UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA

TESIS DOCTORAL

Actitud Práctica y Epistemología en el Pensamiento de la Escuela de Cirene

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Pablo Molina Alonso

DIRIGIDA POR

Ignacio Pajón Leyra

Madrid

© Pablo Molina Alonso, 2024

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

TESIS DOCTORAL

Actitud Práctica y Epistemología en el Pensamiento de la Escuela de Cirene

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Pablo Molina Alonso

DIRECTOR

Ignacio Pajón Leyra

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

TESIS DOCTORAL

Actitud Práctica y Epistemología en el Pensamiento de la Escuela de Cirene

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Pablo Molina Alonso

DIRECTOR

Ignacio Pajón Leyra

DOCTORADO EN FILOSOFÍA

Agradecimientos:

En primer lugar, quiero agradecer a Ignacio Pajón Leyra sus enseñanzas y constante guía; sin él esta tesis no habría sido posible. Pero, por encima de todo, quiero agradecerle los más de diez años de verdadera amistad que hemos compartido. Quiero dar las gracias, también, a la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, pues se ha vuelto como una segunda casa para mí. En este sentido, quiero trasladar mi agradecimiento a sus profesores, al personal de las bibliotecas del edificio A, a sus conserjes y bedeles. De la misma forma, quiero agradecer a la Saint Louis University Madrid al brindarme la oportunidad de convertirme en docente. Por otra parte, quiero darle las gracias a Diego Solera y a Maite López, cuya amistad me ha acompañado desde que comencé mis estudios en nuestra querida facultad. Agradecer, además, a mi compañero en la intemperie de la investigación José Alejandro Fernández su amistad y aguda inteligencia. A María Cañizares su gran amistad y el apoyo mutuo que nos hemos brindado en estos años de doctorado, gracias. Gracias a Jorge León por una amistad que me ha acompañado desde la infancia. Quiero agradecer a mis hermanas, Lucía y Marina, por la paciencia que han tenido conmigo a lo largo de estos años. A mis padres, Susana y Jesús, su amor y apoyo constante en todo lo que me he propuesto. Agradezco a Patricia, mi pareja, quien me ha aguantado en el último tramo de esta aventura queriéndome y cuidándome. Por último, quiero dar las gracias a mi abuela Vene enseñarme a perseguir lo que quiero, a mi abuelo Pepe enseñarme a disfrutar junto a los míos, a mi abuela Carmen enseñarme a hacer las cosas con cariño y a mi abuelo Vicente enseñarme la importancia de pensar y trasmitirme su pasión por la filosofía. A todos ellos, y a los que no he mencionado en estas pocas líneas, gracias de corazón.

Índice

Resumen: 1
Abreviaturas: 3
I. Introducción 5
1. Metodología: 5
2. El Contexto Histórico y Filosófico de la Escuela de Cirene 9
3. Las Fuentes Principales: 15
4. La Genealogía de la Escuela de Cirene: 19
II. La Epistemología Cirenaica 33
1. *Páthos*: Movimiento, Cuerpo y Percepción: 33
2. *Páthos:* Presentismo, Memoria y Percepción: 41
3. ¿Una ontología cirenaica?: 51
4. La Expresión Lingüística de la Afección: 69
5. Sujeto e Identidad en el Pensamiento Cirenaico: 81
6. El Desconocimiento del Otro: 97
7. Filósofos Cirenaicos, Protágoras y Protagóricos: 109
8. Cirenaicos y Epicúreos: Epistemología: 127
9. Cirenaicos y Escepticismo Antiguo: *Phýsis*, Conocimiento y Criterio: 141
10. El *Páthos* como Límite del Conocimiento y Criterio Práctico: 161
III. La Actitud Práctica y la Ética Cirenaica 183
1. El Hedonismo de los Primeros Cirenaicos: 183
2. El Hedonismo Aniceriano: 209
3. El Hedonismo Pesimista de Hegesias: 235
4. La Moral de la Alegría de Teodoro el Ateo: 255
IV. Conclusiones 281
Bibliografía 293

Resumen:

La tesis doctoral *Actitud Práctica y Epistemología en el Pensamiento de la Escuela de Cirene* está enfocada a realizar un análisis minucioso de la filosofía cirenaica desde sus inicios con Aristipo de Cirene hasta sus últimas manifestaciones en periodo helenístico. En la introducción se expone la metodología empleada para llevar a término dicho trabajo, tras la que se atiende al contexto histórico y filosófico en el que se desarrolla la escuela de Cirene. A continuación, se ofrecen unas notas sobre las fuentes más relevantes sobre la investigación, para cerrar la introducción con un estudio de la genealogía cirenaica. La segunda parte de nuestro estudio versa sobre la epistemología cirenaica, profundizando, primero, en el carácter que los cirenaicos adscriben de los *pathḗ*. Una vez comprendidas las propiedades de las afecciones en el pensamiento cirenaico se desarrollan cuestiones como la posibilidad de una ontología dentro del marco filosófico de la escuela, sus aproximaciones al lenguaje, la identificación del sujeto y la relación epistémica entre los distintos individuos. Para un mayor grado de comprensión y precisión, se procede a comparar la teoría del conocimiento cirenaica con la de tres corrientes filosóficas que le son contemporáneas: el protagorismo, el epicureísmo y el escepticismo antiguo. Cerramos la segunda parte de la tesis atendiendo al funcionamiento del *páthos* como límite del conocimiento humano y criterio de acción. Con todo ello, se adquieren las herramientas para estudiar en detalle las distintas propuestas éticas de los cirenaicos en la tercera parte de esta tesis. Así, se atiende a la propuesta hedonista de los primeros integrantes de la escuela, la restauración aniceriana, el pesimismo de Hegesias, y la moral de la alegría teodoriana. Por último, en la cuarta parte de la tesis, se procede a exponer de manera ordenada las conclusiones de nuestra investigación.

-*Abstract:*

The doctoral thesis *Actitud Práctica y Epistemología en el Pensamiento de la Escuela de Cirene* is focused on carrying out a thorough analysis of Cyrenaic philosophy from its beginnings with Aristippus of Cyrene to its latest manifestations in the Hellenistic period. The introduction explains the methodology used to complete this work, after which the historical and philosophical context in which the Cyrenaic school develops is considered. Below are some notes on the most relevant sources on the research, to close the introduction with a study of Cyrenaic genealogy. The second part of our study deals with Cyrenaic epistemology, delving, first, into the character that the Cyrenaics ascribe to the *pathḗ*. Once the properties of the affections in Cyrenaic thought are understood, questions such as the possibility of an ontology within the philosophical framework of the school, its approaches to language, the identification of the subject and the epistemic relationship between different individuals are developed. For a greater degree of understanding and precision, we proceed to compare the Cyrenaic theory of knowledge with that of three philosophical currents that are contemporary to it: Protagorism, Epicureanism and Ancient Skepticism. We close the second part of the thesis focusing on the functioning of the *páthos* as a limit of human knowledge and criterion of action. With all this, the tools are acquired to study in detail the different ethical proposals of the Cyrenaics in the third part of this thesis. Thus, the hedonistic proposal of the first members of the school, the Annicerian restoration, the pessimism of Hegesias, and the Theodorian morality of joy are taken into account. Finally, in the fourth part of the thesis, we proceed to present in an orderly manner the conclusions of our research.

Abreviaturas:

-*Anecdota Graeca.* Jean François Boissinade (Ed.), The Royal Press, 1829-1833:

- *Anecd. Gr.*

-Aristóteles:

- *AP = Analíticos posteriores*
- *De Int. = De interpretatione*
- *EN = Ética a Nicómaco*
- *Met. = Metafísica*
- *Phys. = Física*

-Ateneo:

- *Deipn. = Deipnosophistae*

-Cicerón:

- *De Fin. = De Finibus Bonorum et Malorum* (*Sobre los fines*)
- *Disp. Tusc. = Tusculanae Disputationes* (*Disputaciones tusculanas*)
- *Luc. = Lucullus*

-Clemente de Alejandría:

- *Strom. = Stromata*

-*Comentario Anónimo al Teeteto de Platón:*

- *P. Berol. 9782 = Papiro de Berlín 9782*

-Diógenes Laercio:

- *DL = Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*

-Epicuro:

- *Rat. Sent. = Ratae Sententiae (Máximas capitales)*

-Estrabón:

- *Geogr. = Geographica*

-Eusebio de Cesarea:

- *Prep. Evan. = Praeparatio Evangelica*

-Filodemo de Gadara:

- *De Elec. = De Electionibus et Fugis (P. Herc. 1251 = Papiro de Herculano 1251)*

-Gabriele Giannantoni:

- *SSR* = GABRIELE GIANNANTONI, *Socrates et Socraticorum Reliquiae*. Vols. 1-4. Bilbiopolis, 1990

-*Gnomologium Vaticanum e Codice Vaticano Graeco 743*. Leo Sternbach (Ed.), De Gruyter, 1963:

- *Gnom. Vat.*

-Gorgias:

- *Hel. = Encomio a Helena*

- Henry George Liddell y Robert Scott. *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie, Clarendon Press, 1940:

- *LSJ*

-Hermann Diels y Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*:

- *DK*

-Homero:

- *Od. = Odisea*

-Papiro de Herculano 19/698:

- *P. Herc. 19/698*

-Platón:

- *Rep. = República*
- *Symp. = Banquete*
- *Theaet. = Teeteto*
- *Tim. = Timeo*

-Plutarco:

- *Adv. Col. = Adversus Colotem* (*Contra Colotes*)
- *De Cup. = De Cupiditate Divitiarum*
- *De Lib. = De Liberis Educandi* (*Sobre la educación de los niños*)
- *De Tranq. = De Tranquilitate Animi*
- *Mor. = Moralia*
- *Phoc. = Vidas Paralelas: Foción*

-Pseudo-Plutarco:

- *Vit. Hom. = Vita Homeri*

-Séneca:

- *Tranq. = De Traquillitate Animi*

-Sexto Empírico:

- *Adv. Math. = Adversus Mathematicos* (*Contra los dogmáticos*)
- *HP = Pyrrhoneiai Hypotyposeis* (*Esbozos pirrónicos*)

-Vitruvio:

- *De Arch. = De Architectura*

I. Introducción

1. Metodología:

El proyecto de tesis *Actitud práctica y epistemología en la escuela de Cirene* propone llevar a cabo un estudio meticuloso y sistemático acerca del pensamiento cirenaico, desde la aparición de esta corriente en el siglo IV a.C. hasta sus últimas manifestaciones en el periodo helenístico. Durante mucho tiempo el estudio de las corrientes hedonistas de la filosofía ha sido dejado de lado por parte de los grandes académicos; sin embargo, es bien sabido que existieron grandes pensadores hedonistas cuyas propuestas resultan interesantes en distintos contextos. En lo que a la filosofía antigua respecta, la vertiente hedonista que más atención ha recibido es la escuela fundada por Epicuro de Samos, mientras que Aristipo de Cirene no ha recibido apenas atención. Aristipo es discípulo de Sócrates y fundador de la Escuela de Cirene, hedonista en términos éticos y cuestionador en términos epistemológicos. De ello se desprende la figura de un filósofo digno, y, que, no obstante, se ha visto obligado a sobrevivir como una mera anécdota. En consecuencia, en nuestra lengua son muy escasas las investigaciones que traten el tema con la atención y el respeto que merece, siendo el trabajo de Claudia Márs ico[1] la clara excepción. En otras lenguas tampoco encontramos una tradición estable de estudio, pero destacan trabajos como los de Gabriele Giannantoni[2] en italiano, y los de Voula Tsouna[3], Ugo Zilioli[4] y Kurt Lampe[5] en inglés.

[1] CLAUDIA MÁRSICO (ED.), *Filósofos socráticos. Testimonios y fragmentos I. Megáricos y cirenaicos.* Editorial Losada, 2013. CLAUDIA MÁRSICO, "Argumentos anticirenaicos en el programa cultural de la *República* de Platón". Dianoia: anuario de filosofía, Vol. 64, Nº 83, 2019, pp. 3-26. CLAUDIA MÁRSICO, "¿Por qué un hedonista habría de elegir la muerte? Los cirenaicos y la actitud de Sócrates frente a la acusación judicial". Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica, Vol. 77, Nº 293, 2021, ''. 5-17. Son ejemplos de ello.

[2] GABRIELE GIANNANTONI, *I Cirenaici: reccolta delle fonti antiche.* G. C. Sansoni, 1958. GABRIELE GIANNANTONI, "Il concetto di αἴσθησις nella filosofia cirenaica". En GABRIELE GIANNANTONI Y MICHEL NARCY (EDS.), *Lezione Socratiche*. Bibliopolis, 1997, pp. 181-203

[3] VOULA TSOUNA, *The Epistemology of the Cyrenaic School*. Cambridge University Press, 1998.

[4] UGO ZILIOLI, *The Cyrenaics*. Acumen, 2012.

[5] KURT LAMPE, *The Birth of Hedonism. The Cyrenaic Philosophers and Pleasure as a Way of Life.* Princeton University Press, 2015.

Todos ellos, entre otros, son tenidos en cuenta a lo largo del desarrollo de nuestra investigación.

La principal dificultad con la que nos encontramos es la escasez de fuentes directas, no conservamos prácticamente nada de la obra cirenaica. No obstante, sí que conservamos las anécdotas y los testimonios que nos brindan las obras de autores como Diógenes Laercio, Ateneo, Sexto Empírico, Eusebio de Cesarea, Cicerón, Horacio, Plutarco, etc., que, de una forma u otra, muestran un interés por los cirenaicos. También recurrimos a la obra del entorno filosófico de la escuela cirenaica, como puede ser la obra platónica, la aristotélica, la cínica, la escéptica o la epicúrea.

El proyecto de tesis *Actitud práctica y epistemología en la escuela de Cirene* queda dividido en cuatro bloques –I. Introducción, II. La Epistemología Cirenaica, III. La Actitud Práctica y la Ética Cirenaica, y, IV. Conclusiones– que, a la par, quedan divididos en distintos capítulos a excepción del cuarto bloque. Este apartado metodológico forma parte del primero, para proceder, después, a una aproximación al contexto histórico, político y filosófico en el que se desenvuelve la escuela de Cirene, obligándonos a entrar de lleno en el desarrollo de la Atenas de los siglos IV y III a.C., así como en la propia *pólis* de la que la escuela saca su nombre, Cirene. Tras ello, se procede a una breve presentación de las principales fuentes respecto de las cuestiones que se abordan en los siguientes bloques. El primer bloque termina con un análisis de la genealogía del pensamiento cirenaico.

Conociendo la genealogía y el proceder con los que se desarrolla la escuela de Cirene, avanzamos a nuestro segundo bloque en el que nos adentramos a investigar la epistemología cirenaica. En un primer momento, prestamos especial atención a la caracterización de los *pathḗ* (las afecciones) –principalmente en los correspondientes al placer y al dolor– y cómo se articulan con elementos como la memoria, la percepción y la verdad. Lo que buscamos con parte de la investigación es una descripción detallada de las afecciones a la que dedicamos dos capítulos. Una vez examinados los atributos de los *pathḗ*, indagamos en la cuestión de una ontología cirenaica, la expresión lingüística de las afecciones, la identificación que tiene de sí mismo un sujeto bajo los parámetros epistemológicos cirenaicos y su relación con otros sujetos. A cada una de estas temáticas dedicamos un capítulo. Aprovechamos, tras haber atendido a las cuestiones previamente mencionadas, para observar, realizando un análisis comparativo, en qué medida se acercan las posturas epistemológicas cirenaicas a la de tres movimientos de pensamiento:

la sofística de Protágoras, la corriente escéptica antigua y la doctrina epicúrea. Para, finalmente cerrar el bloque dedicado a la epistemología, con el estudio acerca del funcionamiento de la afección como criterio de conocimiento y criterio práctico, llegando a una correcta comprensión del modo en el que el pensamiento cirenaico consigue la vinculación del reconocimiento socrático de la ignorancia y el hedonismo propio de la escuela.

Para afrontar esta etapa de la investigación recurrimos a los testimonios y anécdotas transmitidos por autores como Sexto Empírico en sus *Esbozos pirrónicos*, Plutarco en su *Contra Colotes*, Eusebio de Cesarea en su *Preparación evangélica*, Agustín de Hipona en su *Contra los académicos* o Diógenes Laercio en su *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres*. También emplearemos obras como el *Teeteto* de Platón o la *Física* y la *Metafísica* de Aristóteles, ya que nos brindan importantes herramientas para arrojar luz sobre cuestiones como pueden ser la aproximación cirenaica a las causas, la ontología o el lenguaje. A su vez, tendremos en consideración los estudios llevados a cabo en los siglos XX y XXI respecto a la cuestión, prestando especial atención a *The Epistemology of the Cyrenaic School* de Voula Tsouna y a *The Cyrenaics* de Ugo Zilioli.

Avanzamos, luego, al estudio del rasgo más característico de la escuela cirenaica, su hedonismo, en nuestro tercer bloque. El hedonismo cirenaico, además de estar ligado a cierta caracterización del placer, está, también, estrechamente vinculado a la noción, de fuerte raigambre socrática, de la *enkráteia*. Así como su posterior evolución y acercamiento a un hedonismo hasta la adopción de una moral de la alegría por parte de Teodoro el Ateo. La teorización acerca del *nómos* que hace la escuela cirenaica les sitúa, junto a la corriente cínica, entre las más subversivas de la época. En este bloque analizaremos asuntos como la amistad, la religión, la propiedad privada y el dinero dentro del pensamiento de esta escuela, temas que quedan articulados en los capítulos dedicados a las figuras principales del movimiento cirenaico según sea pertinente.

Para este gran bloque recurrimos, en gran medida, al profundo análisis del anecdotario cirenaico. La anécdota en ámbito de la filosofía antigua se convierte en un modo distinto de transmisión del pensamiento filosófico. El estudio del anecdotario resulta ser una de las herramientas que tenemos para afrontar el problema de la ausencia de los textos cirenaicos y posibilitar, hasta cierto punto, la reconstrucción del pensamiento cirenaico. No obstante, la reconstrucción de la filosofía cirenaica no puede llevarse a cabo

si solo prestamos atención a su anecdotario. La anécdota es una herramienta complicada de manejar, en muchas ocasiones no está narrando un suceso real; aunque nos ofrezca pinceladas acerca de los personajes que en ella intervienen y el sistema de pensamiento que se pone en juego en aquello que nos narran. Una misma anécdota puede ser transmitida por distintas fuentes, y, en cada variante, pueden existir matices distintos a los que estamos obligados a prestar atención.

Cerraremos el proyecto de tesis con nuestro cuarto bloque, en el que exponemos las conclusiones a las que lleguemos tras nuestra investigación. Estas son expuestas de forma clara y ordenada respetando el orden de los capítulos previamente tratados, añadiendo una consideración final tras nuestro análisis.

Como herramienta de consulta para localizar eficazmente todos los fragmentos cirenaicos, empleamos la *Realencyclopädie der classischen Altertumwissenschaft* de August Pauly, Georg Wissowa, Wilhelm Kroll, Karl Mittelhaus y Konrat Ziegler. Así como el *Tesaurus Linguae Graecae* y el *Perseus*, ambas bases de datos con gran parte de la literatura griega y romana conservada, que empleamos como herramientas informáticas de consulta. Para afrontar la carencia de fuentes directas, recurriremos a cada uno de los textos que mencionan a los cirenaicos en estas herramientas de consulta. De esta forma, accedemos a las anécdotas y los testimonios que nos transmiten autores como: Diógenes Laercio, Jenofonte, Cicerón, Ateneo, Plutarco, Sexto Empírico, Eusebio de Cesarea, Horacio, entre otros. Las bibliotecas en las que hemos llevado a cabo nuestra labor investigadora nos han brindado el acceso a distintas traducciones de gran parte de la obra de estos autores, incluyendo el acceso a algunas en la lengua original.

En última instancia, debemos recordar que la reconstrucción de la filosofía cirenaica no puede llevarse a cabo si solo prestamos atención a su anecdotario. La anécdota es una herramienta complicada de manejar, en muchas ocasiones no está narrando un suceso real; aunque nos ofrezca pinceladas acerca de los personajes que en ella intervienen y el sistema de pensamiento que se pone en juego en aquello que nos narran. Una misma anécdota puede ser transmitida por distintas fuentes, y, en cada variante, pueden existir matices distintos a lo que estamos obligados a prestar atención. Toda anécdota, todo testimonio y todo fragmento que nos llega de la escuela de Cirene, tiene que ser enfrentado con el contexto en el que se desarrolla el pensamiento cirenaico. De esta manera, analizaremos, por ejemplo, las similitudes y diferencias existentes entre la escuela de Cirene y otros sistemas de pensamiento (antiguos principalmente, pero

también de otros periodos). Sin esta confrontación con el ámbito filosófico que rodea a la escuela de Cirene, la correcta reconstrucción de su pensamiento resultaría imposible.

2. El Contexto Histórico y Filosófico de la Escuela de Cirene

La escuela de Cirene es fundada por Aristipo de Cirene en el siglo IV a.C. dentro de un rico contexto histórico-filosófico del que se nutre. En Atenas, Aristipo estudia con el sofista Protágoras y con Sócrates. Tras la muerte de su maestro de filosofía en el 399 a.C, vuelve a su ciudad natal para fundar su propia escuela. Así pues, para comprender el desarrollo y las elaboraciones de la filosofía cirenaica, debemos prestar atención a dicho contexto desde su inicio en el siglo IV a.C. hasta las últimas manifestaciones de la escuela en el período helenístico.

-La Pólis de Cirene:

Cirene es una colonia griega situada en la costa noreste de la actual Libia, que durante los siglos IV y III a.C. vive una época de prosperidad general. Su historia durante este período es una historia fascinante de intercambio cultural, crecimiento intelectual, desarrollo económico y transformación política. Cirene es fundada aproximadamente en el año 631 a.C. por colonos griegos de la isla de Tera –a su vez una colonia espartana–, bajo el liderazgo, primero de Aristóteles de Tera, y, luego, de Bato I[6]. Su ubicación estratégica a lo largo de la costa mediterránea le permite prosperar como centro comercial, conectando el mundo griego con el interior africano.

Cirene también se beneficia de su riqueza agrícola, pues posee un suelo fértil en tanto que se ubica en unas llanuras entre el mar y el desierto, presentando un clima favorable, convirtiéndola en un lugar privilegiado para la agricultura. La ciudad se hizo famosa por producir silfio –siendo acuñado como distintivo en sus monedas–[7], una planta, ahora extinta, utilizada por sus propiedades medicinales y culinarias, teniendo una gran demanda en todo el Mediterráneo. Esto hace que Cirene llegue a un auge económico entre el siglo IV a.C. y el III a.C.

[6] HERÓDOTO, *Historia*, IV, 150-168.
[7] TEOFRASTO, *Historia plantarum*¸VI, 3.3; PLINIO EL VIEJO, *Naturalis historia*, XIX, 15.

Otro aspecto digno de mención de la historia de Cirene durante este período es su evolución política. Inicialmente gobernada por una dinastía de reyes griegos[8], la ciudad, tras pasar por un periodo democrático, finalmente queda bajo el control del Reino Ptolemaico de Egipto a finales del siglo IV a.C. Esto marca un cambio en la dinámica política de la ciudad, que pasa a formar parte de un mundo helenístico más amplio bajo el gobierno de los Ptolomeos. Se producen distintos levantamientos contra el gobierno de ptolemaico, culminando con la regencia de Magas de Cirene[9]. Magas desvincularía la *pólis* de la dinastía ptolemaica cuando esta es dirigida por Ptolomeo II, declarando a Cirene como *pólis* independiente entre los años 280-250 a.C. aproximadamente. Magas busca impulsar Cirene como potencia cultural, y se aprecia un aumento en la actividad literaria y deportiva de la ciudad[10]. Teodoro el Ateo pasa los últimos días de su vida en la corte de Magas[11].

La historia de Cirene durante los siglos IV y III a. C. viene marcada por un florecimiento de actividades intelectuales y culturales, prosperidad agrícola y dinámicas políticas en evolución. Sus instituciones educativas y contribuciones filosóficas dejaron un impacto duradero en el mundo griego, mientras que su riqueza agrícola y sus conexiones comerciales aumentaron su importancia. El paso de la *pólis* de la independencia a convertirse en parte de los dominios ptolemaicos y más tarde romanos muestra los cambios geopolíticos del período helenístico.

-La Pólis de Atenas y el Ambiente Filosófico de los Siglos IV y III a.C.:

Aunque en el 399 a.C. Atenas acaba con la vida de Sócrates y Aristipo decide retornar a su *pólis* para fundar la escuela de Cirene, es necesario comprender los procesos por los que Atenas pasa en esta época. Además, Aristipo no parece haberse quedado estacionado en Cirene, y otros cirenaicos acuden a Atenas más tarde, como es el caso de Teodoro. Los siglos IV y III a. C. son un período transformador en el contexto filosófico y político de Atenas, marcado por el proceso de recuperación de la Guerra del Peloponeso, continuación de la filosofía griega clásica, el avance del imperio macedonio y el

[8] HERÓDOTO, *Historia*, IV, 150-168. *Cf* ADOLFO DOMÍNGUEZ MONEDERO, *La polis y la expansión colonial griega (siglos VIII-VI)*. Editorial Síntesis, 1991, p. 18.
[9] *Véase*, ANDRÉ LARONDE, *Cyrène et la Lybie Hellénistique: Libyai Historikai.* París: CNRS, 1987, pp. 41-84 y 356-358.
[10] FRANÇOIS CHAMOUX, "Le roi Magas". *RHist*, nº 216, 1956, p. 32 nn. 3-4.
[11] DL, II, 103.

surgimiento de la filosofía helenística. Durante esta época, Atenas sigue siendo un centro de actividad intelectual, fomentando el desarrollo de ideas y escuelas filosóficas influyentes.

En el siglo IV a. C., Atenas todavía se está recuperando de la Guerra del Peloponeso (431-404 a.C.) tras su derrota contra Esparta, lo que deja un profundo impacto en su panorama político y cultural. Este conflicto hace que Atenas se encuentre gravemente debilitada, tanto económica como políticamente. La hegemonía de la ciudad se ha desmoronado para no volver, y ahora se enfrenta a esa pérdida de poder e influencia.[12]

La Academia de Platón se alza a partir del 387 a.C. como una institución de educación superior, desarrollando un sistema filosófico integral. Aristóteles, también, establece en el 335 a.C. el Liceo en Atenas y contribuye significativamente al desarrollo de diversos campos del conocimiento, incluidos, ente otros, la lógica, la física, la biología, la ética, la política y lo que será conocido como metafísica.

El siglo IV también es testigo del nacimiento de la corriente de filosofía cínica. Antístenes, un alumno de Sócrates, funda la corriente cínica poniendo énfasis en la virtud, la autosuficiencia y una forma de vida sencilla, todas ellas encontradas en la vida natural. Diógenes de Sinope populariza aún más esta filosofía, promoviendo la idea de vivir de acuerdo con la naturaleza. Como veremos más adelante, son numerosas las anécdotas relativas a la interacción entre cínicos y cirenaicos.[13]

En esta línea, también encontramos a la Escuela de Megara, activa durante los siglos IV y III a. C. Establecida por Euclides de Megara[14], otro discípulo de Sócrates, la escuela hereda elementos de la dialéctica socrática y se centra en investigaciones lógicas y ontológicas. Los megáricos, a menudo denominados "erísticos" debido a su énfasis en las técnicas argumentativas, participan en debates dialécticos y son conocidos por su habilidad en el razonamiento lógico[15]. Los megáricos juegan un papel importante en el desarrollo de la lógica proposicional e influyen en pensadores posteriores, incluidos los estoicos.

---

[12] *Cf.*, TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso*.
[13] *Infra*¸ "El Hedonismo de los Primeros Cirenaicos", pp. 175-199 y "La Moral de la Alegría de Teodoro el Ateo", pp. 245-269.
[14] DL, II, 106.
[15] *Idem.*

Fedón de Elis, discípulo de Sócrates, funda la escuela de Elis que terminará siendo conocida como escuela de Eretria[16]. Esto se debe a que Menedemo de Eretria, discípulo de Fedón, traslada la escuela a su *pólis* natal. Es muy escasa la información que contamos del pensamiento de esta escuela. Antes de estudiar con Fedón, Menedemo junto con Asclepíades de Fliunte estudiaron con el megárico Estilpón antes de navegar a Elis[17]. Desafortunadamente, se sabe poco sobre las doctrinas y enseñanzas específicas de la escuela de Eretria. Cicerón señala que se dedican a indagar acerca la naturaleza del bien y la relación entre apariencia y realidad[18]. Diógenes Laercio, por su parte, indica que también centraron sus esfuerzos en el ámbito de la lógica[19].

En este momento encontramos a Anaxarco el Eudemonista y su discípulo Pirrón de Elis desarrollando su actividad filosófica. Es de las enseñanzas de Anaxarco de las que se desprende la indiferencia (*adiaphoría*) y el escepticismo de miras éticas de Pirrón[20]. El escepticismo –que ejerce un papel dinamizador del pensamiento en el periodo helenístico– antiguo toma como su fundador a Pirrón, pero, éste es también uno de los maestros de Teodoro el Ateo[21].

El siglo III a.C. da paso a la etapa helenística, caracterizada por la sensación de miedo e inestabilidad tras la muerte de Alejandro Magno y la fragmentación de su imperio. Atenas sigue siendo un destacado centro de actividad filosófica durante este período. Como es sabido, una de las escuelas filosóficas más influyentes que surge durante la era helenística es el estoicismo, fundado por Zenón de Citio a principios del siglo III a.C[22]. Tras su muerte se hacen cargo de la escuela Cleantes de Aso y Crisipo de Solos. El estoicismo destaca en el desarrollo de la lógica[23], el estudio de la física[24] y una ética que persigue la impasividad (*apátheia*) y la tranquilidad de ánimo (*ataraxía*) buscando vivir acorde con la naturaleza[25] Por otro lado, encontramos el Jardín, fundado

[16] DL, II, 105.
[17] DL, II, 126.
[18] CICERÓN, *Academica*, II, 42.
[19] DL, II, 135.
[20] IGNACIO PAJÓN LEYRA, *Los supuestos fundamentales del escepticismo griego*. Escolar y Mayo, 2013, pp. 62-68.
[21] *Suda*, Θ, 150. *Infra*, "La Moral de la Alegría de Teodoro el Ateo", pp. 245-269.
[22] DL, VII, 5.
[23] *Cf.* JOSÉ ALEJANDRO FERNÁNDEZ CUESTA, "Lógica Modal Megárico-Estoica: Posibilidad y necesidad como operadores aléticos". *HUMAN REVIEW. International Humanities Review / Revista Internacional de Humanidades, 10, 2021, pp. 261-270.*
[24] *Cf.* MICHAEL J. WHITE, "Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology)". En BRAD INWOOD (Ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge University Press, 2003, pp. 124-152.
[25] DL, VII, 87-90.

por Epicuro, que también adquiere renombre en esta época. El epicureísmo entra en competencia directa con el pensamiento cirenaico en tanto que su epistemología es similar[26] y, principalmente, que también propone un hedonismo. El epicureísmo define el placer como la ausencia de dolor[27], que, junto con la clasificación de los deseos[28] y el entendimiento de la naturaleza atómica[29] permiten eliminar el miedo y vivir en *ataraxía*.

El contexto histórico y filosófico en el que viven los cirenaicos es testigo de radicales transformaciones políticas y sociales, la influencia continua de Platón y Aristóteles, el surgimiento de nuevas escuelas filosóficas y el desarrollo de diversos sistemas éticos. Estos movimientos filosóficos, tanto clásicos como helenísticos, contribuyen al rico tapiz de ideas que han dado forma a la historia del pensamiento occidental. En conclusión, los siglos IV y III a. C., en los que tenemos testimonio de presencia cirenaica, son un período dinámico en el contexto filosófico antiguo, caracterizado por el legado de la filosofía griega clásica y el surgimiento de las escuelas helenísticas.

[26] PLUTARCO, *Adv. Col*., 1120b-1121e. *Infra*¸ "Cirenaicos y Epicúreos: Epistemología".
[27] EPICURO, *Rat. Sent.*, III.
[28] EPICURO, *Rat. Sent.*, XXIX.
[29] EPICURO, *Carta a Heródoto*, 49 y ss.

3. Las Fuentes Principales:

Una de las grandes dificultades que nos encontramos para nuestra investigación, siendo tal vez la de mayor peso, es en relación con las fuentes que disponemos sobre la filosofía cirenaica. Ninguna de estas fuentes puede ser catalogada con certeza como un fragmento de autoría cirenaica, todas ellas son testimonios de autores que abarcan un periodo de tiempo que va desde el momento en el que vive Aristipo (435-366 o 355 a.C.) hasta aproximadamente 1400 años después[30]. Todos estos testimonios quedan, pues, atravesados por la propia perspectiva del trasmisor y, en ocasiones, de terceros que desconocemos. Como consecuencia, el manejo de estas fuentes invita a la cautela y exigen un conocimiento que se extiende más allá del ámbito propiamente cirenaico para su correcta interpretación. Esto explica, además, el motivo por el que atendemos en repetidas ocasiones a los mismos fragmentos textuales, analizándolos desde distintos puntos de vista de acuerdo con las exigencias del aspecto específico que estemos tratando. Aquí ofrecemos una lista de las fuentes que consideramos más relevantes en el desarrollo de nuestro análisis:

Jenofonte: Contemporáneo de Aristipo y también discípulo de Sócrates, en el libro II de su *Memorabilia* representa un diálogo entre el cirenaico y su maestro. En él, Sócrates muestra a su estudiante hedonista la importancia del autocontrol, noción que, a la par, queda estrechamente ligada a la figura del gobernante. Sin embargo, Aristipo reniega de la actividad política recalcando que su autocontrol y consecuente independencia residen, precisamente, en ni gobernar a otros ni ser gobernado por otros, sino en el gobernarse a sí mismo[31]. Aristipo vuelve a adquirir protagonismo más adelante, cuando pregunta a Sócrates por el bien y la belleza con la intención de llevarle a un punto en el que toda respuesta que ofrezca el maestro varie dependiendo de la circunstancia[32]. No obstante, Sócrates presenta una definición de bondad y de belleza que evade los juegos del cirenaico. Es muy probable que este diálogo sea ficticio, pero Jenofonte conoce a Aristipo –y no parece que se lleven bien–, brindándonos información interesante para profundizar en el *éthos* cirenaico.

[30] JUAN DE SALISBURY, *Policraticus,* 5.17; y, Epístolas¸ 191.
[31] JENOFONTE, *Memorabilia*, II, 1.8-9.
[32] JENOFONTE, *Memorabilia*, III, 8.

Colotes de Lámpsaco y Plutarco: Colotes es un epicúreo que estudia con el maestro del Jardín, alzándose como la fuente más antigua que tenemos respecto a la epistemología cirenaica. Tras la muerte de Epicuro en el 271 a.C., Colotes escribe una obra titulada *ὅτι κατὰ τὰ τῶν ἄλλων φιλοσόφων δόγματα οὐδὲ ζῆν ἐστιν* (*Porqué es imposible vivir de acuerdo con las doctrinas de otros filósofos*), en la que desarrolla una crítica al pensamiento de Parménides de Elea, Empédocles de Agrigento, Meliso de Samos, Platón, Estilpón de Megara y otras dos escuelas que no nombra, pero que Plutarco en su *Adversus Colotes* identifica con los filósofos cirenaicos y los académicos de Arcesilao. Es gracias a la trasmisión de Plutarco, dos siglos más tarde, que podemos acceder a la crítica del epicúreo contra el pensamiento de Aristipo y sus seguidores[33]. Plutarco nos advierte de que Colotes no trasmite la información de manera fidedigna y procede a exponer su asimilación del pensamiento cirenaico. Plutarco señala que Colotes se contradice a sí mismo al criticar a los cirenaicos, puesto que, en última instancia, argumenta, sostienen lo mismo que el epicúreo[34].

Filodemo de Gadara: Aparece una alusión a la filosofía cirenaica en el papiro de Herculano catalogado como *P.Herc. 1251*. Su autoría es atribuida a Filodemo de Gadara, un filósofo epicúreo que desarrolla su actividad filosófica durante el siglo I a.C. Pese a que la alusión a los cirenaicos no sea explícita, el estudio filológico y filosófico ha terminado concluyendo dicha referencia.[35] Es un tratado ético epicúreo que critica todas aquellas posiciones que sostienen que las decisiones morales no pueden realizarse sobre un conocimiento fáctico-objetivo. Es, junto a un pasaje de *Adversus Mathematicos*, uno de los pocos textos que establecen una vinculación explícita entre la epistemología y la ética cirenaica.

El Comentario Anónimo del *Teeteto*: El autor del comentario a la obra de Platón conservado en el papiro catalogado como *P.Berol.* 9782 sigue siendo desconocido. El contenido del papiro es un comentario que ocupa setenta y cinco columnas sobre el fragmento del *Teeteto* comprendido entre 142a y 153d. El comentarista vincula este pasaje con la epistemología cirenaica en el momento en el que Teeteto identifica el conocimiento

[33] PLUTARCO, *Adv. Col.*, 1120b-f.
[34] PLUTARCO, *Adv. Col.*, 1120f-1121e.
[35] PHILODEMUS OF GADARA, *On choices and Avoidances*. Edited with Translations and Commentary by Giovanni Indelli and Voula Tsouna-McKirahan. Bibliopolis, 1995. Ver, especialmente, pp., 21-22.

con la sensibilidad. Esta fuente es de vital importancia a la hora de tratar con la posibilidad de una ontología cirenaica.

Cicerón: El conocido autor romano nos trasmite información crucial para comprender el modo en el que los *pathḗ* operan en el pensamiento cirenaico. Los pasajes en cuestión son los relativos al *tactus interior*[36] y al *tactus intimus*[37]. Además, posiblemente debido a la influencia que recibe del escepticismo académico, Cicerón realiza una clasificación de los distintos criterios de conocimiento, incluyendo el cirenaico fijado en las afecciones[38]. Por otra parte, también nos aporta información interesante en el ámbito de la ética cirenaica[39].

Aristocles de Mesina y Eusebio de Cesarea: El filósofo peripatético del siglo II dedica una obra –*Sobre filosofía*– a clasificar las distintas escuelas filosóficas antiguas. Fragmentos de dicha obra son preservados por Eusebio de Cesarea en su *Preparación evangélica*[40], aportando información interesante al asemejar la filosofía cirenaica con el escepticismo originado en Pirrón de Elis. Además, se atiende al hedonismo de Aristipo de Cirene, a parte de la sucesión cirenaica y a parte de las contribuciones de Aristipo Metrodidacta en los ámbitos epistemológico y ético. Por otra parte, encontramos un ataque a la teoría del conocimiento cirenaica articulado desde la teoría de las cuatro causas y las categorías aristotélicas[41].

Clemente de Alejandría: El filósofo cristiano que vive entre los siglos II y III, transmite información de todos los periodos y los principales representantes de la escuela de Cirene, a excepción de Hegesias de Cirene. Esta información nos llega en su *Maestro* –obra dedicada a la instrucción moral– y, principalmente, en sus *Misceláneas*. Entre otros, cabe destacar los argumentos cirenaicos contra el epicureísmo que nos ofrece su texto[42].

Sexto Empírico: El escéptico pirrónico que vive a la altura del siglo II es nuestra mejor fuente en lo que a la epistemología cirenaica respecta. En sus *Esbozos pirrónicos*, Sexto señala las diferencias entre el escepticismo pirrónico y la escuela de Cirene, pues

[36] CICERÓN, *Luc.*¸ 20.
[37] CICERÓN, *Luc.*¸ 76.
[38] CICERÓN, *Luc.*¸ 142-143.
[39] Por ejemplo: CICERÓN, *Luc.*¸ 130-132; *Disp. Tusc.*, I, 83-84; *De Fin.*, V, 16-19.
[40] EUSEBIO DE CESAREA, *Prep. Evan.*, XIV.18.31 y ss.
[41] ARISTOCLES DE MESINA, *apud.*, EUSEBIO DE CESAREA, *Prep. Evan.*, XII, 544a-b.
[42] CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.*, II, 21.130.7-8.

parece que algunos las consideran idénticas[43]. También hace referencia a los filósofos cirenaicos en su *Contra los profesores*[44], siendo aquí donde encontramos la exposición de la epistemología cirenaica que más información aporta para nuestra investigación. A la par, el final del pasaje que Sexto dedica al pensamiento cirenaico vincula la epistemología y la ética de la escuela, prácticamente, como si la segunda se desprendiera de la primera[45].

Diógenes Laercio: El doxógrafo epicúreo escribe aproximadamente a la altura del siglo III su conocido libro *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Una gran parte del libro II es dedicada a los filósofos cirenaicos[46]. Ahí encontramos su *Vida de Aristipo*[47], la sucesión más conocida de la escuela de Cirene[48], parte de las propuestas filosóficas de los primeros cirenaicos[49], testimonios sobre Hegesias[50], Aníceris[51] y, finalmente, Teodoro el Ateo[52]. La obra de Diógenes Laercio se convierte en nuestra principal fuente para examinar el anecdotario cirenaico –brindándonos, pues, información sobre la imagen que tienen los antiguos sobre estos filósofos– y reconstruir parte de su pensamiento.

[43] SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 215.
[44] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VI, 52-53 y VII, 191-200.
[45] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 199-200.
[46] DL, II, 65-104.
[47] DL, II, 65-85.
[48] DL, II, 85-86.
[49] DL, II, 86-93.
[50] DL, II, 93-96.
[51] DL, II, 96-97.
[52] DL, II, 97-104.

4. La Genealogía de la Escuela de Cirene:

-La Genealogía Tradicional de la Escuela de Cirene:

La aproximación al estudio de la epistemología de la escuela de Cirene siempre ha resultado compleja. La tradición académica ha considerado que la epistemología cirenaica no es la elaboración de una teoría del conocimiento en el mismo sentido en el que lo es en otros sistemas de pensamiento, tanto antiguos como modernos. Según los materiales conservados, destaca por no ser una teoría sistemática y coherente que aborde con la profundidad con la que sí lo hacen otras escuelas filosóficas el origen, la estructura y la naturaleza del conocimiento, sea objetivo o subjetivo. Por un lado, la epistemología cirenaica se aproxima, en gran medida, al escepticismo antiguo, pero parece que no llega a desarrollar, según la tradición académica, la investigación hasta el punto en el que lo hacen el escepticismo pirroniano, académico y pirrónico a la hora de plantear dudas acerca de si existe la posibilidad de alcanzar un conocimiento cierto y, sobre todo, un criterio de conocimiento. Esto mismo hace que se suela tildar a la epistemología cirenaica como una suerte de *nihilismo epistemológico*, suscitando, desde nuestro punto de vista, un mayor número de complicaciones en su comprensión si no llega a ser precisada esta noción con riguroso detalle.

De manera abreviada, todo el material antiguo que conservamos sobre este aspecto del pensamiento de la escuela de Cirene apunta a que los filósofos cirenaicos se preocupan, principalmente, de dos cuestiones dentro del ámbito de estudio epistemológico: a) solo tenemos conocimiento de nuestros *pathḗ* (sensaciones-afecciones); y, b) no podemos adquirir un conocimiento de los objetos del mundo que nos rodea. Es acerca de estas cuestiones sobre las que desarrollan unas líneas de argumentación que conservamos de forma fragmentaria. No obstante, a lo largo de este primer bloque temático dedicado a la epistemología, podremos observar que los pensadores cirenaicos cuentan con las herramientas conceptuales que les permitían traer a colación problemáticas que se abordarán dentro de la disciplina filosófica desde la Modernidad, por ejemplo, el problema de las otras mentes[53]. Aunque, en última instancia, estas problemáticas nunca terminan por ser abordadas con detalle en los fragmentos y testimonios conservados.

[53] *Infra*, "El Desconocimiento del Otro", pp. 92-102.

Por lo general la lectura de los testimonios cirenaicos, relativos al ámbito de estudio epistemológico genera en el lector una sensación de falta de desarrollo. Las temáticas y problemáticas en las que se adentran parecen seguir un hilo argumentativo que *se queda corto*, pues se produce una suerte de suspensión abrupta justo en el punto en el que esperamos la exposición detallada de su posición y las consecuencias que vienen implícitas en ella. Sería equívoco deducir de lo anterior que los cirenaicos no cuenten con las capacidades y herramientas para explayarse. Sin embargo, es un error que el estudio historiográfico ha cometido en más de una ocasión.[54]

Por otro lado, aquellos que han mostrado una intención por profundizar en el pensamiento de la escuela de Cirene, sugieren que este corte en el desarrollo argumental de la epistemología cirenaica responde a una falta de interés por seguir profundizando en estos aspectos, que encuentra su origen en los propios filósofos cirenaicos. Este es el caso, por ejemplo, de lo que expone Voula Tsouna en su obra *The Epistemology of the Cyrenaic School*:

> *We should not assume, I think, that they did not see how they could proceed, for they lack neither originality nor inventiveness so long as they keep to a point of discussion. So, we can reasonably infer that, from a given point onwards, they did not have any interest in pursuing matter further, and this seems to imply that they did not act as conventional epistemologists in the sense that they did not explore epistemological questions for their own sake.*[55]

El rasgo más característico del sistema filosófico cirenaico es el hedonismo que propone. De hecho, en el ámbito del estudio de la historia de la filosofía, el hedonismo de la escuela de Cirene es considerado el primer hedonismo fuerte de la historia del pensamiento. Hasta tal punto llega lo anterior, que una inmensa cantidad de académicos expertos en filosofía antigua sostienen que el sistema de pensamiento cirenaico es el único que no defiende una ética eudemonista en la Antigüedad.[56] Según estas interpretaciones,

---

[54] *Cfr.* FREDERICK COPLESTOSN, *A History of Philosophy. Volume I: Greece and Rome. From the Pre-Socratics to Plotinus*. Doubleday, 1993, pp. 121-123.

[55] VOULA TSOUNA, *The Epistemology of the Cyrenaic School*, Cambridge University Press, 1998, digitally printed version 2007, p. 1.
"No debemos asumir, pienso, que ellos (los cirenaicos) no vean cómo podrían proceder, porque no están faltos ni de originalidad ni de inventiva mientras se mantengan en un punto de discusión. Por tanto, podemos inferir de manera razonada que, desde determinado punto en adelante, ellos ya no tenían interés en seguir profundizado en estos aspectos, y esto parece implicar que ellos no actuaban como epistemólogos convencionales en el sentido de que no exploraban las cuestiones epistemológicas por sí mismas". (Traducción propia, el paréntesis es mío). Esta obra es el resultado de la investigación más detallada, hasta la fecha, que indague en la cuestión de la epistemología de la escuela de Cirene.

[56] *Cfr.* GABRIELE GIANNANTONI, *Aristippi et cirenaicorum fragmenta.* TIM O´KEEFE, "The Cyrenaics on Pleasure, Happiness and Future Concern". Phronesis 47 (4), 2002, pp., 395-416. JEAN HUMBERT, *Socrate et les petits socratiques.* Presses universitaires de France, 1967. JACQUES BRUNSCHWIG, "The beginnings

el filósofo cirenaico cifra el bien último, el supremo bien moral, en el placer (*hēdonḗ*) y no en la felicidad (*eudaimonía*). De esta forma, a la par que desmarcan y diferencian el pensamiento cirenaico de otros sistemas que le son contemporáneos, advierten que la epistemología desarrollada por estos pensadores de Cirene es empleada como un medio para justificar su hedonismo. Siguiendo esta línea interpretativa, la pérdida de interés por continuar indagando en el campo de la epistemología se produce en el momento en el que el hedonismo de la escuela parece quedar justificado.

Cuando Voula Tsouna sugiere que los cirenaicos pierden el interés por profundizar en el desarrollo de su sistema epistemológico, advierte que es necesario responder a tres preguntas: 1) Si no tenían un interés intrínseco por las cuestiones epistemológicas, ¿por qué se toman las molestias de postular que solo podemos tener aprehensión de nuestros propios *pathḗ* y no podemos tener una aprehensión de los objetos reales? 2) ¿Por qué deciden elaborar argumentaciones sobre la postura anterior? 3) ¿Qué es lo que marca el punto de corte de sus argumentaciones sobre temática epistemológica? Es decir, ¿por qué se paran donde se paran?[57]

Podemos encontrar una respuesta a todas estas preguntas en el contexto de la relación entre la epistemología y la actitud práctica cirenaicas. Siguiendo la tradición académica, Tsouna mantiene que los cirenaicos cifran el bien supremo en el placer, pero el placer corporal presente, no en la acumulación de este tipo de placer a lo largo de toda una vida. El opuesto directo del placer, el dolor, es tomado como el peor de los males, en un sentido corporal presente. Considerando que este es el punto de partida de todo filósofo cirenaico, el cuestionamiento epistemológico queda relegado a un segundo plano en el que es empleado como un medio para justificar la ética hedonista de la escuela. De esta manera, la respuesta a la primera pregunta que se nos plantea queda resuelta: el placer y el dolor, siendo ambos *pathḗ*, quedan justificados como criterios éticos puesto que, como seres humanos que somos, solo podemos aprehender nuestros propios *pathḗ*, no los objetos reales, y existe una tendencia natural a buscar el primero y evitar el segundo en

---

of Hellenistic Epistemology" en KEIMPE ALGRA, JONATHAN BARNES, JAAP MANSFELD, MALCOLM SCHOFIELD (EDS.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, 1999.

[57] *Cfr.* VOULA TSOUNA, *Ibid.*, pp. 1-2. "If so, there are three questions that we need to answer in order to acquire a perspective on their epistemological views. First, if they did not have an intrinsic interest in epistemological questions, why did they take the trouble to make the claim that we can grasp only our *pathé* but have no grasp of real objects? Second, why do they decide to elaborate somewhat upon that claim? And third, what is it that determines the point where they cut short their remarks on particular epistemological issues –why do they stop where the stop?".

todos los seres vivos. La elaboración de todas estas argumentaciones en el ámbito epistemológico, para responder a la segunda pregunta que se nos ha planteado, sirve para justificar y defender la ética hedonista cirenaica; y una vez justificada, para responder a la tercera pregunta, la ulterior indagación en dichas cuestiones queda carente de interés en tanto ya ha perdido su utilidad.

Ahora bien, todas estas líneas interpretativas, aquellas que consideran el desarrollo epistemológico cirenaico como un medio para justificar el hedonismo de la escuela, parten de un enfoque que no compartimos:

> *All the cyrenaics agree that the pleasure that is of supreme positive value is bodily pleasure: not the accumulation of such pleasure over a lifetime, but the bodily pleasure that one is experiencing at present.*[58]

Si prestamos atención a los distintos filósofos cirenaicos, podemos concluir fácilmente que el hedonismo cirenaico, pese a ser el rasgo más característico de la escuela, ha sufrido un mayor número de evoluciones y modificaciones que los postulados epistemológicos de la escuela.

Aristipo de Cirene, llamado "el viejo", primer filósofo cirenaico, muestra una clara tendencia a buscar el placer corpóreo en la mayoría de las anécdotas que conservamos. La búsqueda del placer es caracterizada y defendida como una tendencia natural[59]; según el pensamiento de Aristipo, buscar el placer es un comportamiento *acorde con la phýsis*. Emplear la expresión "el placer es el *télos* (fin)" resulta anacrónico para referirse al pensamiento, por lo menos, del primer Aristipo.[60] El placer es considerado como un bien, pero solo en la medida en que es acorde con un comportamiento natural. De esta manera, tildar de moral al hedonismo cirenaico puede llevar a una interpretación no del todo acertada. Aunque hedonismos posteriores sean claramente un tipo de moral, el cirenaico defiende su hedonismo, el primer hedonismo fuerte de la historia del pensamiento, en tanto que es caracterizado como un comportamiento natural, lo que no implica necesariamente una moral. Aristipo de Cirene educó en toda su filosofía[61] a su hija Areté de Cirene, y ella hizo lo mismo con su hijo Aristipo, llamado "el joven", más

---

[58] VOULA TSOUNA, *Ibid.*, p. 2.
"Todos los filósofos cirenaicos están de acuerdo en que el placer con supremo valor positivo es el placer corporal: no la acumulación de dicho placer a lo largo de toda una vida, sino el placer corporal que uno está experimentando en el presente". (Traducción propia).
[59] DL, II, 88.
[60] *Cfr.* VOULA TSOUNA, *Ibid.*, p. 12, nota 12.
[61] DL, II, 70.

conocido como "Metrodidacta". La tradición académica ha considerados que fue "Metrodidacta" quien sistematizó toda la filosofía de su abuelo, por lo que algunos expertos le han considerado a él como el verdadero fundador de la escuela de Cirene.[62]

Es cierto que Aristipo "el viejo" no parece haber profundizado en demasía en el ámbito de la elaboración y el estudio de una teoría del conocimiento, al menos en el material que ha sobrevivido hasta nuestro tiempo. En la Antigüedad, la anécdota es empleada como un método de transmisión diferente a los que hoy empleamos. Era un método empleado, de manera preeminente, por filósofos cuyo pensamiento se veía enfocado, sesgadamente, hacia el ámbito de lo práctico. Dentro del contexto de las escuelas socráticas, el pensamiento cirenaico, junto con la corriente cínica, acumula un gran número de anécdotas. Aristipo "el viejo", del mismo modo en el que se empleó a Sócrates en los diálogos de Platón, parece haber sido empleado como personaje conceptual que encarna la posición cirenaica a lo largo de todo el anecdotario. Esto explica encuentros con filósofos en las anécdotas, como los que hay entre Diógenes de Sinope y Aristipo[63], que en el estricto rigor histórico resultarían altamente improbables. Pero, si son examinadas con un detenimiento suficiente, las anécdotas se convierten en una herramienta útil para la reconstrucción de determinados modos de pensamiento. Al recorrer el anecdotario relativo a Aristipo de Cirene, apreciamos tres rasgos comunes en la mayoría de las anécdotas: un comportamiento hedonista, una fuerte crítica al *nómos* y la importancia otorgada a la afección.[64] El principal problema que tenemos a la hora de acercarnos al pensamiento de este socrático es que solo conservamos, por así decirlo, elementos públicos de su filosofía. Mientras que la primera elaboración sistemático-discipular de la propia escuela cirenaica parece haberse desarrollado en un entorno familiar y privado: los discípulos directos de Aristipo "el viejo" fueron Areté de Cirene, su hija, Etíope de Ptolemais, cuyo nombre sugiere la posibilidad de ser un esclavo de la familia de Aristipo, y, por último, Antípatro de Cirene, un posible amigo ciego de la familia[65].

Cuando se dice que "Metrodidacta" sistematizó el total de la filosofía de su abuelo, consideramos que ello incluye la teoría del conocimiento que podría haber desarrollado. Aristipo "el joven" es caracterizado como el gran epistemólogo cirenaico del que al

[62] *Cfr.* GABRIELE GIANNANTONI, *SSR.*
[63] *Veáse*, p.e., DL, II y DL, VI.
[64] *Infra*, "El Hedonismo de los Primeros Cirenaicos", pp. 175-199.
[65] CICERÓN, *Disp. Tusc,* V, 38.112.

menos los antiguos sí que parecen haber tenido acceso a sus textos. De esta manera, las bases epistemológicas que parecen sugerir las anécdotas relativas al "perro de la corte", quedan asentadas por "Metrodidacta" y no parecen sufrir modificación alguna en los demás pensadores cirenaicos.

Por otro lado, enfocando ahora la mirada hacia la práctica del hedonismo cirenaico, observamos cambios de importante calado en la concepción y práctica del hedonismo, principalmente, en el triángulo conformado por los tres últimos filósofos cirenaicos: Hegesias "el aconsejador de la muerte", Teodoro "el Ateo" y Aníceris de Cirene.

En primer lugar, Hegesias de Cirene parece mantener las tesis básicas cirenaicas, pero considera que el azar tiene un gran poder sobre la vida humana. El poder de lo azaroso, según Hegesias, llega hasta tal punto que el sujeto humano tiene un campo de acción muy limitado, lo que sucede en su vida está, prácticamente en su totalidad, fuera de su control. Por consiguiente, Hegesias argumenta que el "poseo, pero no soy poseído"[66] de Aristipo termina siendo imposible. En la medida en que no dependen de nosotros, el placer y el dolor acaban por ser indiferentes; sucede lo mismo con respecto al vivir o al morir, en tanto que ambos carecen de sentido. La felicidad es concebida como algo imposible, y el agradecimiento y la amistad carecen de existencia real, pues son construcción del *nómos*.[67] Hegesias lleva al hedonismo cirenaico, sin modificar la teoría del conocimiento que le subyace, hacia un profundo pesimismo. De hecho, muchos de sus discípulos optaron por el suicidio, provocando que se le acuñase para él el apodo de "el aconsejador de la muerte", censurando su obra y sus lecciones.

En segundo lugar, en el pensamiento de Teodoro de Cirene, llamado "el Ateo", encontramos otro tipo de modificaciones en lo que respecta a la actitud práctica cirenaica. Él introduce sustituyendo a la anterior polarización entre el placer (*hēdonḗ*) y el dolor (principalmente, pónos y *algēdon*), la dicotomía entre la alegría (*chará*) y la pena (*lýpe*). Tanto el placer como el dolor resultan objeto de indiferencia frente a los estados mentales de la alegría y la pena. Teodoro considera que la alegría es un estado anímico-mental placentero superior a todo placer corporal, sin dejar de ser un *páthos*. Siendo este el fin

[66] DL, II, 75; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom*, II, 20.117.5-118.1; ATENEO, *Deipn.*, XII, 544d; CICERÓN, *Epístolas*, IX, 26.2; TEODORETO DE CIRO, *Curación de las enfermedades griegas*, XII, 5; y ESTOBEO, *Florilegium*, III, 17.17.
[67] DL, II, 93.

(aquí sí en el sentido de *télos*) al que la vida humana debe tender, evitando la aflicción de la pena a través de la justicia y la prudencia.[68] Así, convierte la anterior búsqueda del placer cirenaica en una búsqueda de la alegría que, ahora sí, podemos enmarcar dentro del concepto de moral (una moral de la alegría, *chará*). Y, sin embargo, no se encuentra ningún indicio de modificación en lo que respecta a la epistemología.

Para completar el triángulo, Aníceris de Cirene recupera ciertas posturas del primer Aristipo, a la par que introduce ciertas modificaciones en el hedonismo cirenaico. La búsqueda del placer sigue siendo considerada como la tendencia de acción acorde a la naturaleza, pero, en el caso de Aníceris, no se excluyen de la ecuación los placeres de la mente o del alma.[69] La ausencia de turbación no es considerada placer, y es comparada con la condición del durmiente[70] o la del muerto[71]. Y, pese a estar enmarcados en el contexto del *nómos*, la amistad, el agradecimiento, la honra a los padres y la defensa de la patria son aceptados como bienes (en un sentido "nómico"). Lo que, aunque existan claras diferencias, aproxima el hedonismo cirenaico al epicureísmo. Pero, nuevamente, la teoría epistemológica cirenaica parece mantenerse estable.

> *La teoría del conocimiento de los cirenaicos compagina bien el principio socrático del reconocimiento de la ignorancia con el hedonismo. Dado que el fin de la vida humana es el placer entendido desde un punto de vista corporal, habrá de ser también corporal el criterio y el límite del conocimiento. Solo de las sensaciones y afecciones de nuestro cuerpo podemos estar ciertos. Y esto no significa que sepamos nada acerca de sus causas.*[72]

La cita inmediatamente anterior recoge de manera breve y precisa la explicación tradicional académica del proceder cirenaico para el desarrollo de su filosofía: 1º Se establece el fin de la vida humana en el placer corporal presente. Configurando, así, el primer hedonismo fuerte de la historia del pensamiento. 2º Se desarrolla la teoría del conocimiento, estableciendo el criterio y el límite del mismo en las sensaciones y afecciones presentes de nuestro cuerpo (*pathḗ*), para justificar el hedonismo. 3º Se indaga en este ámbito hasta el momento en el que se considera que el hedonismo de la escuela queda justificado.

---

[68] DL, II, 98.
[69] DL, II, 96.
[70] DL, II, 89.
[71] CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.*, II, 21.130.7-8.
[72] IGNACIO PAJÓN LEYRA, *Supuestos fundamentales del escepticismo griego*, Escolar y Mayo Editores, 2013, p. 42.

El problema que subyace en esta exposición tradicional del proceder cirenaico radica en que existe otra explicación posible. Explicación que, pese a encajar mejor con los orígenes socrático-protagóricos de los cirenaicos, y solventar ciertas incoherencias en la aproximación a la filosofía cirenaica, la tradición académica, hasta la fecha, parece haber dejado de lado.

-Una Nueva Aproximación Genealógica a la Escuela de Cirene[73]*:*

El hilo explicativo que aquí proponemos para la genealogía de la filosofía cirenaica responde y se corresponde de mejor manera a la herencia socrática presente en el fundador de la escuela, Aristipo "el viejo". Como socrático, Aristipo se interesa por la cuestión del conocimiento de primera mano, pero, como hizo Sócrates y como hacen otros socráticos (préstese especial atención al cinismo), siempre mantiene una vinculación con el ámbito práctico. Asimilando el reconocimiento socrático de la ignorancia, se adentra en la indagación epistemológica preguntándose no por *cómo* conocemos, sino por *qué* podemos conocer. En el desarrollo de su investigación, el filósofo cirenaico encuentra como evidentes (con *enárgeia*) las sensaciones y afecciones (los *pathḗ*). Pero aprehende de manera exclusiva las sensaciones y afecciones que él está padeciendo, sin que ello suponga ni un conocimiento de sus causas ni un conocimiento de los objetos del mundo. El cirenaico considera que solamente tenemos conocimiento de lo que sentimos en nuestra interacción con el mundo, abriendo, así, un sensualismo de carácter subjetivista que aproxima la filosofía cirenaica a las posteriores posturas escépticas.

En virtud de lo anterior, el siguiente fragmento de Sexto Empírico, escéptico pirrónico, cobra mucho sentido:

> *Dicen algunos que la escuela cirenaica es idéntica al escepticismo porque ella también afirma que solo los* pathḗ *son aprehensibles. Pero difiere del mismo, porque ella sostiene que el fin es el placer y la suave agitación de la carne y nosotros la imperturbabilidad del ánimo, a la que se opone su fin. Puesto que tanto si el placer está presente como si no está presente, quien sostiene que su fin es el placer vive entre turbaciones, como ya vimos en «Sobre la finalidad». En adición, nosotros mantenemos el juicio en suspenso en el estudio acerca de los objetos exteriores, pero los cirenaicos afirman que tienen una naturaleza inaprehensible.*[74]

[73] Una primera versión de este apartado está incluida en mi artículo: PABLO MOLINA ALONSO, "El papel del *páthos* en la filosofía de la escuela de Cirene: afección y conocimiento". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 38 (2), 2021, pp. 231-241.
[74] SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 215. Traducción propia de:

Sexto es buen conocedor de su entorno filosófico, y tanto él como esos "algunos" de los que habla son conscientes de las similitudes y proximidades que existen entre la escuela de Cirene y la corriente escéptica antigua. Lo que resulta de mayor interés, en este caso, es en dónde sitúa Sexto la diferencia para desmarcar al escepticismo de la filosofía cirenaica. Tanto el escepticismo antiguo, por lo menos en su vertiente pirrónica, como la escuela cirenaica son sistemas filosóficos con las miras puestas en el ámbito de lo práctico. Y es en este ámbito en el que difieren la una de la otra: según Sexto, el cirenaico cifra el fin vital humano en la *hēdonḗ* (placer); mientras que el escéptico lo cifra en la *ataraxia* (tranquilidad de ánimo) que surge de la *epochḗ* (suspensión del juicio). Hasta cierto punto, el reconocido escéptico parece aceptar la identificación entre el pensamiento cirenaico y el pensamiento escéptico, pues el sensualismo cirenaico tiene grandes similitudes con la *epochḗ* y las consideraciones acerca de los *pathémata* desarrolladas por el escepticismo griego[75]. Aunque esta posible identificación, como veremos más adelante[76], no puede quedar libre de matizaciones. Este texto de los *Esbozos pirrónicos*, que acentúa la diferencia entre estas dos corrientes filosóficas, no imposibilita ni descarta las semejanzas que, de hecho, se encuentran en el desarrollo epistemológico de estas filosofías.

Así pues, volviendo a prestar exclusiva atención a la filosofía cirenaica, si lo único de lo que tenemos una evidencia clara es de nuestras sensaciones, no tiene ningún sentido cifrar el criterio de acción fuera del ámbito de nuestras sensaciones. La observación cirenaica del comportamiento natural, entendida como un *páthos*, evidencia una doble tendencia: buscar el placer y escapar del dolor. Por consiguiente, desde la perspectiva filosófica de Aristipo, lo más lógico termina siendo convertir la sensación de placer, principalmente, y la sensación de dolor en criterios de acción en términos de concordancia con la *phýsis*¸ la naturaleza[77].

El rechazo del conocimiento objetivo, como tal, hace que los cirenaicos no busquen el secreto de la buena vida en el mundo exterior, e invita a conocernos a nosotros

---

Φασὶ δέ τινες ὅτι ἡ Κυρηναϊκὴ ἀγωγὴ ἡ αὐτή ἐστι τῇ σκέψει, ἐπειδὴ κἀκείνη τὰ πάθη μόνα φησὶ καταλαμβάνεσθαι. Διαφέρει δὲ αὐτῆς, ἐπειδὴ ἐκείνη μὲν τὴν ἡδονὴν καὶ τὴν λείαν τῆς σαρκὸς κίνησιν τέλος εἶναι λέγει, ἡμεῖς δὲ τὴν ἀταραξίαν, ἣ ἐναντιοῦται τὸ κατ΄ ἐκείνους τέλος· καὶ γὰρ παρούσης τῆς ἡδονῆς καὶ μὴ παρούσης ταραχὰς ὑπομένει ὁ διαβεβαιούμενος τέλος εἶναι τὴν ἡδονήν, ὡς ἐν τῷ περὶ τοῦ τέλους ἐπελογισάμην. Εἶτα ἡμεῖς μὲν ἐπέχομεν ὅσον ἐπὶ τῷ λόγῳ περὶ τῶν ἐκτὸς ὑποκειμένων, οἱ δὲ Κυρηναϊκοὶ ἀποφαίνονται φύσιν αὐτὰ ἔχειν ἀκατάληπτον.

[75] *Cfr.* IGNACIO PAJÓN LEYRA, *Ibid*, p. 42

[76] *Infra*, "Cirenaicos y Escepticismo Antiguo: *Phýsis*, Conocimiento y Criterio", pp. 134-152.

[77] DL, II, 88.

mismos para alcanzar lo que la mayoría de las posiciones morales que le son contemporáneas buscan, la *eudaimonía*, la felicidad.

Consideramos que la inversión explicativa, que hemos planteado aquí, permite abordar dificultades que hacen que el pensamiento cirenaico termine pareciendo un sistema con poca coherencia interna. Desde este punto de vista, las divergencias tardías del hedonismo cirenaico se muestran comprensibles; mientras que se ratifica que el núcleo temático que da a estos filósofos consistencia como escuela termina girando alrededor de los principios epistemológicos de los primeros cirenaicos. Así pues, el hedonismo cirenaico queda modificado, de manera evidente en los últimos filósofos cirenaicos, pero son modificaciones que siguen siendo coherentes con el núcleo epistemológico de la escuela. Si Aristipo inicia sus indagaciones en el ámbito epistemológico es para construir una *agogé* en virtud de lo que encuentre en sus indagaciones. Si todo cirenaico parte de los principios epistemológicos establecidos por la línea familiar del fundador de la escuela, las modificaciones que se presentan en la actitud hedonista de otros cirenaicos terminan adquiriendo una notable cohesión. Esta misma inversión explicativa es la razón por la que esta tesis se encuentra ordenada en la forma en la que lo está. Partimos, tras una contextualización del entorno en el que se desarrolla la filosofía cirenaica[78], de una aproximación con su posterior profundización en la teoría del conocimiento[79] desarrollada por la escuela para, posteriormente, desgranar la actitud práctica que manifiestan los cirenaicos a lo largo del anecdotario[80]. De esta manera, intentamos seguir el proceder que, como consecuencia de nuestra investigación, consideramos que fue el proceder que los cirenaicos siguieron para construir su filosofía. Así, el esquema de la inversión queda expuesto de este modo: 1º El filósofo cirenaico se pregunta por *qué* puede conocer. 2º En su proceso de cuestionamiento por el conocimiento, el cirenaico encuentra como evidentes solo sus propias sensaciones y afecciones (*pathḗ*) presentes en su cuerpo. 3º Dentro de todo el conglomerado de sus *pathḗ* el filósofo cirenaico se percata de una doble tendencia natural: se busca el placer, se huye del dolor. El cirenaico postula el placer como criterio de acción conforme a naturaleza (*phýsis*), inaugurando, así, el primer hedonismo fuerte de la historia del pensamiento.

[78] *Supra*, "El contexto Histórico y Filosófico de la Escuela de Cirene", pp. 8-12 y "Las Fuentes Principales", pp, 13-16.
[79] *Infra*, "II. La Epistemología Cirenaica", pp. 30-174.
[80] *Infra*, "III. La Actitud Práctica y la Ética Cirenaica", pp. 175-269.

Junto con Antístenes, Aristipo de Cirene es de los discípulos de mayor edad de Sócrates. Por ello, existe la posibilidad de que empezase escuchando a un Sócrates más joven que el que escuchó Platón y que, por tanto, siguiese manteniendo una postura más próxima a la de dos de sus maestros: Aspasia de Mileto y Arquelao. Arquelao, de Atenas o de Mileto[81], fue discípulo de Anaxágoras y es considerado como el filósofo que llevó la filosofía natural desde Jonia a Atenas, obteniendo, así, el apodo de "el físico"[82]. Por su parte, Aspasia también habría mantenido una filosofía de corte anaxagórico[83]. Esto explica que encontremos ciertos rasgos de materialismo en el pensamiento cínico y en el pensamiento cirenaico. No obstante, los primeros discípulos de Sócrates habrían presenciado también la evolución de su maestro hacia el reconocimiento de la propia ignorancia y la influencia que el imperativo délfico, "conócete a ti mismo", tendría sobre el filósofo ateniense. Desde este momento, queda inaugurado el intelectualismo moral socrático, que persigue la adquisición del conocimiento, como una cuestión que tiene valor por sí misma, para, posteriormente, servir de orientación en el ámbito de lo práctico.

La escuela de Cirene asume la percepción como fuente del conocimiento, prestando, prácticamente, exclusiva atención a la temporalidad presente. Los *pathḗ* que experimentamos, ya sean placenteros, dolorosos o intermedios (ni placer ni dolor), y la tesis de que los *pathḗ* son lo único que podemos aprehender hacen que nuestra meta última, desde una perspectiva natural, sea alcanzar el placer y evitar el dolor. Una meta que se encuentra totalmente dentro de nuestro rango de acción, precisamente porque tanto el placer como el dolor son cosas que podemos aprehender y no podemos equivocarnos, como sujetos individuales, en que los estamos padeciendo.

Así pues, la teoría del conocimiento que han desarrollado los cirenaicos no se pregunta tanto por *cómo* conocemos, sino más bien indaga en el cuestionamiento de *qué* podemos conocer, para desarrollar una serie de notas sobre lo que podemos conocer y lo que no. Por tanto, la epistemología cirenaica no es tal en un sentido puramente positivo, sino que adquiere un sentido negativo[84]: no podemos conocer nada que esté fuera del campo de nuestros propios *pathḗ*¸ aquello en lo que podemos fijarnos directamente; y, como consecuencia de ello, los *pathḗ* son lo único que realmente importa. La filosofía

[81] *Cfr. GÁBOR BETEGH, "Archelaus on Cosmogony and the Origin of Social Institutions". Oxford Studies in Anciente Philosophy* 51, 2016, pp. 1-40.
[82] DL, II,16.
[83] JOSÉ SOLANA DUESO, *Aspasia de Mileto. Testimonios y fragmentos.* Editorial Anthropos, 1994.
[84] De aquí que se le tilde, entre otras cosas, de nihilismo epistemológico. Ver, principolmente, *Infra*, "El Desconocimiento del Otro", pp. 92-102.

cirenaica nos invita a mirarnos a nosotros mismos para que organicemos nuestras vidas en función de lo que encontremos, que no es otra cosa que nuestras sensaciones y nuestra experiencia. Es este el sentido que adopta el famoso "conócete a ti mismo" en el ámbito del pensamiento cirenaico: un sentido casi literal. Esto hace que los filósofos de la escuela de Cirene se posicionen en contra de otras doctrinas filosóficas que nos urgen a adquirir un conocimiento no ya más allá de los objetos reales, sino más allá de nuestras propias sensaciones para organizar nuestras vidas según lo que allí encontremos, puesto que lo que encontraríamos no se mostraría con evidencia (*enárgeia*).

En el ámbito de la teoría del conocimiento cirenaica no encontramos una distinción clara entre conocimiento y creencia-opinión, distinción que subyace, sin embargo, en la mayoría de las doctrinas epistemológicas antiguas y contemporáneas. Ahora bien, ocasionalmente se menciona la creencia-opinión en las fuentes que conservamos, pero siempre son opiniones respecto de nuestros *pathḗ* y, por tanto, contribuyen al aumento del conocimiento del individuo. El hecho de que para los cirenaicos una distinción completamente desarrollada entre conocimiento y opinión no sea del todo relevante muestra detalles acerca de sus consideraciones epistemológicas: de lo único que podríamos estar ciertos es de que sentimos lo que estamos sintiendo en el presente, y no tenemos seguridad alguna de que ante el mismo estímulo volvamos a *sentirnos* de la misma forma. No manejan, se podría decir, una noción fuerte de verdad, en el sentido de verdad absoluta, permanente, intersubjetiva y universalmente válida. Solo tenemos acceso directo a nuestras sensaciones y afecciones, que, según los cirenaicos, es lo más cerca que podemos estar de algo así como un conocimiento verdadero, pero es nuestro conocimiento subjetivo de nosotros mismos en nuestra interacción con el mundo[85]. Por lo que la típica distinción conocimiento-verdad/opinión termina resultando irrelevante: solo se nos muestra con evidencia (*enárgeia*) aquello que nos está afectando en el momento presente, y lo hace de tal manera que somos conscientes de ello.

Como socráticos que son, los cirenaicos se interesan por la cuestión del conocimiento por sí misma, pero, como hizo Sócrates y como harían otros socráticos, siempre es un interés vinculado al ámbito de la acción. El elemento principal de la teorización epistemológica de los cirenaicos gira alrededor de la noción de los *pathḗ*, centrándose en su aspecto fisiológico (la naturaleza de los *pathḗ*, es decir, su *phýsis*), en

[85] *Infra*, "¿Una Ontología Cirenaica?", pp. 47-64.

cómo expresarlos lingüísticamente y en qué medida pueden ser considerados conocimiento. Todos estos puntos serán tratados en esta sección que dedicamos a un profundo y detenido análisis de la epistemología cirenaica. Algunas fuentes[86] remarcan que los cirenaicos también abordaron el estudio de la lógica e incluso el estudio de la física (*phýsis*). Aunque, en última instancia, la transmisión enmarca estos últimos esfuerzos en el ámbito del desarrollo del pensamiento ético de la escuela de Cirene, nosotros los estudiaremos, también, en el bloque temático dedicado a la epistemología.

[86] *Cfr.* SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 11; y SÉNECA, *Carta a Lucilio*, XIV, 1.

II. La Epistemología Cirenaica

1. *Páthos*: Movimiento, Cuerpo y Percepción:[87]

El término griego *páthos* mantiene una estrecha relación con el verbo griego *páschein*, que significa padecer o sufrir un cambio. Por lo general es empleado para denotar efectos que recaen sobre un sujeto, efectos que son provocados por la intervención de un agente externo al sujeto (objetos del mundo). Un *páthos* puede afectar tanto a una sustancia u objeto inanimados –por ejemplo, una estatua de bronce que se enfría por causa de las bajas temperaturas–, como puede afectar también a un ser animado, y, en este caso, un *páthos* es una sensación o afección –por ejemplo, el placer que siente un individuo al beber un buen vino o el dolor que siente por causa de un pinchazo.

Los filósofos cirenaicos, al construir su peculiar sistema filosófico, se preocupan de una manera exclusiva por los *pathḗ* que afectan a un sujeto percipiente. Quizá debido a la influencia de un Sócrates todavía dedicado a la filosofía natural[88], la postura que adopta Aristipo "el Viejo" con respecto a los *pathḗ* presenta marcados tintes fisicalistas. Este fisicalismo queda reflejado en la definición que los primeros filósofos cirenaicos[89] dan a los *pathḗ* de mayor impacto en su forma de comportarse. El placer (*hēdonḗ*) es la suave (*leían*) agitación de la carne[90] (*sarkós*) que se da en la sensibilidad (*aísthēsis*)[91]; el dolor (principalmente, *pónos y algēdṓn*) es la áspera (*trachýs¸* en algunos casos traducible por violenta) agitación de la carne que se da en la sensibilidad (*aísthēsis*)[92].

Ambos *pathḗ* son perfilados como agitaciones o, mejor dicho, como movimientos (*kínēsis*). Y de acuerdo con estas definiciones, según cómo vengan caracterizados dichos movimientos, se relacionan con una sensación efectiva de placer –si es un movimiento

[87] Una primera versión de este capítulo está incluida en mi artículo: PABLO MOLINA ALONSO, "El papel del *páthos* en la filosofía de la escuela de Cirene: afección y conocimiento". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 38 (2), 2021, pp. 231-241.
[88] Aristipo de Cirene es de los discípulos de mayor edad de Sócrates, y es muy probable que empezase a escuchar a un Sócrates joven que siguiese manteniendo una postura más próxima a la de sus maestros: Aspasia de Mileto y, sobre todo, Arquelao. *Supra*, "La Genealogía de la Escuela de Cirene", pp. 17-29.
[89] Es difícil determinar si fue Aristipo "el Viejo" o Aristipo "Metrodidacta" quien aporta estas definiciones. Expertos como Giannantoni y Humbert consideran que es Metrodidacta quien las confecciona. No obstante, Schwartz, Mannebach, Guthrie, Tsouna y Zilioli consideran que es Aristipo "el Viejo" quien aporta dichas definiciones.
[90] SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 215.
[91] DL, II, 85.
[92] *Idem.*

suave (*leían*)– o con una sensación efectiva de dolor –si se trata de un movimiento áspero (*trachýs*). Así pues, los cirenaicos parece que establecen una diferencia entre los movimientos del cuerpo y las sensaciones que éstos provocan cuando llegan a la percepción. El movimiento no es exactamente lo mismo que la sensación, pero existe una estrecha relación entre ambos que, a primera vista, parece causal.

En el material que conservamos encontramos pocos detalles que nos permitan precisar la naturaleza de estos movimientos. No podemos, sin embargo, pasar por alto las connotaciones empíricas que vienen implícitas en los términos suave (*leían*) y áspero (*trachýs*), como bien señala Tsouna:

> *There is little direct evidence about the nature of these motions, but, in my view, "smooth" and "rough" designate empirical properties of these physical changes in the body and do not refer to the way these changes feel to the perceiver.*[93]

De esta forma, no es que el sujeto que siente placer lo sienta como una sensación suave; y lo mismo sucede con respecto al dolor, pues no existe necesidad alguna de que el sujeto que padece algún dolor lo perciba como una sensación áspera.

El placer se siente placenteramente y el dolor se siente dolorosamente. Los filósofos de la escuela cirenaica diferencian entre los movimientos asociados con el sentir placer y el sentir dolor y las propias sensaciones-experiencias del placer y del dolor. Es el movimiento (*kínēsis*), no la sensación que de él resulta, el que es suave (*leían*) o áspero (*trachýs*).

> *Toman como básicos dos afecciones (*pathḗ*), placer y dolor, de los que el uno, el placer, consiste en un movimiento suave (*leían*), y el otro, el dolor, en un movimiento áspero (*tracheĩan*) […] Y lo uno (el placer) es agradable a todos los animales, y lo otro (el dolor) es rechazable.*[94]

El pasaje inmediatamente anterior, transmitido por Diógenes Laercio, sugiere que los cambios o movimientos (*kínēsis*) del cuerpo que los cirenaicos llaman suaves (*leían*) son acordes a la naturaleza (*phýsis*) de dicho cuerpo. En cambio, los movimientos ásperos

---

[93] VOULA TSOUNA, *The Epistemology of the Cyrenaic School*. Cambridge University Press, 1998, digitally printed version 2007, p. 9
"Hay poca evidencia directa acerca de la naturaleza de estos movimientos, pero, desde mi punto de vista, 'suave' y 'áspero´ designan propiedades empíricas de estos cambios físicos en el cuerpo y no hacen referencia a la manera en la que el perceptor siente estos cambios". (Traducción propia).

[94] DL, II 86-87. Traducción propia de:
δύο πάθη ὑφίσταντο, πόνον καὶ ἡδονήν, τὴν μὲν λείαν κίνησιν, τὴν ἡδονήν, τὸν δὲ πόνον τραχεῖαν κίνησιν. […] καὶ τὴν μὲν εὐδοκητὴν πᾶσι ζῴοις, τὸν δ᾽ ἀποκρουστικόν.

(*tracheĩan kínēsin*) son cambios caracterizados por no estar en concordancia con la constitución natural del cuerpo que los padece.

Según Diógenes Laercio, Aristipo de Cirene cifra el fin (*télos*) en lo que se manifiesta con "el suave movimiento que se sustenta en la sensibilidad-percepción (*aísthēsis*)"[95]. Clemente de Alejandría lo expresa de la siguiente forma: "la idea de éste (el placer) es el de un movimiento suave y sutil, acompañado por alguna sensibilidad-percepción"[96].

En estos fragmentos se aprecia una clara distinción entre los movimientos suaves o ásperos y la conciencia de dichos movimientos para que *de facto* recaigan en sensación (*páthos*). Por lo que hay movimientos o agitaciones de los que el sujeto no es consciente. De esta manera, los cirenaicos consideran como afección (*páthos*) de placer o de dolor aquellos movimientos que llegan a la percepción o conciencia.

Existe un tercer tipo de estados corporales –y, por consiguiente, de *pathḗ*– que vienen caracterizados por no acarrear ni una sensación de placer ni una sensación de dolor. Se suele considerar que es "Metrodidacta" y no Aristipo "el Viejo" quien introduce esta tercera categoría de estados corporales y *pathḗ.* La información que conservamos de estos *pathḗ*, a los que nos referiremos como intermedios (traduciendo el griego *tá de metaxý*), proviene de dos fuentes principales: Eusebio de Cesarea (citando a Aristocles de Mesina) y Sexto Empírico.

> *Fue él [Aristipo Metrodidacta] quien precisó claramente que el vivir placenteramente (*hēdéōs zên*) es el fin, situándolo en el placer que resulta del movimiento. Pues dijo que hay tres condiciones respecto de nuestra constitución (*sýnkrasis*): una según la que sentimos dolor, similar a una tormenta que agita el mar; otra según la cual sentimos placer, parecida a una suave agitación de las olas, pues el placer es un movimiento suave, comparable con un viento favorable. Y la tercera es una condición intermedia, en la que no sentimos ni dolor ni placer, que es similar a un mar en calma. Así afirmaba que solo tenemos percepción (aísthēsis) de estas afecciones.*[97]

---

[95] DL, II, 85. Traducción propia de:
τὴν λείαν κίνησιν εἰς αἴσθησιν ἀναδιδομένην.

[96] CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom*. II, 20.106.3-4. Traducción propia de:
φασὶ δὲ αὐτῆς εἶναι τὴν ἔννοιαν κίνησιν λείαν καὶ προσηνῆ μετά τινος αἰσθήσεως.

[97] ARISTOCLES DE MESINA, *apud*. EUSEBIO DE CESAREA, *Prep. Evan.,* XIV.18.32.764a-b. Traducción propia de:
ὃς καὶ σαφῶς ὡρίσατο τέλος εἶναι τὸ ἡδέως ζῆν, ἡδονὴν ἐντάττων τὴν κατὰ κίνησιν. Τρεῖς γὰρ ἔφη καταστάσεις εἶναι περὶ τὴν ἡμετέραν σύγκρασιν· μίαν μὲν καθ΄ ἣν ἀλγοῦμεν, ἐοικυῖαν τῷ κατὰ θάλασσαν χειμῶνι· ἑτέραν δὲ καθ΄ ἣν ἡδόμεθα, τῷ λείῳ κύματι ἀφομοιουμένην, εἶναι γὰρ λείαν κίνησιν τὴν ἡδονήν, οὐρίῳ παραβαλλομένην ἀνέμῳ· τὴν δὲ τρίτην μέσην εἶναι κατάστασιν, καθ΄ ἣν οὔτε ἀλγοῦμεν οὔτε ἡδόμεθα, γαλήνῃ παραπλησίαν οὖσαν. Τούτων δὴ καὶ ἔφασκε τῶν παθῶν μόνων ἡμᾶς τὴν αἴσθησιν ἔχειν.

Aunque este fragmento no especifica cómo, muestra que los cirenaicos consideran que existe una relación entre los estados de nuestro cuerpo (*sýnkrasis*) y los *pathḗ* correspondientes a cada estado. Los tres estados en los que se puede encontrar nuestro cuerpo –placentero, doloroso e intermedio– vienen determinados por aquello que estamos o no estamos sintiendo. Y es en el nivel metafórico del fragmento en el que encontramos una relación de tipo causal entre el viento favorable y el suave oleaje, y, por consiguiente, entre el *páthos* individual de placer y el estado placentero del cuerpo.

Parte de la tradición de estudio académico mantiene que el primer filósofo cirenaico en asociar los *pathḗ* con movimientos (*kínēsis*) es Aristipo "Metrodidacta".[98] Apoyándose sobre el fragmento transmitido por Eusebio de Cesarea, sostienen que es Aristipo "Metrodidacta" quien cifra el bien moral en el vivir placenteramente, y que es quien introduce la noción de placer cinético en el pensamiento cirenaico. No obstante, dicho fragmento no implica la necesidad de que "Metrodidacta" sea el primer filósofo cirenaico que emplee dicha categorización. Y, a pesar de ello, tampoco consideran que "el Viejo" sea el fundador de la escuela cirenaica.

En la doxografía antigua conservada encontramos, de hecho, un mayor número de alusiones que sostienen que es Aristipo "el Viejo" el primero en introducir y emplear la noción del placer asociado al movimiento.[99] Y, por ello, autores como Schwartz[100], Mannebach[101] y Guthrie[102] sostienen que Aristipo "el Viejo" es el auténtico fundador del pensamiento cirenaico y de la escuela de Cirene.

Es a "Metrodidacta" a quien se le suele atribuir la introducción de los estados intermedios, principalmente, frente a la polarización de estados que destaca en los testimonios relativos a Aristipo. La introducción de dichos estados intermedios puede responder a las disputas con el hedonismo epicúreo, así como a las tensiones epistemológicas de etapa helenística en general. Y, por esta razón, se ha puesto en duda

[98] *Cfr.* GABRIELE GIANNANTONI, *I Cirenaici: reccolta delle fonti antiche*. G. C. Sansoni, 1958, p. 102; JEAN HUMBERT, *Socrate et les petits socratiques.* Presses universitaires de France, 1967, p. 265; y JACQUES BRUNSCHWIG, "The beginnings of Hellenistic Epistemology" en KEIMPE ALGRA, JONATHAN BARNES, JAAP MANSFELD, MALCOLM SCHOFIELD (EDS.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy,* Cambridge University Press, 1999, p. 252.
[99] *Cfr.* DL, II, 85; CICERÓN, *De Fin.*, II.18.39.
[100] EDUARD SCHWARTZ, *Ethik der Griechen*. K. F. Köhler Verlag, 1951, p. 181.
[101] ERICH MANNEBACH, *Aristippi et Cyrenaicorum* Fragmenta. Brill, 1961, p. 65.
[102] WILLIAM KEITH CHAMBERS GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*. Vol. III, Cambridge University Press, 2000, p. 494.

la influencia de Protágoras sobre Aristipo, sugiriendo que el subjetivismo cirenaico aparece mediante el posible influjo de Pirrón de Elis en Aristipo "Metrodidacta".[103]

Pero la cuestión principal respecto de los intermedios recae, precisamente, en la pregunta por su naturaleza: ¿se trata de una ausencia de extremos (placer y dolor) o de un *páthos* particular? De ser un *páthos* particular, el filósofo cirenaico tendrá conciencia de los tres estados; de no serlo, solo tendrá conciencia de los estados extremos.

> *On the basis of the last sentence of Aristocles' passage, Cyrenaic epistemology seems to endorse the view that we are aware of the content of our affections, initially felt through an alteration of the body. A point Aristocles' passage raises are about the relations between what we may term "affective feelings" (such as pleasure and pain) and "representational feelings" (such as perceptions of white, hot and so on). Does Aristocles' passage tell us that, since only affective feelings are closely tied up with movements, the third intermediate state –not being itself a movement and hence being potentially different from the other two states– is not a proper affection? Do we need to read Aristocles' sentence that "we have perception of these affections alone" as simply referred to the proper affections generated by movements, namely to pleasure and pain?*[104]

En cuanto a los estados corporales intermedios, el decir que son como un mar en calma no implica que exista una ausencia de movimiento. Sin embargo, no señala de manera expresa que en los estados intermedios exista la intervención de los *pathḗ*. Pero tampoco se expresa de manera precisa *cuáles* son los *pathḗ* de los que tenemos conciencia-percepción –el fragmento dice "estos" (*toúton*)–, si son los que afectan a los tres estados corporales o si solo se refiere a los estados placenteros y dolorosos.

Ahora bien, si enfocamos la mirada hacia los tratados de Sexto Empírico encontramos un mayor grado de precisión:

> *Lo que dicen estos hombres sobre los fines parece ser análogo a lo que dicen sobre los criterios, pues los* pathḗ *se extienden hasta los fines. Algunos* pathḗ *son placenteros, otros son dolorosos y otros son intermedios. Dicen que los dolorosos son males, y su fin es el dolor. Los placenteros son bienes cuyo fin es el placer infalible. Y los intermedios no son ni buenos ni malos, y su fin no es ni bueno ni malo, es decir, un* páthos *entre el placer y*

---

[103] *Cfr.* GABRIELE GIANNANTONI, *SSR*, IV.181.

[104] UGO ZILIOLI, *The Cyrenaics*. ACUMEN, 2012, p. 104.
"Sobre la base de la última oración del pasaje de Aristocles, la epistemología cirenaica parece respaldar la postura de que solo somos conscientes del contenido de nuestras afecciones, inicialmente sentidas a través de una alteración del cuerpo. Una cuestión que este pasaje suscita es acerca de la relación entre lo que podemos llamar 'sensaciones afectivas´ (como placer y dolor) y 'sensaciones representacionales' (como las percepciones del blanco, del calor, etc.). ¿El pasaje de Aristocles nos dice que, dado que solo los sentimientos afectivos están estrechamente vinculados con los movimientos, el tercer estado intermedio –que no es en sí mismo un movimiento y, por lo tanto, es potencialmente diferente de los otros dos estados– no es propiamente una afección? ¿Necesitamos leer la oración de Aristocles que dice que "percibimos solo estas afecciones" como simplemente referidas a las afecciones propiamente generadas por los movimientos, es decir, al placer y al dolor?" (Traducción propia).

> *el dolor. Entonces, de todas las cosas que existen, los* pathḗ *son criterios y fines, y vivimos, dicen, siguiéndolos, prestando atención a la evidencia y a la satisfacción, a la evidencia respecto de los otros* pathḗ *y a la satisfacción respecto de los placeres.*[105]

Este texto hace explícito que existe una clara relación entre los estados intermedios del cuerpo y ciertos *pathḗ* intermedios. Además, estos *pathḗ* que afectan a los estados intermedios, según el escéptico pirrónico, tienen asociados un *télos* particular, definido en términos negativos como ni bueno ni malo. Por otro lado, el pasaje de Sexto Empírico refuerza la propuesta explicativa que defendemos respecto a la genealogía de la filosofía cirenaica.[106] Se sostiene que los *pathḗ* se extienden al ámbito de lo práctico, de tal modo que se convierten en *télē*. Es decir, las consideraciones epistemológicas son las que dan fruto a su posición en el terreno práctico, lo que muestra una clara influencia socrática en la escuela de Cirene. La concordancia entre criterios epistemológicos y criterios prácticos hace que el pensamiento y la postura cirenaica se manifiesten como coherentes.

El problema que aquí encontramos radica en el uso indiscriminado que Sexto hace del término *télos*. Como ya se ha señalado antes, el término *télos* resulta anacrónico para explicar el comienzo del desarrollo filosófico cirenaico[107], cuestión que abordaremos con mayor detenimiento más adelante[108].

Ciñéndonos al análisis del aspecto epistemológico, el escéptico no parece tener en cuenta la distinción que el fragmento de Aristocles de Mesina, transmitido por Eusebio de Cesarea, recalca entre los *pathḗ* de manera independiente y los que vienen acompañados de cierta *aísthēsis* (conciencia, que llegan a la percepción). El filósofo cirenaico busca vivir conforme a lo que se le muestra con evidencia (*enárgeia*), por lo que organiza su actividad vital conforme a los *pathḗ* de los que tiene percepción, intermedios, placenteros y dolorosos por igual. Lo que deja abierta la posibilidad de que

---

[105] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 199-200. Traducción propia de:
Ἀνάλογα δέ εἶναι δοκεῖ τοῖς περὶ κριτηρίων λεγομένοις κατὰ τούτους τοὺς ἄνδρας καὶ τὰ περὶ τελῶν λεγόμενα. διήκει γὰρ τὰ πάθη καὶ ἐπὶ τὰ τέλη. τῶν γὰρ παθῶν τὰ μέν ἐστιν ἡδέα τὰ δὲ ἀλγεινὰ τὰ δὲ μεταξύ· καὶ τὰ μὲν ἀλγεινὰ κακά φασιν εἶναι, ὧν τέλος ἀλγηών, τὰ δὲ ἡδέα ἀγαθά, ὧν τέλος ἐστὶν ἀδιάψευστου ἡδονή, τὰ δὲ μεταξὺ οὔτε ἀγαθὰ οὔτε κακά, ὧν τέλος τὸ οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακόν, ὅπερ πάθος ἐστὶ μεταξὺ ἡδονῆς καὶ ἀλγηδόνος. πάντων οὖν τῶν ὄντων τὰ πάθη κριτήριά ἐστι καὶ τέλη, ζῶμέν τε, φασίν, ἑπόμενοι τούτοις, ἐυαργείᾳ τε καὶ εὐδοκήσει προσέχοντες, ἐναργείᾳ μὲν κατὰ τὰ ἄλλα πάθη, εὐδοκήσει δὲ κατὰ τὴν ἡδονήν.
[106] *Supra*, "La Genealogía de la Escuela de Cirene", pp. 17-29.
[107] *Cfr.* GABRIELE GIANNANTONI, SSR, IV, 173.
[108] *Infra*, "El Hedonismo de los Primeros Cirenaicos", pp. 175-199.

sucedan cambios corporales de los que el filósofo cirenaico no es consciente, provocados por ciertos *pathḗ* que no le sirven como criterio ni epistemológico ni de acción.

Hasta ahora hemos analizado los *pathḗ* en la polarización establecida entre placer y dolor. Los movimientos suaves y ásperos del cuerpo resultan en sensaciones de placer y dolor respectivamente. Pero todavía no se ha intentado dar respuesta a qué percepción se tiene de los *pathḗ* intermedios. Tsouna sostiene que un *páthos* puede estar conformado por dos componentes: uno afectivo y otro representacional-informacional.[109] De esta forma, el componente afectivo sería aquella parte del *páthos* que es dolorosa o placentera; mientras que el componente representacional cumple una función más bien informativa (por ejemplo, que es un pinchazo lo que asociamos con el dolor). Cabe preguntarse si existen *páthos* que solo contengan un componente afectivo, y otros que solo contengan un componente representacional. Ugo Zilioli distingue entre "affective feelings"[110], que engloban a las sensaciones de placer y de dolor, y "representational feelings"[111], tales como el sentir calor o el ver el color blanco. Aunque Zilioli no lo menciona, dicha distinción puede llevar a equívocos si no es precisada con los siguientes matices:

1º Los *pathḗ* de placer y de dolor siempre vienen acompañados por un componente representacional. No es lo mismo que nuestro placer provenga de tomarnos una copa de vino a que provenga del roce de unos dedos en nuestra espalda. Como tampoco es lo mismo que nuestro dolor provenga de un corte en nuestro dedo a que provenga de una quemadura en el pie. Los *pathḗ* de placer y de dolor, como vemos, adquieren un mayor grado de especificación haciendo una referencia a aquello que parece provocarlos. Y esto se consigue remitiéndose al componente representacional de dichos *pathḗ*.

2º Los únicos *pathḗ* determinados completamente por su aspecto afectivo son los intermedios, en un sentido negativo, en tanto que se muestran como una ausencia simultánea de placer y de dolor. Así, la sensación de calor puede ser placentera o dolorosa según el grado en el que se presente y el estado en el que se encuentre el cuerpo que la padece. No obstante, por sí misma la sensación de calor no es ni placentera ni dolorosa. Y lo mismo sucede con respecto a la visión de los colores, de no estar ordenados de

[109] *Cfr.* VOULA TSOUNA, *Ibid.*, p. 13.
[110] UGO ZILIOLI, *Ibid.*, p. 104.
[111] *Idem.*

determinada forma o mostrarse en determinadas intensidades, no hay motivo alguno para que nos produzca placer o dolor.

En suma, los *pathḗ* dentro del pensamiento cirenaico tienen, por un lado, un correlato físico asociado con el cambio o el movimiento (*kínēsis*) que se produce en el cuerpo del sujeto afectado; por otro lado, un correlato mental que hace que dicho cambio llegue a la sensibilidad (*aísthēsis*) del sujeto y produzca, *de facto*, la sensación-afección. En un primer momento de la filosofía cirenaica, se diferencian dos tipos de movimiento o cambio: uno suave (*leían*) que es asociado a un estado placentero del cuerpo, y, otro, áspero (*trachýs*) que es asociado a un estado doloroso del cuerpo. Si dichos estados corporales son percibidos por el sujeto, es decir, si llegan a la sensibilidad, producen las propias sensaciones de placer (*hēdonḗ*), si se trata de un movimiento suave (cuyas connotaciones empíricas sugieren que se trata de un cambio acorde con la *phýsis* del cuerpo), y de dolor (principalmente, *pónos* y *algēdṓn*), si se trata de un movimiento áspero (cuyas connotaciones empíricas sugieren un cambio desacorde con la *phýsis* del cuerpo). Ante las polémicas suscitadas en época helenística, los filósofos cirenaicos introducen una tercera categoría de *páthos*, los intermedios (*tá metaxý*), asociados también a un tipo de movimiento que provoca un estado corporal que no es ni placentero ni doloroso, sino neutro o intermedio entre ambos extremos. Los tres tipos de *pathḗ* son empleados por los cirenaicos como criterio epistemológico, y los extienden, también como criterio, al ámbito de la acción. Lo que otorga una gran coherencia al pensamiento cirenaico en virtud de sus raíces socráticas.

2. *Páthos:* Presentismo, Memoria y Percepción:[112]

Aristipo de Cirene asume la percepción de los *pathḗ* como la única fuente de un determinado tipo de conocimiento. Un conocimiento que no se sustenta sobre la base de una verdad absoluta, permanente, intersubjetiva y universalmente válida[113]. Las características que el pensamiento cirenaico adscribe a estos *pathḗ* obligan a que el filósofo cirenaico atienda de manera constante a la temporalidad presente. En esta sección analizaremos el aspecto temporal de las afecciones en las que se centra el pensamiento de estos filósofos, así como la percepción de las mismas.

Los tres tipos de *pathḗ* –placenteros, dolorosos e intermedios– son *monóchronoi* por igual. La tradición académica ha traducido el adjetivo griego *monóchronos* por "dura solo un momento", "puntual", "de corta duración" o "momentáneo"[114]. No obstante, estas traducciones pueden resultar no ser del todo adecuadas, en la medida en que no encontramos evidencia alguna que posibilite pensar que los cirenaicos no conciban placeres, dolores u otras afecciones como longevos. Unos *pathḗ* cuyos presentes se extiendan más allá del presente momentáneo e inmediato. Además, sostener que todos los placeres y dolores son momentáneos o de muy corta duración resulta ser una afirmación filosóficamente insostenible.

Semánticamente, el término griego *mónos* suele hacer referencia a una unidad dada en un tiempo determinado, a la par que denota una singularidad[115]. Por ello no encontramos razón alguna por la que el prefijo *móno-* de *monóchronos* aporte información sobre la longevidad de duración de la unidad temporal en la que dicho *páthos* está ocurriendo. Es decir, no aporta información cuantitativa respecto de la temporalidad del *páthos*, sino, más bien, información cualitativa.

---

[112] Una versión inicial de este capítulo constituye una parte de mi artículo: PABLO MOLINA ALONSO, "El papel del *páthos* en la filosofía de la escuela de Cirene: afección y conocimiento". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 38 (2), 2021, pp. 231-241.

[113] *Infra*, "El *Páthos* como Límite del Conocimiento y Criterio Práctico", pp. 153-174.

[114] *Cfr*. GABRIELE GIANNANTONI, *SSR*, IV.A.174; VOULA TSOUNA, *Les philosophes cyrénaïques et leur théorie de la connaissance*. Tesis Doctoral, París, 1988; ATENEO, *Banquete de los eruditos: Libros XI-XIII*. Traducción y notas de Lucía Rodríguez-Noriega Guillén, Gredos, 2014; CLAUDIA MÁRSICO, *Socráticos, Testimonios y fragmentos I: Megáricos y Cirenaicos.* Editorial Losada, 2008.

[115] En JOSÉ M. PABÓN S. DE URBINA, *Diccionario Manual Griego clásico-español*: "μόνον η ον solo, único; solitario, aislado, abandonado, separado o apartado [de alguien, *gen.*, ἀπὸ y *gen.*]; *a veces en función de adv.* solo, únicamente; único, singular". En el diccionario Lidell-Scott-Jones: "μόνος, η, ον, A. alone, solitary (...) II only (...) IV made in one piece". HENRY GEORGE LIDELL Y ROBERT SCOTT, *A Greek-English Lexicon*.

> *All it implies, in my view, is that it is one and the same pleasure that occupies the time unit of its occurrence (unity requirement), and that this pleasure that we are experiencing is unrelated to other times present or future (singularity requirement): it has no prospective or retrospective value, and can only be enjoyed while it is actually occurring. The same must hold on pains, physical and mental. This reading suggests that 'unitemporal' is a better translation of 'monochronos' than 'short-lived'.*[116]

Tsouna propone la traducción de *monóchronos* por "unitemporal"[117]; Zilioli, siguiendo lo anterior, propone el uso de la expresión "occuppying one temporal unit"[118]. Aunque sea una traducción más adecuada, la traducción de Tsouna requiere de una matización con respecto a la filosofía de la escuela de Cirene, ya que no excluye de manera explícita los *pathḗ* del pasado y del futuro. No obstante, no parece que el adjetivo griego *monóchronos* excluya estas temporalidades; parece que es el pensamiento cirenaico el que deja a un lado el pasado y el futuro en tanto que no tenemos un acceso directo a ellos.[119]

> *Y los llamados cirenaicos que tienen su principio con Aristipo el socrático, quien acepta la afección placentera (*hedipátheian*) y la admite como el fin sobre el que se funda la felicidad. Y dice que es de una única duración (*monóchronon*) como los desenfrenados, no teniendo ningún interés por el recuerdo de los disfrutes pasados ni la esperanza por los futuros; sino que considera el bien solo en el presente, y piensa que el haber disfrutado o el disfrutar en el futuro no son nada para él, puesto que el primero ya no existe y el segundo no es y es incierto todavía. En este sentido, actúa como los hombres desenfrenados y lujuriosos, que se contentan con la prosperidad del presente.*[120]

Es un único *páthos* el que ocupa todo el bloque o unidad temporal en el que se está dando. Y ese mismo *páthos* no mantiene ningún tipo de vinculación sustancial con

---

[116] VOULA TSOUNA, *The Epistemology of the Cyrenaic School*. Cambridge University Press, 1998, digitally printed version 2007, p. 16. "Todo lo que implica, desde mi punto de vista, es que es uno y el mismo placer el que ocupa la unidad temporal de su ocurrir (requisito de unidad), y que este placer que estamos experimentando no está relacionado con otros tiempos presentes o futuros (requisito de singularidad): no tiene ni valor prospectivo ni retrospectivo, y solo se puede disfrutar mientras está, de facto, ocurriendo. Se debe mantener lo mismo respecto de los dolores, físicos y mentales. Esta lectura sugiere que 'unitemporal' es una mejor traducción de 'monochronos' que 'de corta vida'" (Traducción propia).

[117] *Cfr*. VOULA TSOUNA, *Ibid.*, pp. 15-17.

[118] UGO ZILIOLI, *The Cyrenaics*. ACUMEN, 2012, p. 107. "Ocupando una unidad temporal". Traducción propia.

[119] Tsouna señala en *The Epistemology of the Cyrenaic School*. Cambridge University Press, 1998, digitally printed version 2007, p. 16, nota 26 que la traducción por "unitemporal" tiene la desventaja de no excluir explícitamente los placeres pasados y los placeres futuros. No obstante, nosotros consideramos que no es que *monóchronos* no sea un adjetivo aplicable a dichas temporalidades, sino que son los propios cirenaicos los que no tienen, digamos, un verdadero interés en ellas.

[120] ATENEO, *Deipn.* XII, 544a-b = *SSR*, IV.A.174. Traducción propia de:
καὶ ἥ γε Κυρηναικὴ καλουμένη ἀπ᾽ Ἀριστίππου τοῦ Σωκρατικοῦ τὴν ἀρχὴν λαβοῦσα, ὃς ἀποδεξάμενος τὴν ἡδυπάθειαν ταύτην τέλος εἶναι ἔφη καὶ ἐν αὐτῇ τὴν εὐδαιμονίαν βεβλῆσθαι: καὶ μονόχρονον αὐτὴν εἶναι, παραπλησίως τοῖς ἀσώτοις οὔτε τὴν μνήμην τῶν γεγονυιῶν ἀπολαύσεων πρὸς αὐτὸν ἡγούμενος οὔτε τὴν ἐλπίδα τῶν ἐσομένων, ἀλλ᾽ ἑνὶ μόνῳ τὸ ἀγαθὸν κρίνων τῷ παρόντι, τὸ δὲ ἀπολελαυκέναι καὶ ἀπολαύσειν οὐδὲν νομίζων πρὸς αὐτόν, τὸ μὲν ὡς οὐκέτ᾽ ὄν, τὸ δὲ οὔπω καὶ ἄδηλον ὁποῖον καὶ οἱ τρυφῶντες πάσχουσι τὸ παρὸν εὖ ποιεῖν ἀξιοῦντες. ὡμολόγησεν δὲ αὐτοῦ τῷ δόγματι καὶ ὁ βίος, ὃν ἐβίωσεν ἐν πάσῃ τρυφῇ καὶ πολυτελείᾳ μύρων καὶ ἐσθήτων καὶ γυναικῶν.

otros *pathḗ* pasados, presentes o futuros. Así pues, el *páthos* cirenaico cumple dos principios en lo que a su aspecto temporal se refiere: un principio de unidad –en tanto que mantiene una continuidad que no se interrumpe en ningún punto de su duración–, y un principio de singularidad –en tanto que ese *páthos* no tiene relación con otros *pathḗ* pasados, presentes o futuros.

La consideración de los cirenaicos, al menos de los primeros pensadores de la escuela, de que los *pathḗ* no tienen ni un aspecto retrospectivo ni un aspecto prospectivo se apoya sobre la base de la naturaleza cinética de los mismos, "porque el movimiento del alma (*psychẽs*) se diluye en el tiempo"[121]. Cuando el filósofo cirenaico intenta recrear o anticipar un *páthos*, se encuentra con la imposibilidad de anticipar o recrear ese mismo *páthos*.

El fragmento de Ateneo transmite la idea de que cada *páthos* tiene su propia y singular unidad temporal. Unidad que consiste en el tiempo que dura dicho movimiento que es percibido hasta que se desvanece para siempre. En ningún punto del texto se señala que Aristipo sostenga que hay que buscar *pathḗ* de corta duración. De hecho, en ningún momento se está refiriendo al aspecto cuantitativo de esa duración, sino a su aspecto cualitativo en la medida en que ocupa un solo tiempo, una única unidad temporal.

En el pensamiento cirenaico los *pathḗ* tienen un tiempo limitado de vida, que es aquél en el que son sentidos. Ni antes ni después de ese momento son para nosotros. De esta manera, nos encontramos con que los *pathḗ* no sobreviven a los límites del presente, por más largo que éste sea:

> *Con todo Aristipo hablaba con fuerza al recomendar a los hombres que no se preocuparan por lo pasado ni se preocuparan por lo futuro, lo que es una prueba de su carácter alegre y demuestra su propicio pensamiento. Recetaba prestar atención al día a día, pero, principalmente, a aquella parte del día en la que se está haciendo o pensando. Así afirmaba que solo nos pertenece el presente, no lo que ya ha sido ni lo que será, pues lo uno está completamente destruido y lo otro es incierto.*[122]

Así, 1) solo se puede experimentar un *páthos* específico de placer en el tiempo en el que está ocurriendo su *movimiento suave* específico; 2) solo se puede experimentar un

[121] DL, II, 90. ἐκλύεσθαι γὰρ τῷ χρόνῳ τὸ τῆς ψυχῆς κίνημα.

[122] ELIANO, *Varia Historia,* XIV, 6. Traducción propia de:
πάνυ σφόδρα ἐρρωμένως ἐφ̓κει λέγειν ὁ Ἀρίστιππος, παρεγγυῶν τοῖς ἀνθρώποις μήτε τοῖς παρελθοῦσιν ἐπικάμνειν μήτε τῶν ἐπιόντων προκάμνειν: εὐθυμίας γὰρ δεῖγμα τὸ τοιοῦτο καὶ ἴλεω διανοίας ἀπόδειξις. προσέταττε δὲ ἐφ᾽ ἡμέρᾳ τὴν γνώμην ἔχειν καὶ αὖ πάλιν τῆς ἡμέρας ἐπ᾽ ἐκείνῳ τῷ μέρει, καθ᾽ ὃ ἕκαστος ἢ πράττει τι ἢ ἐννοεῖ. μόνον γὰρ ἔφασκεν ἡμέτερον εἶναι τὸ παρόν, μήτε δὲ τὸ φθάνον μήτε τὸ προσδοκώμενον: τὸ μὲν γὰρ ἀπολωλέναι, τὸ δὲ ἄδηλον εἶναι εἴπερ ἔσται.

páthos específico de dolor en el tiempo en el que está ocurriendo su *movimiento áspero* específico; 3) solo se puede experimentar un *páthos* intermedio específico en el tiempo en el que está ocurriendo su movimiento específico.

Debido a lo anterior, solo se puede conocer de manera evidente e infalible un *páthos* cuando éste está sucediendo. Cuando Diógenes Laercio apunta que los cirenaicos "niegan que de la memoria o de la expectación de los bienes resulte placer"[123] hay que tener especial cautela. Pues los filósofos cirenaicos no sostienen ni que los *pathḗ* placenteros del pasado no hayan sido placer, ni que los *pathḗ* placenteros futuros no serán placer. Es, más bien, que lo fueron y que lo serán en el momento en el que se experimentan, pero no son parte del placer que el cirenaico experimenta en el presente. Aunque la filosofía cirenaica considera que el recuerdo de los placeres pasados y la expectación de los placeres futuros son un componente esencial de la felicidad[124], el filósofo no debe considerarlos relevantes para la consecución del placer en el presente.[125]

Cabe señalar, pues, que el recuerdo de un *páthos* no hace presente ese mismo *páthos*. Esto se debe a que la memoria no tiene la capacidad de repetir el movimiento específico que originó dicha afección. Y lo mismo sucede con la proyección hacia el futuro de las afecciones. No obstante, la memoria, consideramos, generaría un *páthos* que mantendría cierta relación, pese a ser esencialmente distintos y dicha relación sea puramente superficial, con el *páthos* pasado.

Para alcanzar una comprensión lo más completa posible sobre el funcionamiento de los *pathḗ* en el pensamiento cirenaico tenemos que aproximarnos a *cómo* son aprehendidos por el sujeto. O, dicho de manera más precisa, tenemos que comprender cuál es el medio que, según los pensadores cirenaicos, les permite aprehender un *páthos*.

La falta de textos complica en gran medida este análisis. Más arriba se ha tratado el tema de los *pathḗ* como movimientos que afectan al cuerpo, a la carne (*sarkós*).[126] Y, según Diógenes Laercio, el movimiento también se da en el alma (*psychḗ*).[127] Ahora bien, dentro de la filosofía cirenaica el alma no sería otra cosa que una parte del cuerpo. Una

[123] DL, II, 89.
[124] *Ver* DL, II, 87.
[125] *Cfr.* CLAUDIA MÁRSICO, *Socráticos, Testimonios y fragmentos I: Megáricos y Cirenaicos.* Editorial Losada, 2008, p. 379, nota 157; y *Cfr.* Voula Tsouna, *The Epistemology of the Cyrenaic School*, Cambridge University Press, 1998, digitally printed version 2007, p. 17.
[126] *Supra*, "*Páthos*: Movimiento, Cuerpo y Percepción", pp. 30-37; *cfr.* HP, I, 215.
[127] *Cfr.* DL, II, 90.

parte material, aquello que permite a las afecciones acceder a nuestra sensibilidad o percepción como un correlato mental.[128] Esta facultad de percibir las afecciones es a lo que Cicerón se refiere empleando las expresiones de *tactus interior* y *tactus intimus* en lo que respecta a la filosofía de la escuela de Cirene:

> *¿Qué pasa con el tacto interior (tactu interiorem) de dolor o placer, la única cosa en la que los cirenaicos creen que hay un criterio (iudicium), dado que se siente?*[129]
>
> *¿Qué piensas de los cirenaicos, que están lejos de ser filósofos despreciables?, que niegan que sea posible percibir nada externo, sino que solo se percibe lo que siente un tacto íntimo (ea se sola percipere quae tactu intimu sentiant), como dolor o placer; y no se conoce qué es lo que tiene tal color o sonido, sino que su sensación es de tal modo (sed tantum sentire adfici se quodam modo).*[130]

Ambos fragmentos sugieren que los cirenaicos consideran que los *pathḗ* son el objecto del *tactus intimus*¸ y solo aquellos que han pasado por él se convierten en criterio[131]. El filósofo cirenaico conoce de manera exclusiva lo que afecta a su *tactus intimus* y que, por afectar en él, alcanza el grado de percepción o sensibilidad (*aísthēsis*). El pensamiento cirenaico considera a los *pathḗ* como los movimientos que modifican el cuerpo de un sujeto, a la par que son considerados como la percepción de dicha modificación. Es decir, que el movimiento llegue a la conciencia.

Siguiendo esta argumentación, el cirenaico considera que en ningún momento se llega a conocer lo que podríamos llamar *la cosa en sí*, el objeto externo. Solo conocemos nuestros estados corporales, los *pathḗ* que percibimos.

Ahora bien, aunque los testimonios conservados no aportan más información acerca de este *tactus intimus* o *tactus interior*, Ugo Zilioli sostiene la siguiente posibilidad:

> *In this picture the sense organ (the touch, for instance) is what, through the appropriate alteration of our body, provides the essential information for us to be aware that we have a certain affection of soft or hard. Correspondingly, an internal touch could be the proper judgemental organ that, differently from the other physical sense organs, is not outside us but, to use Cicero´s image, wholly inside us. Once we are provided with the cognitive*

---

[128] *Supra*, "*Páthos*: Movimiento, Cuerpo y Percepción", pp. 30-37.
[129] CICERÓN, *Luc.*¸ 20. Traducción propia de:
quid de tactu et eo quidem quem philosophi interiorem vocant aut doloris aut voluptatis, in quo Cyrenaici solo putant veri esse iudicium, quia sentiatur.
[130] CICERÓN, *Luc.*, 76. Traducción propia de:
Quid Cyrenaei videntur, minime contempti philosophi, qui negant esse quicquam quod percipi possit extrinsecus, ea se sola percipere quae tactu intumo sentiant, ut dolorem ut voluptatem; neque se quo quid colore aut quo sono sit scire, sed tantum sentire adfici se quodam modo.
[131] *Cfr*. VOULA TSOUNA, *Ibid.*, p. 19.

> *infallibility our affections grant us, we may elaborate on those affections, on the conceptual relations among them, by means of the internal touch.*[132]

En este sentido, los juicios que el filósofo cirenaico podría formular mediante el *tactus intimus* no son otra cosa que apariencias subjetivas, falsables y refutables. Así, el *tactus intimus* cumpliría la función de una suerte de mente organizadora de las afecciones, poniendo en relación unas con otras siguiendo pautas sensitivas.[133] No obstante, otorgarle a este "tacto íntimo o interior" el papel de dicha mente organizadora parece, desde nuestro punto de vista, adentrarse en gran medida en un ámbito especulativo de muy difícil demostración. Pero no cabe duda de que lo que Cicerón llama *tactus intimus* juega un papel central dentro de la epistemología de la escuela de Cirene, en la medida en que es aquello que permite al sujeto *sentir* el *páthos*.

Tanto Ugo Zilioli[134] como Voula Tsouna[135] encuentran cercanías y semejanzas entre los sistemas epistemológicos cirenaico y epicúreo en virtud del *tactus intimus*. Y, de hecho, fuentes como Cicerón en su *Cuestiones académicas*[136], Plutarco en su *Contra Colotes*[137] y Agustín de Hipona en su *Contra los académicos*[138] emparejan las teorías epistemológicas de ambas escuelas.

Tsouna encuentra fuertes semejanzas con el epicureísmo tardío que se ven reflejadas en el *Papiro de Herculano 19/698* de autoría desconocida:[139]

> *El tacto, en lo que concierne a su característica peculiar, tiene su característica más peculiar en que no detecta cualidad alguna. En lo que concierne a su característica común de detectar los estados cualitativos de la carne –común a los otros sentidos– tiene su característica más peculiar en que detecta cualidades de tipos diferentes: porque además de discriminar las cosas duras de las blandas, percibe también las cosas calientes y las frías, tanto aquellas dentro de él como las adyacentes a él.*[140]

---

[132] UGO ZILIOLI, *Ibid.*, p. 126. "En esta panorámica el órgano sensorial (el tacto, por ejemplo) es lo que, a través de la alteración adecuada de nuestro cuerpo, proporciona la información esencial para que nos demos cuenta de que tenemos cierta afección suave o dura. De manera correspondiente, un tacto interno podría ser el órgano de juicio (órgano crítico) adecuado que, a diferencia de los otros órganos de los sentidos físicos, no está fuera de nosotros sino, para usar la imagen de Cicerón, completamente dentro de nosotros. Una vez que se nos proporciona la infalibilidad cognitiva que nos otorgan nuestras afecciones, podemos elaborar esas afecciones, las relaciones conceptuales entre ellas, mediante el tacto interno" (Traducción propia).
[133] *Cfr.* UGO ZILIOLI, *Ibid.*, p. 127.
[134] *Ídem.*
[135] *Cfr.* VOULA TSOUNA, *Ibid.*, pp. 19-20 y pp. 115-123.
[136] CICERÓN, *Luc.*, *46*.
[137] PLUTARCO, *Adv. Col.* 1120b-1121c.
[138] AGUSTÍN DE HIPONA, *Contra los académicos*, III, 11.26.
[139] *Cfr.* VOULA TSOUNA, *Ibid.*, p. 19. Tsouna considera que el autor del papiro probablemente sea Filodemo de Gadara.
[140] *P.Herc. 19/698*¸ col. XXVI, 3-16. Traducción propia de:

Según este papiro de características epicúreas, cada uno de los cinco sentidos tiene la capacidad de detectar los cambios cualitativos del cuerpo del sujeto y, además, perciben sus objetos específicos, los cuales no pueden ser percibidos por los otros sentidos. Así, la vista percibiría los visibles –como el color–, el tacto los tangibles –como la dureza–, y ambos percibirían las alteraciones que esos objetos provocan en el cuerpo de los sujetos.

> *I think it is probable that like the Epicurean author of PHerc. 19/698, the Cyrenaics distinguished between the fifth sense, touch, which puts us in contact with body, and the common sensory function of 'internal touch', which registers our internal condition and makes us conscious of the manner in which each of our senses is affected.*[141]

Por su parte, Zilioli va más allá y sostiene que la elaboración de conceptos y juicios en la filosofía cirenaica podría ser muy similar al modo en el que la filosofía del Jardín concibe el desarrollo de las ideas cuyo origen se encuentra en la sensibilidad. El epicureísmo sostiene que las sensaciones son la recepción de las impresiones del mundo que rodea a un sujeto percipiente, y todas esas impresiones son verdaderas. Cuando unas de estas sensaciones se repiten lo suficiente dan origen a unos preconceptos, que son conceptos que ya no dependen de lo sensorial. Se convierten en conceptos extrasensoriales. Esos conceptos, mediante los procesos de analogía y comparación, son desarrollados para dar lugar a ideas y a juicios más complejos.[142]

Aunque no compartimos con Zilioli el situar el *tactus intimus* como una suerte de mente organizadora u ordenadora, sí que podemos vislumbrar cómo se daría un proceso similar a la elaboración de juicios epicúrea en la filosofía cirenaica: 1º el cuerpo de un sujeto se ve afectado por un *páthos*. 2º Ese *páthos* es percibido por el sujeto –llega a una *aísthēsis*– mediante lo que Cicerón llama *tactus intimus*. 3º El *lógos* del sujeto –entendido como racionalidad humana– junto con el recuerdo de otros *pathḗ* similares establece relaciones entre ellos. 4º A partir de esas relaciones se elaboran juicios.

ἡ δὲ ἁφὴ κατὰ μὲ[ν] | τὸ ἴδιον τὸ μηδεμίας | ἀντιλαμβάνεσθαι ποι-|ότητος· κατὰ δὲ τὸ κοινόν, | ἥ<ι> ποιὰ σάρξ ἐστιν, ὃ παρ-|ακ[ο]λουθεῖ καὶ ταῖς ἄλ-|λαις αἰσθήσεσιν, τὸ ἑτε-|ρογενῶν ποιοτήτων —— ἀντιλαμβάνεσθαι· [σκ]λη-|ρῶν γὰρ καὶ μ[α]λακῶ[ν] | οὖσ[α] κριτική, καταλαμ-|βάνει καὶ θερμὰ καὶ | ψυχρά, τά τε ἐν ἑαυτῆ

[141] VOULA TSOUNA, *Ibid.*, p. 20: "Pienso que es possible que, como el autor epicúreo del P.Herc. 19/698, los cirenaicos distinguían entre el quinto sentido, el tacto, que nos pone en contacto con cuerpos, y la función sensorial común del 'tacto interno', que detecta nuestra condición interna y nos hace conscientes de cómo cada uno de nuestros sentidos es afectado". (Traducción propia).

[142] *Cfr.* UGO ZILIOLI, *Ibid.*, pp. 63-67 y, especialmente, p. 127-128. Para mayor profundización en la teoría epicúrea de la sensibilidad *ver* DAVID SEDLEY, "Epicurus on the common sensibles". En PAMELA HUBY Y GORDON NEAL (EDS.), *The Criterion of Truth: Essays Written in Honour of George Kerferd, together with a Text and Translation (with Annotations) of Ptolemy's On the Kriterion and Hegemonikon*. Liverpool University Press, pp. 123–136.

Ahora bien, estos juicios, dentro de la filosofía cirenaica, siempre tienen que ser entendidos como opiniones que se acercarán en mayor medida a *la verdad del sujeto* cuanto más se atengan a la percepción de sus *pathḗ*:

> *Por eso la opinión (dóxa), si se limita a los pathḗ, aparece libre de error, pero cuando va más allá y se emplea para juzgar y posicionarse sobre lo externo, en múltiples ocasiones se altera a sí misma y se opone a otras que toman de las mismas cosas pathḗ contrarios e impresiones diferentes.*[143]

Estos juicios son siempre opiniones, pues siempre se sustentan en apariencias subjetivas, falsables y refutables. Algo de lo que los filósofos cirenaicos son plenamente conscientes. De esta forma, y atendiendo a la posible influencia de Pirrón de Elis sobre Aristipo "Metrodidacta"[144], encontramos una mayor similitud entre las posiciones epistemológicas cirenaicas y las consideraciones escéptico-pirrónicas que sitúan a los *pathḗmata* (también, afecciones) como cierto criterio de acción:[145]

> *Decimos que el criterio [práctico] de la escuela escéptica es el fenómeno, siendo este la apariencia, consistiendo en una afección o sensación que no es voluntaria que, como consecuencia, es incuestionable. A través de ella nadie cuestiona si el objeto se aparece de una forma u otra, sino si tiene la cualidad que aparece. Atendiendo a los fenómenos podemos vivir, pues, sin dogmatismo, cuidando las exigencias vitales en tanto que no podemos estar inactivos*[146]

El cirenaico y el escéptico sostienen que es incuestionable que conocemos cómo nos sentimos –son cuestiones distintas preguntarse por aquello que provoca esas afecciones, o si son atribuibles a algo así como un objeto externo. Pero ese conocimiento no es de ningún modo una verdad absoluta, permanente, intersubjetiva y universalmente

---

[143] PLUTARCO, *Adv. Col.*, 1120f. Traducción propia de:
ὅθεν ἐμμένουσα τοῖς πάθεσιν ἡ δόξα διατηρεῖ τὸ ἀναμάρτητον, ἐκβαίνουσα δὲ καὶ πολυπραγμονοῦσα τῷ κρίνειν καὶ ἀποφαίνεσθαι περὶ τῶν ἐκτὸς αὐτήν τε πολλάκις ταράσσει καὶ μάχεται πρὸς ἑτέρους ἀπὸ τῶν αὐτῶν ἐναντία πάθη καὶ διαφόρους φαντασίας λαμβάνοντας.

[144] *Cfr.* GABRIELE GIANNANTONI, *SSR*, IV.181.

[145] *Cfr.* IGNACIO PAJÓN LEYRA, "El papel de la afección en la filosofía escéptica: El criterio práctico según Sexto Empírico". En JUAN ANTONIO FERNÁNDEZ MANZANO E IGNACIO PAJÓN LEYRA (EDS.), *El pensamiento práctico en el mundo antiguo. Sofística, ética y política entre Atenas y Roma*. Ediciones Antígona, 2019, pp. 137-154.

[146] SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 22-23. La crítica de la inactividad, *apraxia*, es achacada a escépticos y cirenaicos por igual, ver *infra*, "Cirenaicos y Escepticismo Antiguo: *Phýsis*, Conocimiento y Criterio", pp. 134-152. Traducción propia de:
κριτήριον τοίνυν φαμὲν εἶναι τῆς σκεπτικῆς ἀγοωγῆς τὸ φαινόμενον, δυνάμει τὴν φαντασίαν οὕτω καλοῦντες ἐν πείσει γὰρ καὶ ἀβουλήτῳ πάθει κειμένη αζήτητός ἐστιν. διὸ περὶ μὲν τοῦ φαίνεσθαι τοῖον ἢ τοῖον τὸ ὑποκείμενον οὐδεὶς ἴσως ἀμφισβητήσει, περὶ δὲ τοῦ εἰ τοιοῦτον ἔστιν ὁποῖον φαίνεται ζητεῖται. τοῖς φαινομένοις οὖν προσέχοντες κατὰ τὴν βιωτικὴν τήρηςιν ἀδοξάστως βιοῦμεν, ἐπει μὴ δυνάμεθα ἀνενέργητοι παντάπασιν εἶναι.

válida, pues en cualquier momento nuestras afecciones pueden cambiar ante lo que parece la misma cosa.[147]

En definitiva, en la filosofía cirenaica los *pathḗ* se ven anclados al tiempo presente por causa de su condición de ser *monóchronos*. Lo cual no debe llevarnos a considerar que los cirenaicos conciban que todos los *pathḗ* sean de corta duración o momentáneos, sino que se dan en una única unidad temporal. Esto es provocado por la naturaleza cinética que el pensamiento de la escuela de Cirene adscribe al *páthos*, haciendo que la memoria no sea capaz de recrear un *páthos* ya experimentado, sino que tendrá que conformarse con provocar uno nuevo de características similares, pero esencialmente distinto. Para que los *pathḗ* accedan a la sensibilidad (*aísthēsis*) tienen que afectar a lo que Cicerón se refiere como *tactus intimus* o *tactus interior*. En este punto, la tradición de estudio ha observado cierta aproximación entre las teorías de la percepción de la escuela de Cirene y la escuela epicúrea, lo cual desarrollamos más adelante[148]. Por otro lado, hemos anotado, además, una gran semejanza entre el proceder epistemológico de los pensadores cirenaicos y la postulación escéptica de Sexto Empírico de la afección (*pathḗmata*) como criterio práctico que, por supuesto, elaboramos más abajo[149]. El conjunto de lo anterior hace que para el cirenaico la infalibilidad resida en el *páthos*, en el conocimiento de sus estados corporales en el momento en el que se ve enfrentado al mundo que le rodea. Los juicios que sea capaz de emitir son siempre opiniones, pues siempre se sustentan en apariencias subjetivas, falsables y refutables. Para que preserven la infalibilidad de la afección, estas opiniones tendrán que adherirse lo máximo posible a la afección percibida y limitarse al ámbito de la apariencia subjetiva. Con el objetivo de alcanzar lo anterior, los cirenaicos desarrollan un uso del lenguaje que analizaremos a continuación.

[147] *Infra,* "¿Una Ontología Cirenaica?", pp. 47-64; *infra*, "El *Páthos* como Límite del Conocimiento y Criterio Práctico", pp. 153-174.
[148] *Infra*, "Cirenaicos y Epicúreos: Epistemología", pp. 121-133.
[149] *Infra,* "Cirenaicos y Escepticismo Antiguo: *Phýsis*, Conocimiento y Criterio", pp. 134-152.

3. ¿Una ontología cirenaica?:

El que se suela considerar que los cirenaicos no se interesan por cuestiones ontológicas o metafísicas puede surgir de un mal entendimiento de los pasajes de Sexto Empírico en *Adv. Math., VII, 11 y 15*¸ y de Séneca en *Epístolas a Lucilio, XIV 1, 12*. En estos textos se señala que los cirenaicos adoptan una aproximación eminentemente práctica hacia la filosofía. Pero, a su vez, se recalca que reintroducen el estudio de la lógica, de la naturaleza, de las causas y de las afecciones como apartados en los que se divide su filosofía.

Hasta el momento, nuestro análisis ha transcurrido dentro del ámbito de estudio de los *pathḗ*[150]¸ las afecciones. En este punto indagaremos sobre lo que los cirenaicos podrían investigar dentro del ámbito de la naturaleza y el de las causas. Hay que tener en cuenta que cuando los cirenaicos están llevando a cabo su actividad intelectual a mediados del siglo IV a.C. también lo está haciendo Aristóteles. "El Estagirita" es considerado el responsable histórico de la creación de un ámbito de estudio fundamental en nuestra disciplina que más tarde se conocerá como metafísica. Por lo que es muy probable que los cirenaicos se vean envueltos en discusiones de carácter metafísico-ontológico que les obligan a concretar su posición.

En este punto, tras los estudios realizados sobre la escuela de Cirene por Voula Tsouna y, principalmente, Ugo Zilioli, una aproximación detenida y detallada a las posibles posturas cirenaicas en el ámbito de la metafísica u ontología es *una parada obligatoria*. Ningún estudio que verse sobre la escuela cirenaica puede considerarse próximo a su terminación sin detenerse en un análisis pormenorizado de la cuestión ontológico-metafísica.

Las posturas epistemológicas que adoptan los pensadores cirenaicos podrían llegar a poner en duda la existencia de todo aquello que sea externo al sujeto que experimenta los *pathḗ*. De esta manera, todo *páthos* puede ser la construcción mental de un sujeto y no tener relación alguna con la realidad externa. De ser así, la filosofía de la escuela de Cirene supondría una prefiguración del escepticismo moderno y su problematización del mundo externo. Justamente lo anterior es lo que sostiene Leo

[150] *Supra,* "*Páthos:* Movimiento, Cuerpo y Percepción", pp. 30-37; *supra,* "*Páthos:* Presentismo, Memoria y Percepción", pp. 38-46.

Groarke: "The only plausible conclusion is that the Cyrenaics question all objects external to our impressions, presenting the problem of the external world in the modern sense"[151]. El pilar fundamental sobre el que se desarrolla la epistemología cirenaica radica en que solo tenemos un acceso evidente a nuestras afecciones (*pathḗ*)[152]. Consideran que el sujeto humano es directamente consciente de sus afecciones, y que son lo único que puede conocer de una manera infalible[153]. Ahora bien, lo que no se clarifica totalmente en las fuentes conservadas es la relación entre los *pathḗ* y los objetos del mundo, si es que existe relación alguna. Groarke encuentra fuentes cuya interpretación podría sugerir que la filosofía adoptada por los cirenaicos duda de una manera fuerte de la existencia del mundo externo: Sexto Empírico en *Adv. Math.*, VI, 53 y VII, 193-195; y Agustín de Hipona, *Contra los académicos*¸ III, 11.26.

> *De ahí que se tenga que establecer que o los pathḗ son fenómenos (*phainómena*), o que lo son los objetos productores del páthos. Y si decimos que los pathḗ son fenómenos, hay que decir que todos los fenómenos son verdaderos y aprehensibles. Pero si sostenemos que son fenómenos los objetos productores del páthos, todos los fenómenos son falsos y todos inaprehensibles. Puesto que el páthos que acaece en nosotros no nos revela nada fuera de sí mismo. Así, si hay que decir la verdad, solo el páthos nos es fenómeno, mientras que el objeto productor del páthos quizá (*tácha*) exista, pero no nos es fenómeno.*[154]

En este caso no es que el objeto externo que provoca el *páthos* no sea evidente, sino que quizá no exista, ya que solo tenemos un conocimiento certero y aprehensible de nuestra afección. Es decir, la primera impresión que nos ofrece este texto es que los cirenaicos cuestionan la existencia del mundo material. Lo que es real para un sujeto humano es el *páthos*, pero aquello que lo produce –por lo general el objeto material– quizá existe, pero no puede ser real para nosotros. Desde esta óptica, el filósofo cirenaico sugiere que lo que produce la afección no es real en tanto que su existencia depende de

---

[151] LEO GROARKE, *Greek Scepticism: Anti-Realist Trends in Ancient Thought*. McGill-Queen's University Press, Montreal, 1990, p. 77. "La única conclusión plausible es que los cirenaicos cuestionan todos los objetos externos a nuestras impresiones, presentando el problema del mundo externo en un sentido moderno" (Traducción propia).

[152] DL, II, 92; SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math*¸ VII, 191; *P.Berol. 9782*, LXV, 30; EUSEBIO DE CESAREA, *Prep. evan.*, XIV, 18.32.

[153] *Supra*, "*Páthos:* Movimiento, Cuerpo y Percepción", pp. 30-37; *supra*, "*Páthos:* Presentismo, Memoria y Percepción", pp. 38-46.

[154] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 193-195. Traducción propia de:
ὅθεν ἤτοι τὰ πάθη φαινόμενα θετέον ἢ τὰ ποιητικὰ τῶν παθῶν. καὶ εἰ μὲν τὰ πάθη φαμὲν εἶναι φαινόμενα, πάντα τὰ φαινόμενα λεκτέον ἀληθῆ καὶ καταληπτά· εἰ δὲ τὰ ποιητικὰ τῶν παθῶν προσαγορεύομεν φαινόμενα, πάντα ἐστὶ τὰ φαινόμενα ψευδῆ καὶ πάντα ἀκατάληπτα. τὸ γὰρ περὶ ἡμᾶς συμβαῖνον πάθος ἑαυτοῦ πλέον οὐδὲν ἡμῖν ἐνδείκνυται. ἔνθεν καὶ (εἰ χρὴ τἀληθὲς λέγειν) μόνον τὸ πάθος ἡμῖν ἐστι φαινόμενον· τὸ δ' ἐκτὸς καὶ τοῦ πάθους ποιητικὸν τάχα μέν ἐστιν ὄν, οὐ φαινόμενον δὲ ἡμῖν.

nuestra aprehensión del mismo y la forma en que lo pensamos. En este caso el mundo sería realmente existente en tanto que nosotros como sujetos lo concebimos.

Ante este fragmento Tsouna se pregunta si es suficiente evidencia para suponer que los cirenaicos cuestionan la existencia del mundo cuando no hay un sujeto que lo perciba. Al incorporar la palabra "*tácha"* –que nosotros hemos traducido por "quizá"–, no se está negando la existencia de aquello que produce la afección de una manera directa. Por ello, puede ser fruto de una concesión dialéctica, algo que también comparte Zilioli[155]. Parece nacer de una generalización: si nos equivocamos una vez al considerar que percibimos un objeto externo, podríamos habernos equivocado todas las veces que hayamos realizado la misma conexión entre afección y objeto.[156]

De hecho, si leemos un poco más arriba en el escrito de Sexto, parece confirmarse la concesión dialéctica cuando el escéptico analiza la epistemología cirenaica:

> *Afirman los cirenaicos que los pathḗ son criterios (kritḗria) y son lo único aprehensible e infalible, mientras que los objetos que producen los pathḗ no son aprehensibles ni infalibles. Así, dicen, que nos emblanquecemos (o blanqueamos) y que nos endulzamos podemos afirmarlo con infalibilidad, certeza y veracidad, pero que el objeto que produce el páthos sea blanco o sea dulce no es posible demostrarlo. Puesto que uno puede ser dispuesto blancamente por algo no-blanco o puede ser endulzado por algo no-dulce.[157]*

El argumento concluye que no podemos aprehender otra cosa que no sea nuestras afecciones. De esta forma, Sexto sostiene que los *pathḗ* son *phainómena*, pero que lo externo que produce la afección no se manifiesta como *phainómena.[158]* Tras traer a colación los ejemplos típicamente escépticos para dudar de los sentidos –la locura humana y estados de percepción alterados como el que es la alucinación[159]–, Sexto realiza la concesión dialéctica en la que sostiene que en esos casos un sujeto podría preguntarse si lo que produce el *páthos* es realmente existente.

Por otro lado, Tsouna considera que el texto no es meramente expositivo y que contiene una interpretación escéptica de las consideraciones cirenaicas. Pues el dudar de

---

[155] UGO ZILIOLI, *The Cyrenaics*. ACUMEN, 2012, p. 80.
[156] VOULA TSOUNA, *The Epistemology of the Cyrenaic School*. Cambridge University Press, 1998, digitally printed version 2007, p. 78.
[157] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 191-192. Traducción propia de:
φασὶν οὖν οἱ Κυρηναϊκοὶ κριτήρια εἶναι τὰ πάθη καὶ μόνα καταλαμβάνεσθαι καὶ ἀδιάψευστα τυγχάνειν, τῶν δὲ πεποιηκότων τὰ πάθη μηδὲν εἶναι καταληπτὸν μηδὲ ἀδιάψευστον. ὅτι μὲν γὰρ λευκαινόμεθα, φασί, καὶ γλυκαζόμεθα, δυνατὸν λέγειν ἀδιαψεύστως καὶ ἀληθῶς καὶ βεβαίως ‹καὶ› ἀνεξελέγκτως· ὅτι δὲ τὸ ἐμποιητικὸν τοῦ πάθους λευκόν ἐστιν ἢ γλυκύ ἐστιν, οὐχ οἷόν τ' ἀποφαίνεσθαι. εἰκὸς γάρ ἐστι καὶ ὑπὸ μὴ λευκοῦ τινα λευκαντικῶς διατεθῆναι καὶ ὑπὸ μὴ γλυκέος γλυκανθῆναι.
[158] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 194.
[159] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 193.

la causa de los *pathḗ* parece una forma de proceder escéptica más que cirenaica[160]. Además, a nosotros nos llama la atención el intercambio que Sexto pretende hacer entre el término *"pathḗ"* y el término *"phainómena"*. El segundo aparece en muy pocos fragmentos textuales que se refieren al pensamiento de la escuela de Cirene. Sin embargo, *"phainómena"* forma parte de la terminología frecuentemente empleada por la corriente de pensamiento escéptica[161], lo que apoya la consideración de que *Adv. Math.*, VII, 193-195 es una elaboración interpretativa por parte del escéptico.

Ahora bien, cabe la posibilidad de que Sexto traiga a colación dichos ejemplos porque los cirenaicos duden, hasta cierto punto, acerca del presupuesto de que las afecciones son generalmente provocadas cuando un sujeto entra en contacto con los objetos que lo rodean. Pero, además, pueden existir otros *pathḗ* similares a las ilusiones y a las alucinaciones en tanto que creaciones de nuestra propia mente independientes de la existencia de algo externo.

> *However, a closer look at M. VII, 192-4 will show that, in fact, they intended to bring out a different point, namely that the pathḗ experienced by normal persons are no more revelatory of the nature of the external objects than the impressions of people suffering from jaundice, ophthalmia or madness.*[162]

El Segundo texto que traemos a colación y que ha sido empleado para argumentar que los cirenaicos dudan de una manera sistemática sobre la existencia del mundo externo al sujeto pertenece a Agustín de Hipona:

> *Esto es lo que yo digo: que un hombre, cuando saborea una cosa, puede certificar con rectitud que sabe por el testimonio de su paladar que es suave o no lo es; no hay sofisma griego que pueda dejarle sin este conocimiento. Pues ¿quién hay tan imprudente que, al tomar yo una golosina muy dulce me diga: "tal vez no saboreas nada; eso es cosa de sueño"? ¿Acaso me resisto a él? Incluso, aquello aún en sueños me produciría deleite. Luego ninguna imagen falsa puede confundir mi certeza sobre este hecho. Y los epicúreos y los cirenaicos, quizá, darían en favor de los sentidos otros muchos argumentos, que no me consta hayan sido rebatidos por los académicos.*[163]

---

[160] *Cfr.* VOULA TSOUNA, *Ibid.*, pp. 54-61 y p. 78.
[161] *Cfr.* IGNACIO PAJÓN LEYRA, *Los supuestos fundamentales del escepticismo antiguo*, Escolar y Mayo, 2013.
[162] VOULA TSOUNA, *Ibid.*, p. 80. "No obstante, una mirada más detenida a *M*. VII, 192-4 mostrará que, de hecho, ellos intentaron resaltar un punto diferente, a saber, que los *pathē* experimentados por las personas normales no son más reveladores de la naturaleza de los objetos externos que las impresiones de personas que sufren ictericia, oftalmía o locura". (Traducción propia).
[163] AGUSTÍN DE HIPONA, *Contra los académicos*, III.11.26. Traducción propia de:
Illud dico, posse hominem cum aliquid gustat, bona fide iurare, se scire palato suo illud suave esse, vel contra, nec ulla calumnia graeca ab ista scientia posse deduci. Quis enim tam impudens sit, qui mihi cum delectatione aliquid ligurienti dicat: Fortasse non gustas, sed hoc somnium est? Numquidnam resisto? Sed me tamen illud in somnis etiam delectaret. Quare illud quod me scire dixi, nulla confundit similitudo falsorum. Et Epicureus, vel Cyrenaici et alia multa fortasse pro sensibus dicant, contra quae nihil dictum esse ab Academicis accepi.

Este texto de Agustín puede tomarse como un precursor del argumento del sueño en la duda metódica presentado por Descartes en *Meditaciones metafísicas*, II.[164] No obstante, esta primera impresión desaparece en cuanto nos paramos a examinar con atención el fragmento. Agustín sostiene que los estados subjetivos proporcionan un conocimiento certero precisamente por su carácter subjetivo. Este pasaje no señala que los cirenaicos duden de la existencia del mundo externo como lo haría Descartes. Más bien, apunta a que las afecciones o estados subjetivos son infalibles si se mantienen en el ámbito de la subjetividad, tal y como lo indican los epicúreos y los cirenaicos.

El último texto en el que parece que los filósofos de la escuela de Cirene dudan de la existencia de los objetos del mundo nos devuelve al texto del pirrónico. En él, Sexto persigue el objetivo de refutar las teorías musicales y las prácticas de los dogmáticos. Dice lo siguiente:

> *Pues los filósofos cirenaicos afirman que solo existen (*hypárchein*) los* pathḗ*, y nada más. Por ello, en tanto que la voz-sonido no es un páthos sino algo capaz de producir el páthos, no se cuenta entre las cosas que existen (*tōn hyparktōn*). Y las escuelas de Demócrito y de Platón, al negar la existencia de todo objeto de la percepción (*aisthētòn*), también niegan la existencia de la voz-sonido, en tanto que la voz-sonido es tomada como un objeto de la percepción (*aisthētòn*).*[165]

En este fragmento el escéptico atribuye a los filósofos cirenaicos la tesis de que solo existen los *pathḗ*, las afecciones. Si es cierto que los cirenaicos mantienen esta postura, la problematización sobre la existencia del mundo externo adquiere un grado de importancia mayor. Tsouna considera que hay una buena razón para dudar de la credibilidad de este testimonio: la información que aporta dicho texto es incongruente con las fuentes que versan sobre la epistemología de la escuela en cuestión, principalmente con lo que Sexto señala en *Adv. Math.*, VII, 191.[166] Mientras que en *Adv. Math.*, VII 191-200 Sexto pretende ilustrar de una manera precisa la doctrina de la escuela de Cirene; en *Adv. Math.,* VI, 52-53 parece que pretende atacar el presupuesto de los profesores de música de que el sonido existe. Así pues, el pirrónico tiene motivos de índole filosófica para atribuir a los cirenaicos la negación de la existencia de la voz-sonido

---

[164] *Cfr.* CLAUDIA MÁRSICO, *Socráticos, Testimonios y fragmentos I: Megáricos y Cirenaicos,* Editorial Losada, 2008, pp. 399-400 nota 182.

[165] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.,* VI, 52-53. Traducción propia de:
οἵ τε γὰρ ἀπὸ τῆς Κυρήνης φιλόσοφοι μόνα φασὶν ὑπάρχειν τὰ πάθη, ἄλλο δὲ οὐδέν· ὅθεν καὶ τὴν φωνὴν μὴ οὖσαν πάθος, ἀλλὰ πάθους ποιητικήν, μὴ γίγνεσθαι τῶν ὑπαρκτῶν. οἵ γέ τοι περὶ τὸν Δημόκριτον καὶ Πλάτωνα πᾶν αἰσθητὸν ἀναιροῦντες συναναιροῦσι καὶ τὴν φωνήν, αἰσθητόν τι δοκοῦσαν πρᾶγμα ὑπάρχειν.

[166] VOULA TSOUNA, *Ibid.*, pp. 80-81.

como objeto de la percepción (*aisthētòn*). Pero lo que termina *minando* totalmente la credibilidad del fragmento radica en la reconstrucción que hace de las posturas de Demócrito y, principalmente, de Platón:

> *It is still disputable how far Democritus intended to go by denying that flavour and colour are 'real'–a denial that must almost certainly cover sound as well. But at least with regard to Plato, we are on save ground: although he does explicitly deny that the sensible world has being and argues that has only becoming, it is a gross oversimplification to say that is not real, as Plutarch pints out (1115d ff.).*[167]

Es cierto que en el material que conservamos ningún miembro de la corriente cirenaica formula posturas completamente claras con respecto a los objetos del mundo. No obstante, al hablar de las causas que producen los *pathḗ*, las fuentes sugieren que los cirenaicos sí consideran que existe una realidad externa al sujeto. Los filósofos cirenaicos dudan de las propiedades que un sujeto pueda atribuir a los objetos, pero no dudan de la existencia de esos mismos objetos. Según el testimonio de Plutarco, los cirenaicos intentan evitar el dotar de atribuciones esenciales a los objetos en las formas de expresión que emplean[168]. Lo que también se puede deducir del *Comentario anónimo al Teeteto de Platón*[169].

Por otro lado, las expresiones que son empleadas para designar las posibles causas de los *pathḗ* siempre son externas al sujeto que los padece: "los objetos externos"[170], "lo que es externo y productor de la afección"[171], "lo que nos mueve"[172], "lo que nos acaece desde fuera"[173], "las cosas externas"[174], etc. En virtud de estos fragmentos es evidente que los cirenaicos consideran que existe un mundo externo al sujeto que percibe. No obstante, lo que no queda del todo claro es la estructura ontológica de este mundo[175]. Los objetos externos son descritos, hasta cierto punto, como una suerte de causa de nuestros

---

[167] VOULA TSOUNA, *Ibid.*, p. 81. "Todavía es discutible hasta dónde pretendía llegar Demócrito al negar que el sabor y el color son 'reales', una negación que casi con certeza debe abarcar también al sonido. Pero al menos con respecto a Platón, estamos en un terreno seguro: aunque él niega explícitamente que el mundo sensible tenga ser y argumenta que solo tiene devenir, es una burda simplificación decir que no es real, como señala Plutarco (1115d. *ff.*)". (Traducción propia).

[168] *Cfr.* PLUTARCO, *Adv. Col.*, 1120e-f. *Infra.* Para un mayor detalle en la forma de expresión cirenaica: *Infra*, "La expresión lingüística de la afección", pp. 65-76.

[169] *Cfr. P.Berol. 9782,* 65. 33-39. Este papiro se vuelve a traer a colación un poco más adelante en esta sección.

[170] SEXTO EMPÍRICO, *HP.*, I, 215: τὰ ἐκτὸς ὑποκείμενα.

[171] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 194: τὸ ἐκτὸς καὶ τοῦ πάθους ποιητικόν.

[172] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 193: τὸ κινοῦν.

[173] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 197: τὸ ἔξωθεν προσπῖπτον.

[174] *P. Berol*. 9782, LXV, 31-32: τὰ ἔξωθεν; Plutarco, *Adv. Col.*, 1120e: τὰ ἐκτός.

[175] *Cfr.* MYLES BURNYEAT. "Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed". *Philosophical Review*, nº 90 (1), 1982, p 32.

pathḗ[176]. Sin embargo, en ningún punto del material conservado se encuentra algo así como una teoría de la causalidad cirenaica de una manera desarrollada y detallada.

Cabe la posibilidad de que los objetos del mundo mantengan diferencias materiales entre sí y que el sujeto humano no cuente con las facultades necesarias para conocer las propiedades de dichos objetos de una manera evidente. Dicho de otra forma, el ser humano no es capaz de aprehender la *phýsis* –los atributos esenciales– de los objetos del mismo modo que sí es capaz de conocer sus propios *pathḗ* en la interacción con el mundo que le rodea. Esta postura es, en última instancia, la que Voula Tsouna sugiere como la más acertada en su investigación[177].

Ahora bien, al no clarificar detalladamente cómo son los objetos del mundo, los cirenaicos pueden estar refiriéndose a ellos como un sustrato de materia indiferenciada que adquiere determinada forma en la interacción con el sujeto perceptor. Es decir, podrían estar postulando un indeterminismo ontológico: existe una realidad extramental independiente del sujeto, pero no posee ninguna cualidad ontológica por sí misma fuera de la indeterminación. Ugo Zilioli considera que la filosofía cirenaica es compatible con una ontología indeterminista, colocándola en la misma línea de pensamiento ontológico en la que se ubican Demócrito, Protágoras y que más adelante puede ser asociada con Pirrón de Elis[178]. En estos cauces, señala que existe otra lectura posible de *Adv. Math.*, VI, 52-53:

> *An alternative Reading of Sextus' passage is available. Sextus' passage about sound ends by relating the view of the Cyrenaics to that of Democritus and Plato: according to Sextus, all these philosophers denied the existence of sensory objects. How are we to interpret the non-existence of sensory objects in Cyrenaic philosophy? Once the idealist interpretation is ruled out, as I have just done what, opinion will be left for us to interpret the denial of the existence of sensory objects the Cyrenaics appear to have endorsed? My answer here is that denial points towards indeterminacy and that the Cyrenaics are best understood not as idealist but as philosophers committed to indeterminacy.*[179]

---

[176] *Cfr.* SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 191, 193, 194, 197 y 198; PLUTARCO, *Adv. Col.*, 1120e-f; EUSEBIO DE CESAREA, *Prep. Evan.*, XIV, 19, I.

[177] VOULA TSOUNA, *Ibid.*, pp. 75-88.

[178] UGO ZILIOLI, *Ibid.*, p. 76. *Cf.* RICHARD BETT, *Pyrrho, his Antecedents, and his Legacy*. Oxford University Press, 2000, pp. 14-62 y 114-122.

[179] UGO ZILIOLI, *Ibid.*, p. 83. "Hay una lectura alternativa disponible del pasaje de Sexto. El pasaje de Sexto sobre el sonido termina relacionando la visión de los cirenaicos con la de Demócrito y Platón: de acuerdo con Sexto, todos estos filósofos negaban la existencia de objetos sensoriales. ¿Cómo debemos interpretar la no-existencia de objetos sensoriales en la filosofía cirenaica? Una vez descartada la interpretación idealista, como acabo de hacer, ¿qué opinión nos quedará para interpretar la negación de la existencia de objetos sensoriales que los cirenaicos parecen haber respaldado? Mi respuesta aquí es que la negación apunta hacia la indeterminación y que los cirenaicos se entienden mejor no como idealistas sino como filósofos comprometidos con la indeterminación". (Traducción propia).

La postura de que los objetos sensibles no existen puede argumentarse desde dos ángulos distintos: a) los objetos dependen de los sujetos para que existan, lo cual no parece ser el caso dentro del pensamiento cirenaico; y, b) no existen objetos con determinaciones sensibles, sino que existe una masa de materia informe. Desde este segundo punto de vista, la masa de materia informe existe con independencia de cualquier sujeto perceptor. Pero, en sentido estricto, no existen los objetos del mundo claramente diferenciados entre sí. Básicamente, el mundo existe con independencia de que este sea o no percibido por el sujeto, pero no lo hace en la forma de objetos con propiedades claramente diferenciadas, sino como masa indeterminada.

Cabe objetar que, si los cirenaicos sostienen que los objetos del mundo son algo indeterminado, están postulando algo acerca de la naturaleza de los mismos. Así, entran en contradicción con su postura de que solo se pueden aprehender los *pathḗ* que experimenta un sujeto y que los objetos del mundo tienen una naturaleza inaprehensible[180]. Zilioli responde a esta objeción señalando que el indeterminismo ontológico radica en una afirmación muy particular acerca de la naturaleza de las cosas. Una postura que no es comparable con sostener que los objetos cuentan con propiedades determinadas:

> *Indeterminacy is a very special case of determinacy in so far as indeterminacy is a case of in-determinacy. So to hold that things are indeterminate is a very special claim about things. This claim cannot be legitimately interpreted as a standard philosophical statement about the essence of objects in the world such as "Things are always determinately coloured and of certain shape".*[181]

Se trata de un terreno complicado en el que Protágoras y el escepticismo antiguo también se mueven. Platón reprocha a Protágoras el status epistemológico de su relativismo: ¿es una verdad absoluta el relativismo de la verdad? Zilioli sostiene que Protágoras puede hacer referencia a un status epistemológico especial para proclamar que la verdad es relativa.[182] Zilioli no ve ningún inconveniente en que los cirenaicos consideren que solo tenemos conocimiento de nuestras afecciones y que los objetos sean de naturaleza indeterminada, siempre y cuando se clarifique que el indeterminismo es una

---

[180] SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 215.

[181] UGO ZILIOLI, *Ibid.*, p. 84. "La indeterminación es un caso muy especial de determinación en la medida en que la indeterminación es un caso de in-determinación. Así, proclamar que las cosas son indeterminadas es una afirmación muy especial sobre las cosas. Esta afirmación no puede interpretarse legítimamente como una afirmación filosófica estándar sobre la esencia de los objetos en el mundo, como 'Las cosas siempre están determinadas de color y de cierta forma'". (Traducción propia).

[182] *Cfr.* UGO ZILIOLI, *Protagoras and the Challenge of Relativism: Plato´s Subtlest Enemy*. Aldershot: Ashgate, 2007.

afirmación muy particular acerca de la naturaleza de las cosas. Es la postulación de un caso paradójico de determinación como in-determinación. De esta manera, los cirenaicos pueden afirmar que solo tenemos un conocimiento evidente de nuestros *pathḗ* en tanto que no podemos saber qué determinación tienen los objetos. Por ello, las fuentes reportan que los cirenaicos sostienen que no se puede conocer la naturaleza de las cosas. No es que el ser humano no cuente con las capacidades epistemológicas para conocer los objetos, sino que, en última instancia, los objetos no poseen atributos esenciales determinados.

Siguiendo el pasaje de Sexto[183], el pensamiento cirenaico niega la existencia del objeto sensible, más concretamente del objeto de la percepción (*aisthētòn*). El mismo término es empleado por Platón en los pasajes en los que se refiere a los filósofos *kompsóteroi* –traducible por agudos o sutiles– en el *Teeteto*[184]. Y, en virtud de la argumentación de Zilioli de que estos filósofos son, realmente, los filósofos cirenaicos[185], debemos detenernos en el análisis de este diálogo platónico. En él, el *aisthētòn* es uno de los elementos que intervienen en el proceso de percepción que ahí es descrito. Cuando en el diálogo Sócrates expone las bases de la teoría de la percepción endorsada por los *kompsóteroi*, señala:

> *Su principio del que dependen todas las cosas de las que acabábamos de hablar es que todo es movimiento y que no hay nada más que esto, y que hay dos tipos de movimiento, cada uno de ellos infinito en manifestaciones. y de estos tipos uno tiene potencia activa (*poieîn*), y el otro la de recibir la acción (*páschein*). De la unión y fricción de estos dos se generan unos productos infinitos en número, pero siempre gemelos: lo percibido (*aisthētòn*) y la percepción (*aísthēsis*), que siempre coincide y nace con lo percibido (*aistētioû*).*[186]

La percepción es descrita como un proceso causal entre el sujeto percipiente y el objeto percibido, objeto que depende de la percepción del sujeto. Dicho de otra manera, la existencia del *aisthētón* depende, en cierto modo, de ser percibido por alguien. No obstante, la propia percepción es, a su vez, dependiente de la existencia del objeto que es percibido. De aquí, que el Sócrates de Platón señale que la percepción siempre nace de lo percibido. A continuación, añade que, entonces, no habría que hablar de "hombre" para designar al sujeto perceptor, ni hablar de "piedra" para referirse al objeto de la

---

[183] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VI, 52-53.
[184] PLATÓN, *Theaet.*, 156a3-160c.
[185] *Cfr*. UGO ZILIOLI, *The Cyrenaics*, ACUMEN, 2012, pp. 47-71.
[186] PLATÓN, *Theaet.*, 156a5-156b2. Traducción propia de:
ἀρχὴ δέ, ἐξ ἧς καὶ ἃ νυνδὴ ἐλέγομεν πάντα ἤρτηται, ἥδε αὐτῶν, ὡς τὸ πᾶν κίνησις ἦν καὶ ἄλλο παρὰ τοῦτο οὐδέν, τῆς δὲ κινήσεως δύο εἴδη, πλήθει μὲν ἄπειρον ἑκάτερον, δύναμιν δὲ τὸ μὲν ποιεῖν ἔχον, τὸ δὲ πάσχειν. ἐκ δὲ τῆς τούτων ὁμιλίας τε καὶ τρίψεως πρὸς ἄλληλα γίγνεται ἔκγονα πλήθει μὲν ἄπειρα, δίδυμα δέ, τὸ μὲν αἰσθητόν, τὸ δὲ αἴσθησις, ἀεὶ συνεκπίπτουσα καὶ γεννωμένη μετὰ τοῦ αἰσθητοῦ.

percepción[187]. La correlación del acto de percepción y la falta de una unidad ontológica son evidenciadas en la siguiente reflexión de Sócrates:

> *Entonces el resultado es, pienso yo, que nosotros somos o llegamos a ser, el caso que sea, unos en relación con otros, puesto que estamos unidos por la necesidad de nuestro ser, pero a nada más, ni siquiera a nosotros mismos. Nos queda, pues, esta unión de uno a otro. De tal forma que, si uno es algo debe decir que es para algo, o con relación a algo; y pasa lo mismo si dice que se vuele. Pero que algo es no puede decirlo, esto no lo puede sostener ni aceptar, aunque otro lo haga, este es el razonamiento que hemos seguido hasta aquí.*[188]

Aquí, los objetos y los individuos podrían no ser elementos unitarios, pues su existencia parece depender de un encuentro causal. Según la aproximación de Zilioli, los objetos sensibles no existen de una manera diferenciada, pero tampoco lo hacen los sujetos. Los dos polos del acto de percepción deben entenderse como agregados de partes cambiantes en el tiempo. De esta forma, lo que subyace en esta descripción del proceso de percepción es una ontología indeterminista.[189] No obstante, no queda claro a quién se está refiriendo Platón cuando habla de los filósofos *kompsóteroi*, por lo que este texto no puede emplearse como una evidencia clara de que la escuela de Cirene se compromete con una ontología indeterminista.

Por otro lado, el comentador anónimo del *Teeteto*, aunque esté haciendo referencia a otro punto en el que no se está tratando a los filósofos *kompsóteroi*, también aporta evidencias que sugieren que los filósofos cirenaicos mantienen un indeterminismo ontológico:

> *Algo es lo agente (*tò poiesan*), y otra cosa es lo paciente (*tò páschon*). Pero si las personas padecen afecciones contrarias ante la misma cosa, entonces, coincidirán en que la propiedad del agente no está definida (*mè eĩnas horisménēn tèn toũ poiẽsantos idiótēta*); de estarlo, la misma cosa no produciría afecciones diferentes al mismo tiempo. Por ello, los cirenaicos dicen que solo las afecciones son aprehensibles. Dicen: aprehendo que estoy siendo quemado, pero que el fuego sea tal que queme resulta incierto. Si así fuera, todas las cosas serían quemadas por él.*[190]

---

[187] PLATÓN, *Theaet.*, 157c1-3.

[188] PLATÓN, *Theaet.*, 160b5-c. Traducción propia de:
λείπεται δὴ οἶμαι ἡμῖν ἀλλήλοις, εἴτ᾽ ἐσμέν, εἶναι, εἴτε γιγνόμεθα, γίγνεσθαι, ἐπείπερ ἡμῶν ἡ ἀνάγκη τὴν οὐσίαν συνδεῖ μέν, συνδεῖ δὲ οὐδενὶ τῶν ἄλλων οὐδ᾽ αὖ ἡμῖν αὐτοῖς. ἀλλήλοις δὴ λείπεται συνδεδέσθαι. ὥστε εἴτε τις εἶναί τι ὀνομάζει, τινὶ εἶναι ἢ τινὸς ἢ πρός τι ῥητέον αὐτῷ, εἴτε γίγνεσθαι: αὐτὸ δὲ ἐφ᾽ αὑτοῦ τι ἢ ὂν ἢ γιγνόμενον οὔτε αὐτῷ λεκτέον οὔτ᾽ ἄλλου λέγοντος ἀποδεκτέον, ὡς ὁ λόγος ὃν διεληλύθαμεν σημαίνει.

[189] *Cfr* UGO ZILIOLI, *Ibid.*, pp. 89-90.

[190] *P. Berol* 9782, Col. LXV, 19-35. Traducción propia de:
[ἔ]στιν τι τὸ ποι - — ᾖσ[αν, ἔσ]τιν τι τὸ πά[σ]χον· ᾗ δὲ ὑπεναντί[α ὐ]π[ὸ τοῦ] αὐτοῦ πάσ[χ]ουσιν, [ὁ]μολογήσου[σ]ι μὴ εἶναι ὡρισμένην τὴν τοῦ ποιήσαντος ἰδιότητα· οὐκ ἂν γὰρ τὸ αὐτὸ ἐν τῶι αὐτῶι χρόνωι διάφορα [ε]ἰεργάζετο πάθη. ὅθεν οἱ Κυρηναϊκοὶ μόνα τὰ πάθη φασὶν καταληπτά, τὰ δὲ ἔξωθεν

El comentador señala que el que distintos sujetos sean afectados de formas distintas por un mismo objeto implica que sus propiedades no estén definidas. El fuego, por ejemplo, no tiene una estructura ontológicamente definida porque quema a unos sujetos –entendiendo sujeto como aquello que recibe una afección– y a otros no. Es ontológicamente neutral, no posee cualidades propias. Teniendo en cuenta lo anterior, las consideraciones epistemológicas de la escuela de Cirene acerca del conocimiento exclusivo de los *pathḗ* se sustentan sobre la base de la indeterminación ontológica.[191]

Existe otro texto que no alude de una manera directa a los filósofos cirenaicos, pero que Tsouna considera que se refiere a ellos[192]. El autor del texto ha sido identificado como Filodemo de Gadara y se conserva en un papiro de la Villa de Herculano[193]. Ahora podemos acceder a él mediante la edición preparada por Giovanni Indelli y Voula Tsouna en 1995[194]. Probablemente, Filodemo escribe este papiro en la primera mitad del siglo I a.C, cuando la escuela de Cirene ha desaparecido, por lo menos, hace un siglo. Filodemo puede estar capacitado para comprender el desarrollo y la evolución del pensamiento cirenaico en tanto que se trata del rival directo de la filosofía epicúrea que él propugna. El escrito parece enfocarse en una crítica y un rechazo de aquellos sistemas filosóficos que, de acuerdo con las consideraciones del autor, no optan por actuar conforme a cálculos que empleen criterios racionales. Filodemo señala un cuerpo doctrinal que Tsouna[195] y Zilioli[196] identifican con el pensamiento cirenaico:

> *Otras personas, habiendo elegido los* pathḗ *del alma como los fines y sin requerir de juicio adicional sustentado en otros criterios, otorgan a todo el mundo una autoridad incuestionable para encontrar el placer en cualquier cosa que quieran y hacer cualquier cosa que contribuya a alcanzarlo.*[197]

ἀκατάληπτα. ὅτι μὲν γὰρ καίο⟦ι⟧μαι, φασίν, καταλαμβάνω, ὅτι δὲ τὸ πῦρ ἐστιν καυστικόν, ἄδηλον· εἰ γὰρ ἦν τοιοῦτο, πάντα ἂν ἐκαίετο ὑ-((diple)) π' αὐτοῦ.

[191] *Cfr.* UGO ZILIOLI, *Ibid.*, p. 91.

[192] VOULA TSOUNA, *ibid*, pp. 146-147, prestar atención a la nota 6.

[193] *P.Herc. 1251*, 23 columnas.

[194] PHILODEMUS OF GADARA, *On choices and Avoidances*. Edited with Translations and Commentary by Giovanni Indelli and Voula Tsouna-McKirahan. Bibliopolis, 1995.

[195] VOULA TSOUNA, *Ibid.*, pp. 146-147.

[196] UGO ZILIOLI, *Ibid.*, p. 92-94.

[197] FILODEMO DE GADARA, *De Elec.*, III, 6-14. Traducción propia de:
τινὲς | δὲ τέ[λ]η τὰ πάθη τῆς ψυ|χῆς ἐχθέμενοι καὶ μὴ προσ|δεόμενα τῆς ἐπ᾽ ἄλλων κρίσε|ως, πᾶσιν ἐξουσίαν ἀνυπεύ|θυνον ἔδοσαν ἐφ᾽ ὅτῳ ποτὲ | βούλονται λέγειν χαίρειν καὶ | τὰ πρὸς τοῦτο συντείνοντα | _πράττειν.

Los *pathḗ* como criterio práctico son la base sobre la que se desarrolla el comportamiento cirenaico[198]. Además, se insiste en que los *pathḗ* son la única fuente de algo así como un conocimiento, lo cual se vincula, a su vez, con los fundamentos epistemológicos de la escuela de Cirene[199]. Puesto que el *páthos* no es un conocimiento o criterio inamovible, Filodemo de Gadara encuentra problemático dicho proceder en el ámbito práctico al no sustentarse en una verdad en sentido estricto. Tsouna y Zilioli identifican al grupo que Filodemo sostiene que critica los criterios de acción epicúreos en tanto que nociones vacías debido a la manifiesta indeterminación de las cosas con la escuela de Cirene. Zilioli coloca este fragmento del *P.Herc. 1251* junto con el *Comentario anónimo al Teeteto de Platón* como los dos textos que explicitan un indeterminismo ontológico en la filosofía cirenaica.

Además, considera que pese a que el ejemplo del epicúreo se refiera al ámbito ético, no hay motivos para restringirlo exclusivamente a dicho ámbito: los cirenaicos encuentran el conocimiento en los *pathḗ*, los cuales no pueden ser sacados del contexto de la subjetividad por medio del razonamiento. De esta forma, las afecciones son tomadas como criterio de acción, posibilitando y autorizando –incorrectamente según la óptica de Filodemo– a todo sujeto a buscar el placer en aquello que considere placentero. Lo cual se ve fundamentado sobre la manifiesta indeterminación de los objetos del mundo.[200]

La complicación de la argumentación de Zilioli con respecto al texto de Filodemo radica en dos aspectos. 1º Pese a que ciertos rasgos descritos en las columnas II y III permiten una identificación con el pensamiento cirenaico, en rigor, no se hace explícito que se esté refiriendo a él. Y, 2º tal vez más importante, Filodemo parece estar refiriéndose a distintos grupos doctrinales: a) aquellos que niegan el conocimiento y señalan que, si no existe un criterio inmediato presente, el sujeto no debe tomar decisiones de manera inmediata. b) Otros que toman los *pathḗ* como criterios de acción y consideran que no es necesario ir más allá de los mismos para elaborar su actuar. Así, autorizan a cualquier sujeto para perseguir el placer de la manera que quiera. Lo cual se corresponde con una explicación simplista de la práctica cirenaica. c) Un tercer grupo que critica los criterios

[198] *Infra,* "El Hedonismo de los Primeros Cirenaicos", pp. 175-199; "El Hedonismo Aniceriano", pp. 200-224; "El Hedonismo Pesimista de Hegesias", pp. 225-244; "La Moral de la Alegría de Teodoro el Ateo", pp. 245-269.
[199] *Supra,* "*Páthos:* Movimiento, Cuerpo y Percepción", pp. 30-37; *supra,* "*Páthos:* Presentismo, Memoria y Percepción", pp. 38-46.
[200] *Cfr.* UGO ZILIOLI, *Ibid.,* p. 94.

prácticos epicúreos señalando que son nociones vacías y carentes de sentido en tanto que las cosas son manifiestamente indeterminadas.

Filodemo está agrupando estos tres esquemas doctrinales en tanto que considera que su aproximación al ámbito de la acción humana no es racional. Pero el texto parece hacer referencia a ellas de una manera claramente diferenciada entre sí y no como siendo un único cuerpo doctrinal. Por lo tanto, en caso de que se consiga demostrar que se está hablando exclusivamente de la escuela de Cirene, tendríamos que hablar de vertientes claramente diferenciadas dentro de la misma. Cosa que es posible desde el ángulo del pensamiento práctico de la escuela: el hedonismo de los primeros cirenaicos, el hedonismo de Aníceris, la polarización teodoriana que sustituye el placer y el dolor por la dicotomía entre alegría y pena o el pesimismo de Hegesias. El tercer grupo identificado por Filodemo resulta incompatible con Teodoro "el ateo" puesto que la misma crítica puede ser aplicada a su doctrina, pero, curiosamente, es quien defiende un indeterminismo ontológico en su pensamiento[201]. En cambio, la indiferencia sobre la que se apoya el pesimismo de Hegesias puede encajar con este tercer grupo, el problema subyace en que una confirmación sobre la postura ontológica adoptada por "el aconsejador de la muerte" resulta, en este momento, imposible.[202]

En cuanto a textos conservados y accesibles que pueden sugerir de una manera clara que la escuela de Cirene asume un indeterminismo ontológico se refiere, nos queda el epítome de Colotes de Lámpsaco transmitido por Plutarco en su *Contra Colotes*:

> *En su lugar, distanciándose ellos mismos de los objetos externos, se encierran a sí mismos en sus afecciones como si estuvieran en un asedio (*en poliorkíai*). Así, adoptan la expresión "aparece" pero se niegan a decir que "es" en lo que respecta a los objetos externos. Por ello, dice Colotes, los cirenaicos no pueden ni vivir ni enfrentarse a las cosas. Además, burlándose de ellos dice: "estos hombres no dicen que un hombre o un caballo o un muro son, sino que ellos mismos están siendo amurados (*toichousthai*) o acaballados (*hippousthai*) u hombrados (*anthropousthai*)". Primero, está usando las expresiones maliciosamente, como lo haría un denunciante profesional.*[203]

Colotes de Lámpsaco es un epicúreo cuyo desarrollo filosófico se ve envuelto en la polémica con otras escuelas a finales del siglo IV y principios del siglo III a.C. Su obra

---

[201] PLUTARCO, *Mor*., 1075a. *Infra*, "La Moral de la Alegría de Teodoro el Ateo", pp. 245-269.
[202] *Infra*, "El Hedonismo Pesimista de Hegesias", pp. 225-244.
[203] PLUTARCO, *Adv. Col.*, 1120 b-d. Traducción propia de:
ἀλλ᾽ ὥσπερ ἐν πολιορκίᾳ τῶν ἐκτὸς ἀποστάντες, εἰς τὰ πάθη κατέκλεισαν αὑτούς, τὸ φαίνεται '' τιθέμενοι τὸ δ᾽ ‘ἐστὶ μηκέτι προσαποφαινόμενοι περὶ τῶν ἐκτός. διό φησιν αὐτοὺς ὁ Κωλώτης μὴ δύνασθαι ζῆν μηδὲ χρῆσθαι τοῖς πράγμασιν εἶτα κωμῳδῶν ‘οὗτοί φησὶν ‘ἄνθρωπον εἶναι καὶ ἵππον καὶ τοῖχον οὐ λέγουσιν, αὐτοὺς δὲ τοιχοῦσθαι καὶ ἱπποῦσθαι καὶ ἀνθρωποῦσθαί πρῶτον αὐτοῖς, ὥσπερ οἱ συκοφάνται, κακούργως χρώμενος τοῖς ὀνόμασιν..

más famosa es titulada *Que es imposible vivir de acuerdo con las doctrinas de otros filósofos*. Plutarco señala que Colotes está siendo impreciso en la transmisión de la filosofía cirenaica de manera intencionada[204], por lo que Tsouna desacredita a Colotes y sostiene que los cirenaicos adoptan la postura ontológica de un mundo de objetos indeterminados incognoscibles[205]. En cambio, Zilioli se inclina hacia el indeterminismo ontológico señalando que no debemos enfocar nuestra atención en las intenciones maliciosas que puede tener Colotes, sino que es posible que haya detectado una inconsistencia dentro del pensamiento cirenaico[206]. De hecho, el propio Plutarco parece reconocerlo:

> *Desde luego, estas consecuencias, entre otras, se derivan de las enseñanzas de estos hombres. Sin embargo, debería haber presentado la doctrina como la enseñan. Porque, dicen, estamos siendo endulzados (*glykaínesthai*) y amargados (*pikraínesthai*) y enfriados (*psýchesthai*) y calentados (*thermaínesthai*) e iluminados (*phōtízesthai*) y oscurecidos (*skotízesthai*), cada uno de estos* pathḗ *tiene en sí mismo su propia evidencia que es intrínseca e inseparable de él. Pero si la miel es dulce o el joven brote del olivo amargo o el granizo frío o el vino puro cálido o el sol luminoso o el aire de la noche oscuro, es discutido por muchos, animales salvajes, animales domesticados y humanos por igual. Porque a algunos les disgusta la miel y a otros les gustan los brotes de olivo, o se queman con el granizo y se enfrían con el vino, o se quedan ciegos a la luz del sol y ven bien por la noche.*[207]

Los neologismos cirenaicos –como "blanquearse" o "emblanquecerse" (*leukaínometha*) y "endulzarse" (*glykainesthai*)– hacen una referencia exclusiva a las cualidades secundarias de los objetos percibidos[208]. En ningún caso hacen una referencia directa al objeto por sí mismo, lo que Colotes toma como objetivo de su crítica. Zilioli interpreta lo anterior de la siguiente forma: para evitar cualquier referencia al objeto en un mundo de materia indeterminada, los cirenaicos solo emplean referencias a cualidades secundarias. Lo cual encaja con lo que Aristóteles señala en el libro Γ de la *Metafísica*. "El estagirita" argumenta que los únicos que pueden negar el principio de no-

---

[204] PLUTARCO, *Adv. Col.*, 1120d-f.
[205] *Cfr.* VOULA TSOUNA, *Ibid.*, pp. 82-83.
[206] *Cfr.* UGO ZILIOLI, *Ibid.*, pp. 94-97. Se puede encontrar una interpretación similar en ELENI KECHAIGA, *Plutarch against Colotes: A Lesson in History of Philosophy*. Oxford university Press, 2011, pp. 257-261.
[207] PLUTARCO, *Adv. Col*, 1120d-f. Traducción propia de:
ἔπεται μὲν γὰρ ἀμέλει καὶ ταῦτα τοῖς ἀνδράσιν ἔδει δέ, ὡς ἐκεῖνοι διδάσκουσι, δηλοῦν τὸ γιγνόμενον γλυκαίνεσθαι γὰρ λέγουσι καὶ πικραίνεσθαι καὶ ψύχεσθαι καὶ θερμαίνεσθαι καὶ φωτίζεσθαι καὶ σκοτίζεσθαι, τῶν παθῶν τούτων ἑκάστου τὴν ἐνέργειαν οἰκείαν ἐν αὑτῷ καὶ ἀπερίσπαστον ἔχοντος: εἰ δὲ γλυκὺ τὸ μέλι καὶ πικρὸς ὁ θαλλὸς καὶ ψυχρὰ ἡ χάλαζα καὶ θερμὸς ὁ ἄκρατος καὶ σκοτεινὸς ὁ τῆς νυκτὸς ἀήρ, ὑπὸ πολλῶν ἀντιμαρτυρεῖσθαι, καὶ θηρίων καὶ πραγμάτων καὶ ἀνθρώπων, τῶν μὲν δυσχεραινόντων τὸ μέλι, τῶν δὲ προσιεμένων τὴν θαλλίαν καὶ ἀποκαομένων ὑπὸ τῆς χαλάζης καὶ καταψυχομένων ὑπ᾽ οἴνου καὶ πρὸς ἥλιον ἀμβλυωττόντων καὶ νύκτωρ βλεπόντων.
[208] *Infra,* "La expresión lingüística de la afección", pp. 65-76.

contradicción de una manera coherente son aquellos que defienden la indeterminación ontológica[209]. De esta manera, el indeterminista ontológico se deshace de las nociones de esencia y de entidad, diciendo que todo es por accidente:

> *En general, los que dicen tal [negadores del principio de no-contradicción] eliminan la entidad, es decir, la esencia. Necesariamente, en efecto, han de afirmar que todas las cosas suceden accidentalmente, y que no existe aquello precisamente en que consiste ser-hombre o ser-animal. Pues si es algo aquello precisamente en que consiste ser-hombre, no será, desde luego, ni aquello en que consiste ser-no-hombre ni aquello en que consiste no-ser-hombre (en realidad, éstas son negaciones suyas. Uno solo era, en efecto, su significado y éste era la entidad de algo. Ahora bien, significar la entidad ‹de una cosa› es ‹significar› que el ser de tal cosa no es algo distinto. Pero si, para tal cosa, aquello precisamente en que consiste ser-hombre fuera o bien aquello precisamente en que consiste ser-no-hombre, entonces el ser ‹de tal cosa›, sería algo distinto: por consiguiente, necesariamente afirman que de ninguna cosa hay un enunciado tal, sino que todo es accidentalmente. En efecto, la entidad y el accidente se distinguen en esto: lo blanco es algo que sucede accidentalmente al hombre porque éste es, ciertamente, blanco, pero no es lo que lo blanco es en sí mismo. Ahora bien, si todas las cosas se dicen accidentalmente, no existirá el universal primero, y si el accidente significa siempre el predicado de cierto sujeto, necesariamente se va a un proceso al infinito.*[210]

Trayendo a colación este pasaje de la *Metafísica*, Zilioli sostiene que se puede interpretar la crítica del epicúreo de Lámpsaco como una llamada de atención para los filósofos cirenaicos. Para que la escuela de Cirene exprese sus posturas de una manera clara, tiene que emplear, además, neologismos con una referencia al objeto del tipo de "se amuran" (*toichusthai*) o de "se hombruran" (*anthrōpousthai*). Consecuentemente, los cirenaicos expresarían su indeterminismo ontológico de forma clara y sin limitarlo, absurdamente, a las cualidades secundarias.[211]

El *Teeteto* de Platón y la *Metafísica* de Aristóteles evidencian que el indeterminismo ontológico es una postura filosófica reconocida en el momento en el que estos filósofos desarrollan su pensamiento. Particularmente, Aristóteles sugiere que la posición que subyace en los filósofos negadores del principio de no-contradicción es la del indeterminismo de las cosas. Lo que, prácticamente, convierte a todo este conglomerado de pensadores en sus adversarios teóricos directos.

No obstante, antes de asegurar que el grupo cirenaico es un defensor concienciado de la indeterminación ontológica, debemos preguntarnos lo siguiente: si los filósofos de Cirene conocen la crítica de Colotes y las posturas aristotélicas concernientes a la

---

[209] ARISTÓTELES, *Met.*, 1007b 25-30.
[210] ARISTÓTELES, *Met.*, 1007a21-b1. En ARISTÓTELES, *Metafísica*. Introducción y traducción de Tomás Calvo Martínez, Editorial Gredos, Madrid, 2013 (3ª edición), pp. 183-184.
[211] *Cfr*. UGO ZILIOLI, *The Cyrenaics*, ACUMEN, 2012, p. 98.

coherencia interna de los negadores del principio de no-contradicción, ¿por qué no amplían el alcance de sus neologismos a los objetos como señala Plutarco? ¿Es posible que no abracen el indeterminismo pero que desde fuera del ámbito de la escuela lo parezca? En rigor, el único texto que señala de una manera explícita que la escuela de Cirene sostiene un indeterminismo ontológico es el *Comentario anónimo al Teeteto de Platón*, y, tal vez, el de Sexto Empírico cuando señala que niegan la existencia de la voz-sonido[212]. Ya hemos señalado que Tsouna plantea serios motivos para dudar del pasaje del escéptico[213]. Nos queda el comentario anónimo en el que se dice que los cirenaicos coinciden con que las propiedades de aquello que producen los *pathḗ* no están definidas[214].

Consideramos que Zilioli acierta en que la escuela de Cirene mantiene una gran proximidad con el indeterminismo ontológico de tradición griega. Es más, posiblemente, si se demuestra que los filósofos cirenaicos construyen un pensamiento ontológico todo apunta a que este se movería dentro del ámbito de la indeterminación. Ahora bien, esta posibilidad tiene una muy difícil confirmación en tanto que no se conserva –por lo menos de manera accesible hasta la fecha– un texto de autoría directamente cirenaica[215]. Además, debemos tener en cuenta el factor que está señalando Plutarco[216]: ante las críticas de Colotes, la escuela de Cirene decide no introducir neologismos que hagan una referencia directa a la indeterminación del objeto. Lo cual puede interpretarse como una decisión coherente con el proceder de decir que las cosas "parecen" en lugar de "son" –proceder igual o muy próximo al del escepticismo–, y la afirmación cirenaica acerca de la no-aprehensión de la naturaleza de los objetos[217].

Es posible rastrear el indeterminismo ontológico en un gran número de filósofos presocráticos, pero los escritos de Platón y de Aristóteles evidencian que existen filósofos que les son coetáneos que también se adhieren a estas posiciones. Pirrón de Elis es el ejemplo más aceptado a este respecto. Ante la pregunta por la naturaleza de los objetos, Pirrón responde que los objetos son indiferentes, inestables e indeterminados[218]. Como

[212] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VI, 52-53.
[213] *Supra,* "*Páthos*: Presentismo, Memoria y Percepción", pp. 38-46; *y cfr.* VOULA TSOUNA, *Ibid.* pp. 80-81.
[214] *P. Berol. 9782,* col. LXV, 19-37.
[215] *Supra,* "Las Fuentes Principales", pp. 13-16.
[216] PLUTARCO, *Adv. Col.*, 1120 c-f.
[217] SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 215.
[218] EUSEBIO DE CESAREA, *Prep. Evan.*, XIV, 18, 2-3.

consecuencia, Richard Bett desarrolla una interpretación de Pirrón desde el ángulo de la indeterminación ontológica. Lo cual separa a Pirrón de un escéptico pirrónico como Sexto que mantiene en suspenso el juicio respecto de la naturaleza de los objetos.[219] Según U. Zilioli, existe una tradición indeterminista que agrupa a Anaxágoras, Demócrito, Protágoras y Gorgias[220]. Platón y Aristóteles son testigos del calado de las posturas indeterministas en la época en la cual construyen sus sistemas filosóficos. Y, a finales del S. IV a.C Pirrón de Elis parece desarrollar su pensamiento sobre la base fundamental de la indeterminación ontológica. Ante esta panorámica, Zilioli se pregunta y se responde a sí mismo lo siguiente:

> *What happened in-between? Is there any room for arguing that the Cyrenaics, often grouped by ancient authors and modern scholarship with Protagoras and Pyrrho, may have shared with the latter thinkers the metaphysical view that things are indeterminate? The interpretation of the textual evidence I have provided at length in this chapter allows one to answer yes to this question. On the other hand, the philosophical context I have just sketched makes it clear that the interest for indeterminacy the Cyrenaics showed is not a peculiar episode in the history of Greek thought, but it is deeply rooted in a lively metaphysical tradition of classical antiquity.*[221]

Nuestro análisis no puede comprometerse en su totalidad con la aproximación de Zilioli, pues consideramos que no existe evidencia textual suficiente –principalmente debido a la ausencia de fuentes de autoría propiamente cirenaica– para terminar de confirmar el indeterminismo ontológico de la escuela en cuestión. La decisión del filósofo cirenaico de no introducir neologismos que hagan una referencia a la indeterminación del objeto[222], junto con la proclamación de la naturaleza de los objetos como inaprehensible[223], su coherencia con el estudio epistemológico[224] y con las fuentes tratadas en este apartado nos invita, todo ello, a la cautela. Así, cabe señalar una posibilidad que no comprometa ontológicamente a los filósofos cirenaicos: al sostener la imposibilidad de aprehender la naturaleza del objeto actúan y argumentan de una manera

---

[219] RICHARD BETT, *Pyrrho, his Antecedents, and his Legacy*. Oxford University Press, 2000, pp. 14-62 y 114-122.
[220] UGO ZILIOLI, *Ibid.*, pp. 98-100.
[221] UGO ZILIOLI, *Ibid.*, p. 100. "¿Qué pasó en el medio? ¿Hay espacio para argumentar que los cirenaicos, frecuentemente agrupados por autores antiguos y académicos modernos con Protágoras y Pirrón, pueden haber compartido con estos últimos pensadores la visión metafísica de que las cosas son indeterminadas? La interpretación de la evidencia textual que he proporcionado extensamente en este capítulo permite responder que sí a esta pregunta. Por otro lado, el contexto filosófico que acabo de esbozar deja claro que el interés por la indeterminación mostrado por los cirenaicos no es un episodio peculiar en la historia del pensamiento griego, sino que está profundamente arraigado en una viva tradición metafísica de la antigüedad clásica." (Traducción propia).
[222] PLUTARCO, *Adv. Col.*, 1120 c-f.
[223] SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 215.
[224] *Supra*, "*Páthos:* Movimiento, Cuerpo y Percepción", pp. 30-37; *supra*, "*Páthos:* Presentismo, Memoria y Percepción", pp. 38-46.

que es coherente con el indeterminismo ontológico. Si no se puede tener un conocimiento cierto de la naturaleza de las cosas, lo más razonable es actuar empleando los *pathḗ* como criterio, en tanto que el sujeto no puede dudar de lo que padece en el momento presente. De lo que se duda es de aquello que pueda estar produciendo dicho *páthos*, lo cual provoca que las argumentaciones cirenaicas se aproximen en gran medida a los hilos argumentativos que construyen los filósofos indeterministas. Lo cual no implica que, necesariamente, la filosofía de la escuela de Cirene se comprometa con el indeterminismo ontológico o cualquier otra postura ontológica que vaya más allá de decir que existe una realidad externa al sujeto. Aunque la indeterminación del objeto sea una afirmación muy particular acerca de la naturaleza del mismo –teniendo en cuenta la argumentación de Zilioli[225]–, puede resultar incongruente con la postura cirenaica sobre el conocimiento de la naturaleza de los objetos. Si bien, en virtud de los señalado por el comentador anónimo del *Teeteto*[226] podría tratarse de una incoherencia inherente en el propio sistema filosófico cirenaico. En último término, la cuestión por una ontología cirenaica debe seguir abierta. De lo que no cabe duda es de que la labor investigadora de Zilioli marca el camino a seguir en aproximaciones y elaboraciones futuras: la escuela de Cirene tiene cierta relación con el indeterminismo ontológico; lo que nosotros hemos querido recalcar aquí es que esa relación está lejos de ser clara debido al estado actual del material conservado.

[225] UGO ZILIOLI, *Ibid.*, pp. 84-85.
[226] *P.Berol. 9782*, col. LXV, 19-37.

4. La Expresión Lingüística de la Afección:

Las características que el pensamiento cirenaico otorga a las afecciones (*pathḗ*) tienen una repercusión directa sobre las consideraciones del lenguaje de la escuela. Los filósofos cirenaicos suelen emplear dos tipos de locuciones para hacer referencia a los *pathḗ*: verbal y adverbial.

Las expresiones verbales que emplean los cirenaicos para referirse a los *pathḗ* están compuestas por verbos pasivos en presente. En los testimonios aparecen reflejados de la siguiente forma:

> *En su lugar, distanciándose ellos mismos de los objetos externos, se encierran a sí mismos en sus afecciones como si estuvieran en un asedio (*en poliorkíai*). Así, adoptan la expresión "aparece" pero se niegan a decir que "es" en lo que respecta a los objetos externos. Por ello, dice Colotes, los cirenaicos no pueden ni vivir ni enfrentarse a las cosas. Además, burlándose de ellos dice: "estos hombres no dicen que un hombre o un caballo o un muro son, sino que ellos mismos están siendo amurados (*toichousthai*) o acaballados (*hippousthai*) u hombrados (*anthropousthai*)". Primero, está usando las expresiones maliciosamente, como lo haría un denunciante profesional. Desde luego, estas consecuencias, entre otras, se derivan de las enseñanzas de estos hombres. Sin embargo, debería haber presentado la doctrina como la enseñan. Porque, dicen, estamos siendo endulzados (*glykaínesthai*) y amargados (*pikraínesthai*) y enfriados (*psýchesthai*) y calentados (*thermaínesthai*) e iluminados (*phōtízesthai*) y oscurecidos (*skotízesthai*), cada uno de estos* pathḗ *tiene en sí mismo su propia evidencia que es intrínseca e inseparable de él. Pero si la miel es dulce o el joven brote del olivo amargo o el granizo frío o el vino puro cálido o el sol luminoso o el aire de la noche oscuro, es discutido por muchos, animales salvajes, animales domesticados y humanos por igual. Porque a algunos les disgusta la miel y a otros les gustan los brotes de olivo, o se queman con el granizo y se enfrían con el vino, o se quedan ciegos a la luz del sol y ven bien por la noche.*[227]

Por otro lado, las locuciones adverbiales son compuestas por un verbo pasivo en presente y un adverbio:

---

[227] PLUTARCO, *Adv. Col*, 1120d-f. Traducción propia de:
ἀλλ᾽ ὥσπερ ἐν πολιορκίᾳ τῶν ἐκτὸς ἀποστάντες, εἰς τὰ πάθη κατέκλεισαν αὑτούς, τὸ φαίνεται '' τιθέμενοι τὸ δ᾽ 'ἐστὶ μηκέτι προσαποφαινόμενοι περὶ τῶν ἐκτός. διό φησιν αὐτοὺς ὁ Κωλώτης μὴ δύνασθαι ζῆν μηδὲ χρῆσθαι τοῖς πράγμασιν εἶτα κωμῳδῶν 'οὗτοί φησὶν 'ἄνθρωπον εἶναι καὶ ἵππον καὶ τοῖχον οὐ λέγουσιν, αὐτοὺς δὲ τοιχοῦσθαι καὶ ἱπποῦσθαι καὶ ἀνθρωποῦσθαί πρῶτον αὐτοῖς, ὥσπερ οἱ συκοφάνται, κακούργως χρώμενος τοῖς ὀνόμασιν. ἔπεται μὲν γὰρ ἀμέλει καὶ ταῦτα τοῖς ἀνδράσιν ἔδει δέ, ὡς ἐκεῖνοι διδάσκουσι, δηλοῦν τὸ γιγνόμενον γλυκαίνεσθαι γὰρ λέγουσι καὶ πικραίνεσθαι καὶ ψύχεσθαι καὶ θερμαίνεσθαι καὶ φωτίζεσθαι καὶ σκοτίζεσθαι, τῶν παθῶν τούτων ἑκάστου τὴν ἐνέργειαν οἰκείαν ἐν αὑτῷ καὶ ἀπερίσπαστον ἔχοντος: εἰ δὲ γλυκὺ τὸ μέλι καὶ πικρὸς ὁ θαλλὸς καὶ ψυχρὰ ἡ χάλαζα καὶ θερμὸς ὁ ἄκρατος καὶ σκοτεινὸς ὁ τῆς νυκτὸς ἀήρ, ὑπὸ πολλῶν ἀντιμαρτυρεῖσθαι, καὶ θηρίων καὶ πραγμάτων καὶ ἀνθρώπων, τῶν μὲν δυσχεραινόντων τὸ μέλι, τῶν δὲ προσιεμένων τὴν θαλλίαν καὶ ἀποκαομένων ὑπὸ τῆς χαλάζης καὶ καταψυχομένων ὑπ᾽ οἴνου καὶ πρὸς ἥλιον ἀμβλυωττόντων καὶ νύκτωρ βλεπόντων.

> *Puesto que uno puede ser dispuesto blancamente (*leukantikõs diatethẽnai) *por algo no-blanco o puede ser endulzado por algo no-dulce. Lo mismo que quien tiene vértigos o ictericia se le vuelve amarillo (se ve movido amarillamente,* ōchrantikõs kineĩtai*) y el que tiene oftalmia ve enrojecidas las cosas, y quien bizquea reacciona como si hubiera dos imágenes, y el loco ve dos Tebas y se imaginada doblemente el sol. Y en todos los casos es verdadero el que experimentan ese* páthos *particular, ven amarillo, rojizo o doble, pero se considera falso que el objeto que produce ese* páthos *sea amarillo, rojo o doble, así también lo más razonable será decir que no podemos aprehender nada más que nuestros propios* pathḗ.[228]

> *Quizás yo estoy constituido de tal forma para ser blanqueado (*leukaínesthai*) por lo que me acaece desde fuera, pero otra persona puede tener la sensibilidad configurada de tal forma que sea dispuesto diferentemente (*hetérōs diatethẽnai*).*[229]

Voula Tsouna[230] y Ugo Zilioli[231] consideran estos dos tipos de locuciones como neologismos acuñados por los filósofos cirenaicos. Estas formas de expresión solo hacen referencia a los *pathḗ* intermedios. Los testimonios que conservamos sugieren que los cirenaicos usan formas de expresión comunes para referirse a los *pathḗ* de placer y a los *pathḗ* de dolor. El placer es *hēdonḗ* al que los latinos se refieren mediante el término *voluptas*[232]. El dolor suele ser *pónos*[233] y, en ocasiones, *algēdon*[234], mientras que los escritores latinos emplean el término *dolor*[235]. El filósofo cirenaico Teodoro "el ateo" introduce la dicotomía entre *chará* (alegría) y *lýpe* (pena)[236], que expresan, más bien, estados mentales en lugar de corporales. Tsouna sugiere que Teodoro puede estar usando esta terminología para referirse a situaciones placenteras y dolorosas de una duración longeva.[237] Por último, en el *Banquete de los eruditos* de Ateneo aparece el término *hēdypatheia*[238], que puede ser entendido como una afección particular de placer.

---

[228] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.,* VII, 192-193. Traducción propia de:
εἰκὸς γάρ ἐστι καὶ ὑπὸ μὴ λευκοῦ τινα λευκαντικῶς διατεθῆναι καὶ ὑπὸ μὴ γλυκέος γλυκανθῆναι. καθὰ γὰρ ὁ μὲν σκοτωθεὶς καὶ ἰκτεριῶν ὠχραντικῶς ὑπὸ πάντων κινεῖται, ὁ δὲ ὀφθαλμιῶν ἐρυθαίνεται, ὁ δὲ παραπιέσας τὸν ὀφθαλμὸν ὡς ὑπὸ δυεῖν κινεῖται, ὁ δὲ μεμηνὼς δισσὰς ὁρᾷ τὰς Θήβας καὶ δισσὸν φαντάζεται τὸν ἥλιον, ἐπὶ πάντων δὲ τούτων τὸ μὲν ὅτι τόδε τι πάσχουσιν, οἷον ὠχραίνονται ἢ ἐρυθαίνονται ἢ δυάζονται, ἀληθές, τὸ δὲ ὅτι ὠχρόν ἐστι τὸ κινοῦν αὐτοὺς ἢ ἐνερευθὲς ἢ διπλοῦν ψεῦδος εἶναι νενόμισται, οὕτω καὶ ἡμᾶς εὐλογώτατόν ἐστι πλέον τῶν οἰκείων παθῶν μηδὲν λαμβάνειν δύνασθαι.
[229] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 197. Traducción propia de:
τάχα γὰρ ἐγὼ μὲν οὕτω συκεκριμαι ὡς λευκαίνεσθαι ὑπό τοῦ ἔξωθεν προσπίπτοντος, ἕτερος δὲ οὕτω κατεσκευασμένην ἔχει τὴν αἴστησιν ὥστε ἑτέρως διατεθῆναι.
[230] VOULA TSOUNA, *The Epistemology of the Cyrenaic School*, Cambridge University Press, 1998, digitally printed version 2007, p. 27.
[231] UGO ZILIOLI, *The Cyrenaics*, ACUMEN, 2012, p. 133.
[232] CICERÓN, *Luc.*, 20, 76.
[233] FILODEMO DE GADARA¸ *De Elec.*, II, 9; EUSEBIO DE CESAREA, *Prep. Evan.,* XIV, 19.5.
[234] DL, II, 87 y 89; SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.,* VII, 199.
[235] CICERÓN, *Luc.*, 20, 76.
[236] DL, II, 89 y 98; FILODEMO DE GADARA¸ *De Elec.*, II, 13 y III, 16-17.
[237] *Cfr.* VOULA TSOUNA, *Ibid.*, p. 27.
[238] ATENEO, *Deipn.*, XII, 544a.

Para referirse al placer y al dolor los cirenaicos emplean verbos y sustantivos en formas comunes. *Hḗdesthai*, *álgein* y *poneῖn* son los más usados en el material conservado.[239] Aunque cabe la posibilidad de que los cirenaicos expresen *pathḗ* particulares de dolor y de placer de una manera adverbial, no conservamos evidencias de ello. Gracias a los testimonios sabemos que los cirenaicos emplean la expresión *hēdēos zên* (vivir placenteramente) para designar al sumatorio de afecciones placenteras que resultan en una vida placentera, a la que la mayoría de los cirenaicos equiparan con una feliz existencia del sabio.[240] Ahora bien, son las formas de expresión de los *pathḗ* intermedios las que mayor interés epistemológico tienen:

> *Afirman los cirenaicos que los* pathḗ *son criterios (*kritḗria*) y son lo único aprehensible e infalible, mientras que los objetos que producen los* pathḗ *no son aprehensibles ni infalibles. Así, dicen, que nos emblanquecemos (o blanqueamos) y que nos endulzamos podemos afirmarlo con infalibilidad, certeza y veracidad, pero que el objeto que produce el páthos sea blanco o sea dulce no es posible demostrarlo. Puesto que uno puede ser dispuesto blancamente por algo no-blanco o puede ser endulzado por algo no-dulce. Lo mismo que quien tiene vértigos o ictericia se le vuelve amarillo, y el que tiene oftalmia ve enrojecidas las cosas, y quien bizquea reacciona como si hubiera dos imágenes, y el loco ve dos Tebas y se imaginada doblemente el sol. Y en todos los casos es verdadero el que experimentan ese* páthos *particular, ven amarillo, rojizo o doble, pero se considera falso que el objeto que produce ese* páthos *sea amarillo, rojo o doble, así también lo más razonable será decir que no podemos aprehender nada más que nuestros propios* pathḗ.[241]

El pasaje de Sexto hace notar que las expresiones adverbiales y verbales son intercambiables entre sí. Ambas formas de expresión están vinculadas a la infalibilidad de las aserciones sobre los *pathḗ* cualitativos. De esta manera, los cirenaicos emplean las dos fórmulas por igual en el momento de referirse a las afecciones del mismo tipo: *pathḗ* intermedios relativos a cambios cualitativos del sujeto que lleva a cabo el acto de percepción. Por lo que tanto las expresiones verbales como adverbiales comportan las mismas cualidades epistémicas.

---

[239] *Cfr.* EPIFANIO, *Adversus Haereses*, III, 29; EUSEBIO DE CESAREA, *Prep, Evan.*, XIV, 18.32; DL, II, 94.
[240] JENOFONTE, *Memorabilia*, II, 2.19-II; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.*, II, 21.27; DL, II, 94; EUSEBIO DE CESAREA, *Preparatio evangelica*, XIV, 18.32.
[241] Sexto Empírico, Adv. *Math.*, VII, 191-193. Traducción propia de:
φασὶν οὖν οἱ Κυρηναϊκοὶ κριτήρια εἶναι τὰ πάθη καὶ μόνα καταλαμβάνεσθαι καὶ ἀδιάψευστα τυγχάνειν, τῶν δὲ πεποιηκότων τὰ πάθη μηδὲν εἶναι καταληπτὸν μηδὲ ἀδιάψευστον. ὅτι μὲν γὰρ λευκαινόμεθα, φασί, καὶ γλυκαζόμεθα, δυνατὸν λέγειν ἀδιαψεύστως καὶ ἀληθῶς καὶ βεβαίως ‹καὶ› ἀνεξελέγκτως· ὅτι δὲ τὸ ἐμποιητικὸν τοῦ πάθους λευκόν ἐστιν ἢ γλυκύ ἐστιν, οὐχ οἷόν τ' ἀποφαίνεσθαι. εἰκὸς γάρ ἐστι καὶ ὑπὸ μὴ λευκοῦ τινα λευκαντικῶς διατεθῆναι καὶ ὑπὸ μὴ γλυκέος γλυκανθῆναι. καθὰ γὰρ ὁ μὲν σκοτωθεὶς καὶ ἰκτεριῶν ὠχραντικῶς ὑπὸ πάντων κινεῖται, ὁ δὲ ὀφθαλμιῶν ἐρυθαίνεται, ὁ δὲ παραπιέσας τὸν ὀφθαλμὸν ὡς ὑπὸ δυεῖν κινεῖται, ὁ δὲ μεμηνὼς δισσὰς ὁρᾷ τὰς Θήβας καὶ δισσὸν φαντάζεται τὸν ἥλιον, ἐπὶ πάντων δὲ τούτων τὸ μὲν ὅτι τόδε τι πάσχουσιν, οἷον ὠχραίνονται ἢ ἐρυθαίνονται ἢ δυάζονται, ἀληθές, τὸ δὲ ὅτι ὠχρόν ἐστι τὸ κινοῦν αὐτοὺς ἢ ἐνερευθὲς ἢ διπλοῦν ψεῦδος εἶναι νενόμισται, οὕτω καὶ ἡμᾶς εὐλογώτατόν ἐστι πλέον τῶν οἰκείων παθῶν μηδὲν λαμβάνειν δύνασθαι.

En última instancia, aunque ambos tipos de expresión puedan encontrarse en distintas formas gramaticales[242], mantienen un componente autobiográfico. Pues informan sobre cómo está siendo afectado un individuo percipiente en el momento en el que ocurre un *páthos* particular.

> *Every time that one undergoes a páthos of red or white or sweet, one´s report about oneself at the time of the occurrence of the páthos cannot admit of error, but is bound to be true in some sense of 'true'.*[243]

En el contexto filosófico cirenaico es comúnmente aceptado que somos conscientes de nuestras afecciones de placer y de dolor.[244] Por ello no es necesario introducir un lenguaje técnico nuevo para abordar dichas cuestiones. Sin embargo, los neologismos cirenaicos son un lenguaje técnico filosófico mediante el que intentan expresar sus posturas epistemológicas de una manera coherente. Las locuciones verbales y adverbiales pretenden ser una terminología tecnificada que describa estados de percepción que no haga referencia alguna a algo que quede más allá del sujeto que percibe. Lo que sugiere la posibilidad de que los cirenaicos se adentren, en cierta medida, en la elaboración de una suerte de filosofía del lenguaje. Si, además, tenemos en cuenta el siguiente pasaje del escéptico pirrónico, nos vemos obligados a analizar en detalle dicha posibilidad:

> *Así, respecto de nuestros propios* pathḗ *todos estamos libres de error, pero todos nos equivocamos con respecto del objeto exterior. Aquéllos (los* pathḗ*) son aprehensibles, mientras que éste (el objeto) es inaprehensible, pues el alma es demasiado débil para distinguirlo entre los lugares, las distancias, los movimientos, los cambios y varias otras causas. Por ello dicen que no existe un criterio común (*kritērión koinòn*) para los humanos, sino que se asignan (*títhestai*) nombres comunes (*onómata koinà*) a los objetos. Todos llaman en común a algo blanco o dulce, pero no tienen algo blanco o dulce que sea común. Cada uno es consciente de su propio (*idíu*)* páthos*, pero si este* páthos *se origina de algo blanco en él y en su vecino, él no puede decirlo sin experimentar el* páthos *de su vecino, ni el vecino si no experimenta el suyo. Y como no hay un* páthos *común para todos, no es seguro decir que lo que se me aparece de tal manera a mí se aparecerá también de esa manera a mi vecino. Pues quizás yo estoy constituido de tal forma para ser blanqueado por lo que me causa una impresión desde afuera, pero otra persona puede tener la sensibilidad construida de tal forma que sea dispuesto diferentemente (*hetérōs diatethēnai*). Entonces, el fenómeno no nos es común a todos. Y que realmente no somos*

[242] *Cfr.* SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 191-193 y 198; PLUTARCO, *Adv. Col.*, 1120e.

[243] VOULA TSOUNA, *Ibid.*, p. 29. "Cada vez que uno se somete a un *páthos* de rojo o blanco o dulce, el informe sobre uno mismo en el momento de la ocurrencia del *páthos* no puede admitir error, pero está obligado a ser verdad en algún sentido de 'verdad'". (Traducción propia).

[244] Dentro del círculo socrático la dicotomía entre el placer y el dolor es un tema de discusión filosófica habitual. Platón y Jenofonte abordan esta temática en distintas obras. Antístenes muestra una clara oposición al placer y recalca la importancia ética del *pónos*. Y Fedón reconoce la importancia del placer en el ámbito del pensamiento práctico. Para el caso de Platón *véase*: BEATRIZ BOSSI, *Saber gozar. Estudios sobre el placer en Platón*. Editorial Trotta, 2008.

> *movidos del mismo modo por las diferentes constituciones de nuestra sensibilidad, es evidente en el caso de los que sufren ictericia o problemas oculares y los que tienen condiciones normales. Ya que, por el mismo objeto, unos son afectados amarillamente, otros rojamente y otros blancamente, de la misma manera es probable que los que tienen condiciones normales no sean movidos igual a partir de los mismos objetos por la diferente conformación de sus sensibilidades, sino de un modo el de ojos grises, de otro el de ojos azules y de una diferente el de ojos negros. De modo que asignamos nombres comunes a las cosas, pero tenemos* pathḗ *particulares.*[245]

Cuando el cirenaico asume la afección como criterio le lleva a cuestionar la posición del lenguaje. Pues el uso común de la lengua puede llevar a las personas a creer que se puede conocer o mostrar lo que queda fuera del sujeto, fomentando, así, la idea de que la verdad es la adecuación del pensamiento (y del lenguaje) a la realidad. Lo cual, desde la óptica de la escuela de Cirene, no cuenta con un fundamento.

Tsouna considera que los filósofos cirenaicos nunca construyen una lingüística y una semántica de una manera detallada y sistemática. Pero el fragmento de Sexto revela que las posturas epistemológicas de la escuela son relevantes en el ámbito del lenguaje: 1) los *pathḗ* son privados; 2) nadie tiene acceso a los *pathḗ* de otro, son incomunicables; 3) no hay un criterio común sobre el que establecer la verdad de experiencias compartidas, haciendo que ninguna proposición sea evidentemente verdadera; 4) los nombres (*onómata*) que usamos son comunes (*koinà*); y 5) existe una incongruencia entre la falta de un criterio común (*kritērión koinòn*) y el uso común de las palabras. De esta forma, cuando dos sujetos distintos emplean la misma palabra con relación a un mismo objeto no debemos pensar que, de hecho, sus afecciones tengan un contenido cualitativo idéntico.[246]

---

[245] SEXTO EMPÍRICO, *Adv.Math.*, VII, 195-198. Traducción propia de:
καὶ ταύτῃ περὶ μὲν τὰ πάθη τά γε οἰκεῖα πάντες ἐσμὲν ἀπλανεῖς, περὶ δὲ τὸ ἐκτὸς ὑποκείμενον πάντες πλανώμεθα· κἀκεῖνα μέν ἐστι καταληπτά, τοῦτο δὲ ἀκατάληπτον, τῆς ψυχῆς πάνυ ἀσθενοῦς καθεστώσης πρὸς διάγνωσιν αὐτοῦ παρὰ τοὺς τόπους, παρὰ τὰ διαστήματα, παρὰ τὰς κινήσεις, παρὰ τὰς μεταβολάς, παρὰ ἄλλας παμπληθεῖς αἰτίας. ἔνθεν οὐδὲ κριτήριόν φασιν εἶναι κοινὸν ἀνθρώπων, ὀνόματα δὲ κοινὰ τίθεσθαι τοῖς συγκρίμασιν. λευκὸν μὲν γάρ τι καὶ γλυκὺ καλοῦσι κοινῶς πάντες, κοινὸν δέ τι λευκὸν ἢ γλυκὺ οὐκ ἔχουσιν. ἕκαστος γὰρ τοῦ ἰδίου πάθους ἀντιλαμβάνεται, τὸ δὲ εἰ τοῦτο τὸ πάθος ἀπὸ λευκοῦ ἐγγίνεται αὐτῷ καὶ τῷ πέλας, οὔτ' αὐτὸς δύναται λέγειν μὴ ἀναδεχόμενος τὸ τοῦ πέλας πάθος, οὔτε ὁ πέλας μὴ ἀναδεχόμενος τὸ ἐκείνου. μηδενὸς δὲ κοινοῦ πάθους περὶ ἡμᾶς γινομένου προπετές ἐστι τὸ λέγειν ὅτι τὸ ἐμοὶ τοῖον φαινόμενον τοῖον καὶ τῷ παρεστῶτι φαίνεται. τάχα γὰρ ἐγὼ μὲν οὕτω συγκέκριμαι ὡς λευκαίνεσθαι ὑπὸ τοῦ ἔξωθεν προσπίπτοντος, ἕτερος δὲ οὕτω κατεσκευασμένην ἔχει τὴν αἴσθησιν ὥστε ἑτέρως διατεθῆναι. οὐ πάντως οὖν κοινόν ἐστι τὸ φαινόμενον ἡμῖν. καὶ ὅτι τῷ ὄντι παρὰ τὰς διαφόρους τῆς αἰσθήσεως κατασκευὰς οὐχ ὡσαύτως κινούμεθα, πρόδηλον ἐπί τε τῶν ἰκτεριώντων καὶ ὀφθαλμιώντων καὶ τῶν κατὰ φύσιν διακειμένων· ὡς γὰρ ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ οἱ μὲν ὠχραντικῶς οἱ δὲ φοινικτικῶς οἱ δὲ λευκαντικῶς πάσχουσιν, οὕτως εἰκός ἐστι καὶ τοὺς κατὰ φύσιν διακειμένους παρὰ τὴν διάφορον τῶν αἰσθήσεων κατασκευὴν μὴ ὡσαύτως ἀπὸ τῶν αὐτῶν κινεῖσθαι, ἀλλ' ἑτέρως μὲν τὸν λευκόν, ἑτέρως δὲ τὸν χαροπόν, μὴ ὡσαύτως δὲ τὸν μελανόφθαλμον. ὥστε κοινὰ μὲν ἡμᾶς ὀνόματα τιθέναι τοῖς πράγμασιν, πάθη δέ γε ἔχειν ἴδια.
[246] *Cfr*. VOULA TSOUNA, *Ibid*., p. 105.

Según el escéptico, los pensadores cirenaicos conciben que todas las personas que hablan una misma lengua llaman en común a algo "blanco" o "dulce". Pero al tomar la afección como el peculiar criterio que lo conciben[247], cuestionan el estatus del lenguaje, ya que la lengua es una construcción arbitraria del ser humano, es decir, es un producto de la convención.

El esfuerzo filosófico cirenaico respecto al lenguaje parece verse enfocado a los adjetivos que indican cualidades y propiedades sensibles. Nombres propios como "Aristipo" y nombres comunes como "perro" no quedan registrados como objeto de problematización. Pero el principal conflicto que surge al estudiar las consideraciones lingüísticas de estos pensadores es el de la significación. Y por una controversia textual, no es del todo distinguible a qué objetos alude Sexto en *Adv. Math.,* VII, 195 con el dativo para referirse a "cosa" u "objeto" que sigue a *títhesthai* (asignar). Mientras que en 198 el filósofo escéptico usa el término *prágma* para referirse a cosa u objeto, en el caso de 195 no queda del todo claro. Natorp[248] y Mannebach[249] proponen el término *chrēmasin*. Kayser propone *prágmasin* en virtud de que en 198 se reproduce prácticamente la misma oración. Bekker emplea el término *krímasin*; mientras que Mutschmann, apoyado por Giannantoni[250], sugieren la variante *synkrímasin*.

Ahora bien, todos estos términos pueden ser traducidos por "objeto de juicio" si son puestos en relación con *kritērión* en *Adv. Math.*, VII, 195. Así, pueden hacer referencia tanto a objetos del mundo como a los *pathḗ*. De aquí se desprende la duda de si cuando una persona usa un nombre común (*koinà onómata*) se está refiriendo a un *páthos* o a un objeto físico. Tanto Tsouna[251] como Zilioli[252] consideran que ambos usos son válidos, pues se puede hablar de ambos casos en una conversación. Nosotros nos adscribimos a su análisis.

Cuando los filósofos de Cirene argumentan que las palabras son asignadas (*títhesthai*) a cosas u objetos, puede tener un sentido técnico que se escapa a primera vista. Aristipo "el viejo" vive en un momento en el que distintos pensadores reflexionan sobre

[247] *Infra,* "El *Páthos* Como Límite del conocimiento y Criterio Práctico", pp. 153-174.
[248] PAUL NATORP, "Aristippos" (n.8). En AUGUST PAULY Y GEORGE WISSOWA (EDS.), *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, vol. II 2, cols 902-6. J. B. Metzler. 1895.
[249] ERICH MANNEBACH, *Aristippi et Cyrenaicorum Fragmenta.* Brill, 1961, p. 51.
[250] *SSR,* IV.A.213.
[251] *Cfr.* VOULA TSOUNA, *Ibid.*, p. 106.
[252] *Cfr.* UGO ZILIOLI, *Ibid.*, p. 133.

el origen y la corrección del lenguaje. Entre ellos se pueden distinguir dos grandes posiciones teóricas: 1) la de aquellos que consideran que el lenguaje es establecido por convención; 2) la de aquellos que consideran que el lenguaje es establecido por naturaleza. Entre estos bloques se produce un debate anterior al fenómeno socrático, adquiriendo una gran importancia entre los sofistas. Platón recoge dicha disputa filosófica en su diálogo *Crátilo*¸ en el que Hermógenes defiende un origen convencional del lenguaje ante un Crátilo, antiguo maestro de Platón, y su posición naturalista que vincula las palabras directamente con los objetos del mundo.

> *The contrast which the Cyrenaics draw between the private content of sensory pathḗ and the public denotation of their external causes by linguistic terms could be employed in support of the thesis that they held some version of a "conventional" theory about the origin or use of words.*[253]

El hecho de que las palabras sean compartidas, según los planteamientos cirenaicos, puede provocar que se piense que también compartimos aquello que denotan. Pero atendiendo a las posturas epistemológicas de la escuela, no podemos comparar nuestras experiencias en tanto que son experiencia de nuestras afecciones privadas (*pathḗ*). Cuando el cirenaico sostiene que asignamos nombres a las cosas está haciendo referencia a un acto lingüístico. Dicho acto se convierte en hábito y se aplica convencionalmente a lo que es percibido como una cualidad. Conforme a lo anterior, los hablantes de una misma lengua aceptan llamar "blanco" a lo que piensan que es uno y el mismo color cada vez que se cruzan con ello.

Aunque no conservemos evidencia directa de que los cirenaicos cuestionen la legitimidad de los nombres que el ser humano asigna a las cosas, los testimonios de Plutarco y de Sexto sugieren que consideran problemáticas cierto tipo de proposiciones. Estas son las expresiones del tipo "S es P" en las que el sujeto es un objeto del mundo externo y el predicado denota una propiedad sensible atribuida al objeto. Plutarco afirma que los cirenaicos emplean nuevas formas de expresión como "endulzarse" (*glykainesthai*) o "amargarse" (*pikrainesthai*) para evitar expresiones del modelo "la miel es dulce" o "la miel es amarga".[254] Sexto contrapone la afección (*páthos*), en tanto que infalible y aprehensible, al objeto falible e inaprehensible. Siguiendo a los pensadores

[253] VOULA TSOUNA, *Ibid.*, p. 109. "El contraste que los cirenaicos dibujan entre el contenido privado de los *pathḗ* sensibles y la denotación pública de sus causas externas mediante términos lingüísticos, podría ser empleada para defender la tesis de que mantienen alguna versión de una teoría "convencional" sobre el origen y el uso de las palabras". (Traducción propia).
[254] PLUTARCO, *Adv. Col.*, 1120d.

cirenaicos, como no se pueden conocer las propiedades de un objeto de una manera evidente, pero sí las sensaciones que se experimentan al entrar en contacto con él, ciertos tipos de proposiciones resultan indemostrables. Por ello emplean expresiones como las anteriores para evitar el uso de proposiciones que denoten cualidades y propiedades de los objetos:

> *Afirman los cirenaicos que los pathḗ son criterios (kritḗria) y son lo único aprehensible e infalible, mientras que los objetos que producen los pathḗ no son aprehensibles ni infalibles. Así, dicen, que nos emblanquecemos (o blanqueamos) y que nos endulzamos podemos afirmarlo con infalibilidad, certeza y veracidad, pero que el objeto que produce el páthos sea blanco o sea dulce no es posible demostrarlo. Puesto que uno puede ser dispuesto blancamente por algo no-blanco o puede ser endulzado por algo no-dulce. Lo mismo que quien tiene vértigos o ictericia se le vuelve amarillo, y el que tiene oftalmia ve enrojecidas las cosas, y quien bizquea reacciona como si hubiera dos imágenes, y el loco ve dos Tebas y se imaginada doblemente el sol. Y en todos los casos es verdadero el que experimentan ese páthos particular, ven amarillo, rojizo o doble, pero se considera falso que el objeto que produce ese páthos sea amarillo, rojo o doble, así también lo más razonable será decir que no podemos aprehender nada más que nuestros propios pathḗ.*[255]

Las locuciones propuestas por los cirenaicos parecen ser menos públicas o comunes que las empleadas en el lenguaje ordinario, pues focalizan su predicación en el sujeto que las emite. Y resultan comunicativas no en tanto que un solo sujeto pueda decir "estoy siendo blanqueado", sino en el sentido de que diferentes sujetos pueden confirmar para sí mismos esa misma proposición en la misma o diferente circunstancia. Tsouna descarta la posibilidad de que los cirenaicos problematicen los sustantivos apoyándose en la crítica de Plutarco a Colotes[256]. Además, mantiene que, si los cirenaicos cuestionan de una manera sistemática todo el lenguaje, caerían en incoherencias con respecto a sus presupuestos epistemológicos y ontológicos. Según esta académica, los cirenaicos no ponen en duda la existencia de los objetos externos y la existencia de otras mentes. Lo que hace que, hasta cierto punto, los objetos del mundo sean una entidad común y pública:

> *If so, they can assume that koinà onómata, such as "this horse" and "horse", are legitimately used because their referents are, in some sense, koinà: I may be mistaken in*

---

[255] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 191-193. Traducción propia de:
φασὶν οὖν οἱ Κυρηναϊκοὶ κριτήρια εἶναι τὰ πάθη καὶ μόνα καταλαμβάνεσθαι καὶ ἀδιάψευστα τυγχάνειν, τῶν δὲ πεποιηκότων τὰ πάθη μηδὲν εἶναι καταληπτὸν μηδὲ ἀδιάψευστον. ὅτι μὲν γὰρ λευκαινόμεθα, φασί, καὶ γλυκαζόμεθα, δυνατὸν λέγειν ἀδιαψεύστως καὶ ἀληθῶς καὶ βεβαίως ‹καὶ› ἀνεξελέγκτως· ὅτι δὲ τὸ ἐμποιητικὸν τοῦ πάθους λευκόν ἐστιν ἢ γλυκύ ἐστιν, οὐχ οἷόν τ' ἀποφαίνεσθαι. εἰκὸς γάρ ἐστι καὶ ὑπὸ μὴ λευκοῦ τινα λευκαντικῶς διατεθῆναι καὶ ὑπὸ μὴ γλυκέος γλυκανθῆναι. καθὰ γὰρ ὁ μὲν σκοτωθεὶς καὶ ἰκτεριῶν ὠχραντικῶς ὑπὸ πάντων κινεῖται, ὁ δὲ ὀφθαλμιῶν ἐρυθαίνεται, ὁ δὲ παραπιέσας τὸν ὀφθαλμὸν ὡς ὑπὸ δυεῖν κινεῖται, ὁ δὲ μεμηνὼς δισσὰς ὁρᾷ τὰς Θήβας καὶ δισσὸν φαντάζεται τὸν ἥλιον, ἐπὶ πάντων δὲ τούτων τὸ μὲν ὅτι τόδε τι πάσχουσιν, οἷον ὠχραίνονται ἢ ἐρυθαίνονται ἢ δυάζονται, ἀληθές, τὸ δὲ ὅτι ὠχρόν ἐστι τὸ κινοῦν αὐτοὺς ἢ ἐνερευθὲς ἢ διπλοῦν ψεῦδος εἶναι νενόμισται, οὕτω καὶ ἡμᾶς εὐλογώτατόν ἐστι πλέον τῶν οἰκείων παθῶν μηδὲν λαμβάνειν δύνασθαι.
[256] PLUTARCO, *Adv. Col.*, 1120d-e.

> *believing that the horse which I now see is white, but I assume that the cause of the pathos is a horse. A similar remark may apply to terms denoting perceivers.*[257]

En el material que conservamos, la escuela de Cirene no duda que el lenguaje ordinario asegure la comunicación. Aunque problematizan el lenguaje, no dudan que el ser humano sea capaz de comunicarse. Ahora bien, el argumento que ofrece Tsouna sobre los objetos comunes es factible si consideramos que los cirenaicos sostienen una ontología no indeterminista. Pero, como hemos visto anteriormente, consideramos que no contamos con las suficientes pruebas para concluir, exactamente, qué concepción ontológica maneja la escuela.[258] Por ello, también es necesario analizar este tema desde la perspectiva de una ontología indeterminista.

Ugo Zilioli, retomando el pasaje de Sexto[259], sostiene que la explicación "convencionalista" no es del todo satisfactoria si consideramos que los cirenaicos mantienen una ontología indeterminista. Además, argumenta que estos filósofos realizan una construcción sistemática de una suerte de teoría del lenguaje, particularmente en aquellos puntos que conciernen a la significación.[260]

> *In the overall construction of Cyrenaic philosophy that I have so far offered, nothing is common: things in the world are not common, since strictly speaking there are no things as unitary items. Affections are not common, since each of us is affected in a peculiar subjective and hardly transferable way. The fact that Sextus makes the Cyrenaics claim that language is common is thus something that strikes us. What does it mean that "common names are assigned to objects" or that "all people in common call something white o sweet"?*[261]

La postura ontológica indeterminista que Zilioli adscribe a los cirenaicos no admite una comprensión del objeto como una entidad unitaria inamovible. Por ello, términos como "blanco" o "dulce" siempre hacen referencia al *páthos* en su privacidad. Así, Sexto encuentra un problema de compatibilidad entre las posturas epistemológicas

---

[257] VOULA TSOUNA, *Ibid.*, p. 109. "Si es así, ellos pueden asumir que *koinà onómata*, como "este caballo" y "caballo", son usados legítimamente porque sus referentes son, en algún sentido, *koinà*: yo puedo estar equivocada en creer que el caballo que ahora estoy viendo sea blanco, pero asumo que la causa de mi *páthos* es un caballo. Una observación similar podría aplicarse a los términos que denotan sujetos perceptores". (Traducción propia).

[258] *Supra*, "¿Una Ontología Cirenaica?", pp. 47-64.

[259] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 195-198.

[260] *Cfr.* UGO ZILIOLI, *Ibid.*, pp. 132-133.

[261] UGO ZILIOLI, *Ibid.*, p. 132. "En la construcción general de la filosofía cirenaica que he ofrecido hasta ahora, nada es común: las cosas en el mundo no son comunes, ya que estrictamente hablando no hay cosas como elementos unitarios. Las afecciones no son comunes, ya que cada uno de nosotros se ve afectado de una manera peculiar subjetiva y difícilmente transferible. El hecho de que Sexto haga que los cirenaicos afirmen que el lenguaje es común es algo que nos sorprende. ¿Qué significa que "los nombres comunes se asignan a los objetos" o que "todas las personas en común llaman a algo blanco o dulce"?". (Traducción propia).

cirenaicas y su teoría del lenguaje, en particular en el ámbito de la significación de las palabras. Por lo que, según Sexto, las palabras son asignadas por convención a las cosas. Si la escuela de Cirene admite que, hasta cierto punto, los objetos del mundo son comunes a todo ser humano, la argumentación de Tsouna es válida. Los nombres comunes (*koinà onómata*), en este sentido, se refieren a los objetos como hemos descrito anteriormente. En cambio, Zilioli argumenta que los cirenaicos defienden un indeterminismo que imposibilita la comprensión de los objetos como entidades comunes. Provocando que, pese a que las palabras sean asignadas por convención, la significación de las mismas quede sin fundamento.

En este caso, desde la óptica de una semántica referencial, como es el caso de la aristotélica, el lenguaje no sería comunicativo, pese a que se acepte un convencionalismo, pues siempre se hace referencia a afecciones privadas.

> *Así, pues, lo que hay en el sonido son símbolos de las afecciones (pathḗ) que hay en el alma, y la escritura es símbolo de lo que hay en el sonido. Y, así como las letras no son las mismas para todos, tampoco los sonidos son los mismos. Ahora bien, aquello de lo que esas cosas son signos primordialmente, las afecciones (pathḗ) del alma, son las mismas para todos, y aquello de lo que éstas son semejanzas, las cosas, también son las mismas.*[262]

Según Aristóteles, las cosas propiamente blancas producen en todo ser humano el *páthos* de blanco, y nos referimos a ellas empleando la palabra "blanco". Por lo que en la semántica referencial aristotélica existe un isomorfismo absoluto entre los objetos, las palabras y los *pathḗ*. Sin embargo, los pensadores cirenaicos solo aceptan la relación existente entre las palabras y las afecciones, pues desde la perspectiva indeterminista la relación entre las afecciones y los objetos no es válida.

> *The Cyrenaics thus retain the Aristotelian view that words refer to affections, but affections are seen to be private and not corresponding to actual things. How could the Cyrenaics explain the fact that words will have shared meanings, to be understood by any speaker of a language, if words refer exclusively to private affections and not to actual things?*[263]

Como hemos señalado anteriormente, el debate sobre el origen y la corrección del lenguaje cobra gran importancia entre los sofistas. Gorgias tampoco acepta la relación aristotélica entre las palabras y los objetos y, a su vez, hace notar que el significado de las

---

[262] ARISTÓTELES, *De Int.*, 16a, 4-8. Traducción de Miguel Candel Sanmartín. Los paréntesis son míos.

[263] UGO ZILIOLI, *Ibid.*, p. 136. "Los cirenaicos conservan así la visión aristotélica de que las palabras se refieren a las afecciones, pero las afecciones se consideran privadas y no se corresponden a cosas reales. ¿Cómo podrían los cirenaicos explicar el hecho de que las palabras tendrán significados compartidos, para ser entendidos por cualquier hablante de una lengua, si las palabras se refieren exclusivamente a afecciones privadas y no a cosas reales?" (Traducción propia).

palabras no puede derivar de las afecciones en tanto que son sensaciones subjetivas y privadas.[264] Antes que los cirenaicos, Gorgias puede haber hecho frente a una problematización similar respecto a la significación de las palabras.

> *Porque el medio con el que las comunicamos es la palabra, pero la palabra no es el fundamento realmente existente de las cosas; por tanto, no comunicamos a los demás las cosas existentes, sino la palabra, que es diversa del fundamento real de las cosas. Así pues, igual que lo visible no puede hacerse audible ni viceversa, del mismo modo el ser, puesto que tiene un fundamento real externo a nosotros, no puede hacerse palabra nuestra; y, al no ser palabra, no puede ser declarado a otra persona. Ahora bien, la palabra, añade Gorgias, se constituye a partir de las impresiones causadas por objetos externos a nosotros, es decir, por los objetos sensibles. En efecto, del encuentro con el sabor se forma en nosotros la palabra que se refiere a esa cualidad, y de la exposición al color la que se refiere al color. Y si esto es así, no es la palabra la que representa al objeto externo, sino que es el objeto externo el que es capaz de comunicar la palabra. […] Porque, según afirma Gorgias, aunque la palabra tiene también un fundamento real, difiere sin embargo de las demás realidades; y la mayor diferencia se da entre los cuerpos visibles y las palabras, porque lo visible se percibe por medio de un órgano y la palabra por medio de otro distinto. Por tanto, la palabra no indica el fundamento real de las demás cosas, como tampoco estas revelan recíprocamente su naturaleza.*[265]

Los objetos del mundo no son palabras y, además, existe una brecha entre ambos que imposibilita que las palabras tengan como significación a los objetos del mundo. Por otro lado, las palabras tampoco pueden encontrar su significado en las afecciones, puesto que cada sujeto las percibe de una manera completamente privada y subjetiva. Según G. B. Kerferd[266], A. Mourelatos[267] y U. Zilioli[268], Gorgias realiza una aproximación al problema de la significación que, pese al anacronismo, podríamos categorizar como "conductual". Los sujetos aprenden el significado de las palabras combinando sus sensaciones con su conocimiento del funcionamiento de la lengua y la interacción de las palabras. Gorgias, como otros sofistas, considera que la palabra y el discurso tienen un efecto en otros hablantes[269]. Ateniéndonos a las consideraciones de estos autores, los hablantes de una lengua aprenden el significado de los términos relacionando las palabras que emplean con sus afecciones, mientras aprenden a tratar con las reacciones de otros sujetos ante los distintos estímulos lingüísticos y cómo las palabras indican las cosas.

---

[264] PSEUDO-ARISTÓTELES, *Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias*, 980b, 9-22.
[265] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 84-86 = DK82B3. Traducción de Juan Francisco Martos Montiel.
[266] GEORGE BRISCOE KERFERD, "The Interpretation of Gorgias' Treatise *On Nature or on what is not*". *Deukalion* 36, 1981 pp. 319-327.
[267] ALEXANDER MOURELATOS, "Gorgias on the Function of Language". *Philosophical Topics*, 15, 1987, pp. 135-170.
[268] UGO ZILIOLI, *Ibid.*, p. 139.
[269] GORGIAS, *Hel.*, 9-14.

Zilioli sostiene que los cirenaicos son herederos de las posturas del sofista de Leontini, y que pueden convertirse en los grandes representantes de esta postura durante el helenismo.[270] Aunque plausible, consideramos que no contamos con la suficiente evidencia para confirmar esta posibilidad. Desde este ángulo, cuando los cirenaicos dicen que se asignan (*títhesthai*) nombres[271] se refieren al acto lingüístico de nombrar *pathḗ*, realizado por un sujeto cuando ya ha aprendido el significado de las distintas palabras en la interacción con otros hablantes de su lengua. Es decir, es el acto lingüístico de un individuo capaz de asociar elementos de una lengua con sus afecciones.

No cabe duda de que la escuela de Cirene conoce el funcionamiento de su lengua, tal y como evidencia el lenguaje tecnificado que emplean para evitar generar incongruencias con sus posturas epistemológicas. Además, esta opción "conductual" encaja con nuestra tercera propuesta ontológica, en la que los cirenaicos, realizan una argumentación ambigua que imposibilita elegir entre un mundo de objetos entendidos como entidades unitarias incognoscibles y un mundo de objetos indeterminados incognoscibles.[272] Por otro lado, desde esta perspectiva no hay problema en comprender el calificativo de sofista que Aristóteles adjudica a Aristipo en su *Metafísica*[273], pues, en última instancia, se trata de una argumentación que encuentra su origen en Gorgias. En definitiva, aunque no podamos saber si los cirenaicos desarrollan una teoría sistemática acerca del lenguaje, son conscientes de que sus planteamientos epistemológicos y ontológicos repercuten en el estatus del lenguaje. Por ello, el filósofo cirenaico elabora unas formas de expresión tecnificadas con el objetivo de evitar la ilusión que provocan proposiciones que otorgan propiedades sensibles a los objetos de una manera esencial. La comunicación entre los distintos seres humanos es posible, pero los filósofos cirenaicos refinan sus locuciones para remarcar que lo único que conocemos con evidencia son nuestras afecciones (*pathḗ*).

[270] UGO ZILIOLI, *Ibid.*, p. 137.
[271] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 196 y 198.
[272] *Supra*, "¿Una Ontología Cirenaica?", pp. 47-64.
[273] ARISTÓTELES, *Met.* 996a, 33.

5. Sujeto e Identidad en el Pensamiento Cirenaico:

Tanto la epistemología cirenaica como la ética cirenaica se desarrollan orbitando alrededor de la noción de *páthos*¸ que es, al mismo tiempo, un peculiar criterio epistemológico y el elemento central sobre el que un sujeto configura su actividad práctica y comportamiento. Dentro del pensamiento socrático, en general, resulta arbitraria la postulación de una primacía de la teorización ética sobre la cuestión del conocimiento, pues la primera presupone y se funda sobre la segunda. En el caso particular de la filosofía cirenaica es sobre la información que aportan los *pathḗ* en lo que se sustenta la actividad práctica de los distintos sujetos.

Ahora bien, las consideraciones que hemos desarrollado en el apartado que versa sobre la pregunta de una ontología cirenaica[274], nos obligan a plantearnos la siguiente cuestión: ¿cómo conciben los cirenaicos al sujeto? ¿Tiene una identidad estable y unitaria o, por el contrario, se trata de un sujeto en constante cambio que imposibilita toda identificación personal?

En el ámbito de la indagación acerca de la pregunta por el conocimiento, el pensamiento cirenaico sostiene que el sujeto humano no puede tener un conocimiento acerca de la *phýsis* de los objetos. Lo cual podría –y hasta cierto punto debería– incluir al ser humano. Los filósofos cirenaicos terminan atendiendo de manera exclusiva a sus propios *pathḗ*[275], y todo conocimiento que el sujeto humano puede obtener estará confinado a la experiencia subjetiva del *páthos* que alcanza su *tactus interior*[276]. Lo cual, de acuerdo con estos filósofos, no implica ningún tipo de conocimiento de los objetos del mundo. En un sentido estricto, el ser humano parece no estar capacitado para conocer su propia *phýsis*, sea una esencia determinada o una naturaleza cambiante imposible de aprehender[277]. De esta manera, el pensamiento cirenaico puede plantear serias dudas en el terreno de la identificación personal de los propios sujetos.

El carácter unitemporal (*monóchronos*) de los distintos *pathḗ* hace que el sujeto sea consciente del *páthos* en el momento en el que está sucediendo, pues es el único

[274] *Supra*, "¿Una Ontología Cirenaica?", pp. 47-64.
[275] PLUTARCO, *Adv. Col.*, 1120d.
[276] CICERÓN, *Luc.*, 76.
[277] Una cuestión que, como hemos señalado más arriba, resulta imposible de determinar debido al estado actual de conservación del material cirenaico. Nuevamente, *Supra*, "¿Una Ontología Cirenaica?", pp. 47-64.

momento en el que se manifiesta como evidente.[278] Aristocles de Mesina, sin embargo, argumenta que la aprehensión del *páthos* implica un conocimiento que sobrevive a la propia afección. Un conocimiento que vincula con el sujeto que es afectado por el *páthos*, una conciencia de ser un perceptor como algo que es afectado en un tiempo y en un espacio determinados, así como el conocimiento de la existencia de objetos externos al sujeto que son los que producen la afección.[279] Es decir, la aprehensión de un *páthos* implica algo más allá de la mera percepción del mismo, a saber: que un determinado suceso sensorial de características específicas es provocado por un objeto en unas circunstancias concretas. Y, en segundo lugar, señala que una concepción rigurosa y satisfactoria de la conciencia de uno mismo –autoconciencia, si se prefiere– necesita de un conocimiento fáctico.

Además, apunta que el sujeto que es afectado por el *páthos* debe percibirlo como algo agradable o algo desagradable. De no ser así, el sujeto sería incapaz de distinguir entre lo placentero y lo doloroso. Pero también tiene que ser capaz de diferenciar entre si está viendo, escuchando, saboreando, oliendo o palpando, para poder expresar con qué órgano sensible está experimentando la afección.[280]

Así pues, de acuerdo con el peripatético, la aprehensión de un *páthos* engrana, al menos, cuatro elementos básicos. Primero, el sujeto es capaz de identificar e individualizar el tipo de *páthos* que está padeciendo. Segundo, el sujeto es capaz de atribuirse a sí mismo el *páthos* que padece. Tercero, el sujeto puede catalogar como *pathḗ* diferentes eventos sensibles que ocurren a través de sus distintos sentidos: vista, oído, gusto, olfato y tacto. Y, cuarto, el sujeto tiene una conciencia de los distintos órganos sensibles –en los que residen los sentidos– mediante los que experimenta estas sensaciones.

Aristocles señala que los filósofos cirenaicos parecen aceptar el primero de estos elementos, pero dejan de lado los tres últimos. Esto es considerado como un absurdo por parte del peripatético, haciendo que la consideración cirenaica de que el sujeto humano solo pueda aprehender sus propios *pathḗ* sea también un absurdo:

> *No tendrían ni ganas ni apetito, ya no serían animales. Resultan ridículos cuando dicen que cosas así les han pasado, pero no saben ni cómo ni de qué manera. Por ello, no*

[278] *Supra*, "*Páthos*: Presentismo, Memoria y Percepción", pp. 38-46.
[279] EUSEBIO DE CESAREA, *Prep. Evan.*, XIV, 19.3.
[280] EUSEBIO DE CESAREA, *Prep. Evan.*, XIV, 19.5.

podrían decir si son humanos o si están vivos. Consecuentemente, tampoco sabrán si están diciendo o afirmando algo. ¿Qué podría decírseles? Es sorprendente el que no sepan dónde están, en la tierra o en los cielos, pero hay muchos más motivos para asombrarse de que afirmen que practican la filosofía sin saber nada, sin saber que cuatro es más que tres o lo que suman uno y dos. No pueden decir cuántos dedos tienen en cada mano, o si cada uno de ellos es uno o muchos. No conocerían su nombre o su patria o a Aristipo. No conocerían a quién aman u odian, ni los objetos de su deseo. No sabrían distinguir si están riendo o llorando, o qué es divertido y qué es triste. Por supuesto, es obvio que tampoco entenderán lo que estamos diciendo ahora. Tales seres no están por encima de los insectos, porque incluso ellos distinguen entre las cosas que son acordes con la naturaleza y las que no.[281]

Los elementos que trae a colación Aristocles fijan la mirada en el sujeto que es afectado. Tsouna considera que el filósofo peripatético interpreta la concepción cirenaica acerca de la conciencia de los *pathḗ* de una manera muy limitada[282]. La crítica dirigida a la escuela de Cirene destaca que existe un conocimiento que va más allá de la afección: el tiempo en el que el sujeto experimenta el *páthos*, el lugar en el que se encuentra cuando es afectado, la condición orgánica del sujeto y la especie a la que pertenece. Ahora bien, el filósofo cirenaico puede responder a Aristocles señalando que no es posible disociar el *páthos* (percibido) del sujeto afectado; que el padecer un *páthos* es verse afectado por algo, aunque no se pueda saber qué es, e implica verse afectado de determinada manera. Y todos estos elementos pueden estar recogidos en la aprehensión de los *pathḗ* que el pensamiento cirenaico maneja, lo cual no implica un conocimiento que supere el ámbito de la afección.

El fragmento que hemos citado incorpora los elementos del nombre, la patria, los distintos componentes del organismo humano, el deseo (estados intencionales y sus objetos), el tiempo y el contenido del propio discurso. Aristocles argumenta que estos elementos, también, forman parte de un conocimiento fáctico. Un conocimiento que, de acuerdo con el peripatético, no está contenido en la conciencia individual de las

[281] EUSEBIO DE CESAREA, *Prep. Evan.,* XIV, 19.5-7. Traducción propia de:
Εἰ δὲ μηδὲν τούτων κινοῖεν, οὐχ ἕξουσιν ὁρμὴν οὐδ΄ ὄρεξιν· οὕτω δ΄ οὐδ΄ ἂν ζῷα εἶεν. Γελοῖοι γάρ εἰσιν, ὁπότε λέγοιεν ὅτι ταῦτα μὲν αὐτοῖς συμβέβηκεν, οὐ μὴν ἴσασί γε πῶς καὶ τίνα τρόπον. Οὕτω γὰρ οὐδ΄ εἰ ἄνθρωποι πεφύκασιν οὐδ΄ εἰ ζῶσιν, ἔχοιεν ἂν εἰπεῖν· οὐκοῦν οὐδ΄ εἰ λέγουσί τι καὶ ἀποφαίνονται. Πρὸς δὴ τοὺς τοιούτους τίς ἂν εἴη λόγος; Θαυμάσαι μέντοι τις ἄν, εἰ ἀγνοοῦσι πότερον ἐπὶ τῆς γῆς εἰσιν ἢ ἐν τῷ οὐρανῷ· πολλῷ δὲ θαυμασιώτερον εἰ οὐκ οἴδασι, καὶ ταῦτα φάσκοντες φιλοσοφεῖν, ἆρά γε τὰ τέτταρα πλείονά ἐστιν ἢ τὰ τρία καὶ τὸ ἓν καὶ τὰ δύο πόσα ἐστίν. Οὐδὲ γὰρ ὁπόσους ἔχουσιν ἐπὶ τῶν χειρῶν δακτύλους οὗτοί γε δύνανται εἰπεῖν οὐδὲ πότερον ἕκαστος αὐτῶν εἷς ἐστιν ἢ πλείους. Ὥστε οὐδὲ τοὔνομα τὸ ἴδιον εἰδεῖεν ἂν οὐδὲ τὴν πατρίδα καὶ τὸν Ἀρίστιππον. Οὐκοῦν οὐδὲ τίνας φιλοῦσιν ἢ μισοῦσιν οὐδὲ τίνων ἐπιθυμοῦσιν· οὐδ΄, εἰ γελάσαιεν ἢ δακρύσαιεν, ἔξουσιν εἰπεῖν ὅτι τὸ μὲν εἴη γελοῖον, τὸ δὲ λυπηρόν. Δῆλον οὖν ὡς οὐδὲ τί νυνὶ λέγομεν ἡμεῖς, συνιᾶσιν. Οὐδὲν οὖν οἵ γε τοιοῦτοι διαφέροιεν ἂν ἐμπίδων ἢ μυιῶν· καίτοι κἀκεῖνα γνωρίζει τὰ κατὰ φύσιν καὶ παρὰ φύσιν.
[282] VOULA TSOUNA, *The Epistemology of the Cyrenaic School*. Cambridge University Press, 1998, digitally printed version 2007, p.66-67.

afecciones. El mayor peso de la argumentación del de Mesina descansa sobre la base de que muchos de los elementos del conocimiento que enumera se enmarcan en el sentir el tiempo del sujeto y la concepción de la identidad personal. Los *pathḗ* y los neologismos desarrollados por los cirenaicos (siempre en tiempo presente de la primera persona) para expresar los mismos[283], implican cierto sentido del tiempo y una concepción de la identidad personal que parece ir más allá del carácter unitemporal del *páthos*. No obstante, Tsouna señala lo siguiente:

> *In reply, the Cyrenaics might claim that these elements are also momentary pathḗ: at the present moment it strikes me that I am feeling warm now, not yesterday; and that at the present moment, I am aware of myself as a human being, not a stone. An alternative (and not very satisfactory) line of answer could be that the scope of the claim that only the pathḗ are apprehensible is more limited than Aristocles assumes. It primarly concerns the awareness of secondary qualities or properties and what it can reveal about the empirical properties of objects in the world, and does not cover issues such as one's sense of time and personal identity.*[284]

Empecemos por analizar la segunda posible respuesta que considera Tsouna, puesto que, en último término, es la que pone en duda la identificación del sujeto consigo mismo. Irwin sostiene que el rechazo del eudemonismo cirenaico y su preferencia por el hedonismo surge de que consideran que la identidad de un sujeto no es un continuo que perdura en el tiempo y que los conglomerados (*hathroisma*) afectivos no son aprehensibles[285]. Analizando los diálogos *Protágoras*, *Gorgias* y *Filebo* de Platón, construye una argumentación en la que sostiene que el Sócrates platónico alza su crítica contra el hedonismo presuponiendo que los seres humanos son sujetos racionales agentes cuya identidad perdura a lo largo de todo su ciclo vital. Así, señala que el eudemonismo griego, en general, presupone la continuidad en el tiempo de la identidad del sujeto para entender la buena vida como una totalidad[286].

Dentro del análisis de este autor, Aristipo de Cirene reacciona contra este presupuesto. El filósofo cirenaico presta exclusiva atención a los *pathḗ* –puesto que son

---

[283] *Supra*, "La Expresión Lingüística de la Afección", pp. 65-76.

[284] VOULA TSOUNA, *ibid.*, p. 68. "Como respuesta, los cirenaicos podrían afirmar que estos elementos son también *pathḗ* momentáneos: en el momento presente me sorprende que me esté sintiendo caliente ahora, no ayer; y que en el momento presente soy consciente de mí mismo como un ser humano, no como una piedra. Una línea de respuesta alternativa (y no muy satisfactoria) podría ser que el alcance de la afirmación de que solo los *pathḗ* son aprensibles es más limitado de lo que supone Aristocles. Se trata principalmente de la conciencia de las cualidades o propiedades secundarias y de lo que puede revelar sobre las propiedades empíricas de los objetos en el mundo, y no cubre cuestiones como el sentido del tiempo y la identidad personal". (Traducción propia).

[285] TERRENCE HENRY IRWIN, "Aristippus Against Hapiness". *The Monist*, nº 74 (1), *Morality and Self*, 1991, pp.55-82.

[286] TERRENCE HENRY IRWIN, *ibid.*, p. 68.

lo único que se manifiesta de una manera evidente– y duda de todo aquello que queda fuera del ámbito afectivo. Pero, señala Irwin, también duda de afirmar la existencia de aquello que solo puede ser aprehendido por la vía de la acumulación (*hathroisma*) de *pathé* y de la identidad personal estable de los sujetos. Estas acumulaciones y colecciones afectivas se pueden referir a, por ejemplo, un muro que es percibido como blanco (conglomerado de ladrillos, solidez, blanco, etc.), además de involucrar a la felicidad (*eudaimonía*) –entendida como el sumatorio de placeres de toda una vida[287]. En última instancia, es esta discontinuidad de la identidad personal la razón por la que los cirenaicos manifestarían una despreocupación por el futuro, pues no tiene sentido sacrificar los placeres del presente por unos inciertos placeres futuros que, en el fondo, corresponden a otra persona diferente del sujeto actual.

Sin embargo, el propio Irwin admite que para sostener esta argumentación se está apoyando en evidencia indirecta, ya que no existe (o no conservamos de una manera accesible) ningún texto que manifieste claramente que el pensamiento cirenaico dude acerca de estas cuestiones. Pese a ello, considera que existen motivos para defender su aproximación:

a) Los diálogos platónicos *Teeteto*[288] y *Banquete*[289] presentan precedentes para dudar de la existencia de las colecciones afectivas y de una identidad personal estable que perdure en el tiempo. En el *Teeteto* los filósofos *kompsóteroi* son presentados rechazando ese tipo de identidad. Además, las epistemologías de corte heracliteo-protagórico y la cirenaica presentan similitudes, por lo que los motivos que llevan a los *kompsóteroi* a hablar de un "Sócrates sano" y de un "Sócrates enfermo" como dos sujetos distintos pueden ser adoptados por los cirenaicos para llegar a conclusiones similares.
b) El testimonio que transmite Plutarco en su obra *Contra Colotes* señala que los pensadores cirenaicos no emplean una referencia a los objetos para describir sus experiencias: emplean neologismos como "blanquearse" (*leukaínesthai*) pero no como "amurarse" (*toichusthai*).[290] Lo que podría implicar, en un principio, que rechacen confirmar la existencia de objetos del tipo al que

[287] DL, II, 87.
[288] PLATÓN, *Theaet.* 157a-159c.
[289] PLATÓN, *Symp.* 207c-208b.
[290] PLUTARCO, *Adv.Col.*, 1120c-d.

pertenece un muro en tanto que estos objetos solo pueden ser aprehendidos como una colección o conglomerado (*hathroisma*) de afecciones.

c) Esta interpretación puede arrojar, según Irwin, algo de luz para comprender la desestimación cirenaica de la memoria y de la esperanza en tanto que fuentes de placer. Ni la memoria de placeres pasados, ni la expectativa de futuros placeres pueden ser tomadas por un sujeto como fuentes de placer, puesto que su identidad no es la misma en los momentos del pasado, del presente y del futuro. De esta forma, Aristipo cuenta con una motivación filosófico-racional de peso para rechazar la ética eudemonista. Resultaría insensato preocuparse por la felicidad –tal y cómo la define el pensamiento cirenaico– si se duda de su existencia y de la existencia de una identidad estable del sujeto.

Irwin se apoya en dos fragmentos que ya hemos manejado más arriba: por un lado, el Adv. *Col., 1120c-d* de Plutarco[291]; por otro, el *Theaet. 157a-159c* de Platón[292]. Empecemos por el primero.

En dicho testimonio Plutarco expone que los cirenaicos emplean neologismos como "blanquearse" (*leukaínesthai*) y "endulzarse" (*glykainesthai*). De esta manera, admiten, según el análisis de Irwin, la aprehensión de *pathḗ* simples como pueden ser el color blanco y el sabor dulce. Sin embargo, rechazan el uso de expresiones como "amurarse" (*toichusthai*) y "hombrarse" (*anthrōpousthai*), negando que el sujeto tenga capacidades para aprehender *pathḗ* complejos –en tanto que acumulación de más de un páthos– como un muro o un hombre. En este análisis, lo anterior se debe a que el sujeto tendría que agrupar *pathḗ* simples de la manera correcta para aprehender la colección (*hathroisma*) afectiva, pero el ser humano no cuenta con dicha capacidad. Y, en esta línea, el sujeto tampoco es capaz de aprehender su identidad.

Contra la interpretación de Irwin, Tsouna señala que los cirenaicos emplean referencias a objetos como el fuego, el retoño de la oliva o la miel. De esta forma, aunque los cirenaicos duden del conocimiento esencial –de la *phýsis*– de los objetos debido a una falta de capacidad epistémica por parte del sujeto humano, no considera que sean dudas que surjan por presupuestos ontológico-metafísicos que nieguen la existencia del mundo

[291] *Supra*, "¿Una Ontología Cirenaica?", pp. 47-64. Y, especialmente, "La Expresión Lingüística de la Afección", pp. 65-76.
[292] *Supra*, "¿Una Ontología Cirenaica?", pp. 47-64.

o sean adscritos a un indeterminismo ontológico.[293] Y, por otra parte, sostiene que la forma en la que los cirenaicos se refieren a la memoria parece presuponer la existencia de una identidad del sujeto estable en el tiempo apoyándose en el siguiente texto:[294]

> *Y está la escuela llamada Cirenaica, que empieza con Aristipo el alumno de Sócrates: y se dedicó a la afección placentera (hēdypátheian) diciendo que era el fin de la vida y que la felicidad se basaba en ella. Y decía que es monóchronon, como los libertinos, porque no le interesaban ni la memoria de los goces pasados ni la esperanza de los futuros; pero juzgaba todo lo bueno solo por el presente, y pensaba que era nada para él haber disfrutado y estar a punto de disfrutar; dado que uno ya no existe, y el otro aún no es y es incierto. Es lo que les pasa a los lujuriosos que consideran bueno lo que es presente.*[295]

Este testimonio puede ser tomado como una evidencia para sostener que los filósofos cirenaicos conciben una identidad estable de los sujetos. Esta evidencia descansa sobre el uso que hacen de la memoria en la argumentación que desarrollan para defender la búsqueda del placer en el presente. Lo que "ya no existe" es el *páthos* placentero del momento pasado, por ello Aristipo lo considera "nada para él el haberse deleitado". La filosofía de la escuela de Cirene se centra en la atención del momento presente puesto que los movimientos del cuerpo que resultan en placer no pueden ser recreados de una manera exacta por la memoria[296]. Así pues, los cirenaicos parecen considerar que *es el mismo agente moral*[297] el que es capaz de recordar los *pathḗ* pasados, aunque no sea capaz de volver a experimentarlos. "So, if Aristippus has memory of past experiences both as being past and as being his own, this seems to presuppose that he is the same Aristippus in different times and places"[298]. Nosotros consideramos que *es relativamente el mismo Aristipo*, un poco más abajo veremos los motivos de este detalle.

---

[293] VOULA TSOUNA, *ibid.*, pp. 109-111.
[294] VOULA TSOUNA, *ibid..*, p. 133.
[295] ATENEO, *Deipn.*, XII, 544a-b. Traducción propia de:
καὶ ἥ γε Κυρηναικὴ καλουμένη ἀπ᾽ Ἀριστίππου τοῦ Σωκρατικοῦ τὴν ἀρχὴν λαβοῦσα, ὃς ἀποδεξάμενος τὴν ἡδυπάθειαν ταύτην τέλος εἶναι ἔφη καὶ ἐν αὐτῇ τὴν εὐδαιμονίαν βεβλῆσθαι: καὶ μονόχρονον αὐτὴν εἶναι, παραπλησίως τοῖς ἀσώτοις οὔτε τὴν μνήμην τῶν γεγονυιῶν ἀπολαύσεων πρὸς αὐτὸν ἡγούμενος οὔτε τὴν ἐλπίδα τῶν ἐσομένων, ἀλλ᾽ ἑνὶ μόνῳ τὸ ἀγαθὸν κρίνων τῷ παρόντι, τὸ δὲ ἀπολελαυκέναι καὶ ἀπολαύσειν οὐδὲν νομίζων πρὸς αὐτόν, τὸ μὲν ὡς οὐκέτ᾽ ὄν, τὸ δὲ οὔπω καὶ ἄδηλον ὁποῖον καὶ οἱ τρυφῶντες πάσχουσι τὸ παρὸν εὖ ποιεῖν ἀξιοῦντες.
[296] DL, II, 89-90. *Supra,* Páthos: Presentismo, Memoria y Percepción, pp.
[297] Adopto la expresión empleada por Tsouna: "the same moral agent". VOULA TSOUNA, *ibid.*, p. 133.
[298] *Idem.* "Entonces, si Aristipo tiene memoria de experiencias pasadas, a la vez como siendo pasadas y siendo suyas, parece presuponer que es el mismo Aristipo en diferentes momentos y lugares*".* (Traducción propia).

Por su parte, Tim O'keefe considera acertadas las críticas de Tsouna a la aproximación de Irwin, y desarrolla, a la par, otras líneas de argumentación que rechazan la interpretación presentada en el artículo de 1991.[299]

O'keefe recalca que el análisis de Irwin sobre el problema de la identidad y las dificultades de la aprehensión de conglomerados afectivos en el pensamiento cirenaico radica en una interpretación pretenciosa del testimonio de Plutarco.[300] El propio Plutarco considera que el epicúreo Colotes está intentando satirizar y ridiculizar la postura filosófica cirenaica. El de Lámpsaco pretende argumentar que, si el filósofo cirenaico considera que el sujeto humano no tiene un acceso al conocimiento de los objetos, el desenvolvimiento práctico-vital resulta imposible. Es decir, en la satirización que desarrolla Colotes subyace la crítica de la apraxia a la escuela de Cirene. El epicúreo está indicando que si un sujeto no puede afirmar "el muro es blanco", sino que debe limitarse a decir "yo estoy siendo blanqueado", esto debe extenderse a toda propiedad que un objeto pueda tener. Por tanto, un sujeto no contaría con *verdaderas razones* para creer que existe, por ejemplo, un muro en el mundo. Así, siguiendo la satirización de Colotes acerca del pensamiento cirenaico, el sujeto debería expresarse, también, empleando locuciones como "yo estoy siendo amurado" o "yo estoy siendo hombrado". Plutarco recalca que los cirenaicos no emplean el segundo tipo de locuciones, aunque considera que Colotes está siguiendo una argumentación filosóficamente correcta.[301] En este punto, estamos de acuerdo con las interpretaciones y críticas de Voula Tsouna y de Tim O´keefe. No existen razones sólidas para argumentar que el rechazo cirenaico de emplear expresiones como "amurarse" u "hombrarse" sea consecuencia de una doctrina generalizada sobre la inaprehensibilidad de colecciones afectivas. No es que los cirenaicos rechacen el clasificar dichas colecciones de esta forma apoyándose en un razonamiento, sino que el estado actual de conservación textual sugiere que simplemente no lo hacen. Así, b) queda descartada como evidencia indirecta.

Por otro lado, los cirenaicos sostienen que el fin (*télos*) es el placer (*hēdonḗ*) y no la felicidad (*eudaimonía*).[302] No obstante, admiten que la felicidad existe entendida como

[299] TIM O´KEEFE, "The Cyrenaics on Pleasure, Happiness and Future-Concern". *Phronesis,* nº 47 (4), 2002, pp. 395-416.
[300] TIM O´KEEFE, *ibid.*, p. 399.
[301] PLUTARCO, *Adv. Col.*, 1120
[302] DL, II, 89-90.

un sumatorio de los placeres particulares a lo largo de la vida de un sujeto.[303] Si la felicidad presupone la existencia de un sujeto cuya vida, en su totalidad, puede ser considerada feliz, presupone que la continuidad temporal de la identidad del ser humano en el pensamiento cirenaico.[304] De no ser así, los filósofos cirenaicos no afirmarían la existencia de una *eudaimonía* que encaje en estos parámetros. En su lugar, sostienen que, sencillamente, no es el fin que persiguen. Lo cual anula la evidencia indirecta que hemos catalogado como c).

Además, O'keefe considera que la falta de evidencia es, en este caso particular, evidencia de una ausencia. Pese a que la doxografía conservada acerca del pensamiento cirenaico es escasa, la que conservamos muestra que no encuentran problemas para separarse de concepciones dominantes tanto en el ámbito de lo ético como en el ámbito de lo epistemológico. Algo que sus adversarios teóricos directos suelen recoger para criticarles y ridiculizar su postura filosófica, puesto que son concepciones que chocan con los sistemas filosóficos más generalizados que coexisten con el cirenaico:

> *Furthermore, the Cyrenaics happily coin neologisms to correct the mistakes implicit in ordinary ways of speaking. Thus, if they had rejected continued personal identity, they would have used this rejection to support their anti-eudemonism and lack of future-concern, and might have coined some novel terminology to indicate the proper way of speaking about person-stages'. Later sources likely would have gleefully reported these bizarre views and ways of speaking. But there is no direct evidence supporting Irwin's view.*[305]

Apoyándose en el testimonio de Diógenes Laercio[306], O'keefe considera que los cirenaicos no se interesan por la investigación en el ámbito físico y metafísico.[307] Por tanto, si un sujeto es, en un sentido estricto y ontológico, el mismo sujeto en espacios-tiempos distintos es algo por lo que no se preocupan. Por ello, O'keefe considera que es preferible no achacar a la filosofía cirenaica una teoría sustancial acerca de la identidad personal. Ahora bien, resulta manifiesto —es decir, se presenta como *páthos*— que los

---

[303] *Idem.*
[304] *Cfr.,* VOULA TSOUNA, *ibid.*, p. 133 y T. O'keefe, *ibid.*, p. 400.
[305] TIM O'KEEFE, *ibid.,* p. 401. "Además, los cirenaicos acuñan felizmente neologismos para corregir los errores implícitos en las formas ordinarias de hablar. Por lo tanto, si hubieran rechazado la continuidad de la identidad personal, habrían utilizado este rechazo para respaldar su anti-eudemonismo y su falta de preocupación por el futuro, y podrían haber acuñado alguna terminología nueva para indicar la forma correcta de hablar sobre las estados-persona. Es probable que fuentes posteriores hubiesen informado gustosamente sobre estos extraños puntos de vista y formas de hablar. Pero no hay evidencia directa que respalde el punto de vista de Irwin". (Traducción propia).
[306] DL, II, 92.
[307] TIM O'KEEFE, *ibid.,* p. 409.

deseos y necesidades de un sujeto son cambiantes, lo que explicaría las posturas cirenaicas ante el eudemonismo y la preocupación por el futuro.

Consideramos que Tim O'keefe inicia una aproximación acertada a la cuestión de la identidad del sujeto en el pensamiento cirenaico. Sin embargo, consideramos que se requiere un mayor desarrollo de la problemática (O'keefe no lo termina de desarrollar porque, en el fondo, no es el objeto de su estudio). Desde nuestra aproximación a las cuestiones epistemológicas y ontológicas a las que se enfrenta la escuela de Cirene hace que, probablemente, la elaboración de una teoría acerca de la identidad del sujeto no interese a sus pensadores. Aun así, esto no debe provocar que se abandone la cuestión. Un estudio detallado de la filosofía cirenaica tiene que aproximarse y detallar, en la medida de lo posible, los presupuestos implícitos acerca de la identidad personal en la construcción de su pensamiento. En este sentido, las consideraciones señaladas por Tsouna parecen acertar en que, al menos, un sustrato identitario parece mantenerse estable en el tiempo debido al tratamiento cirenaico de la memoria en el testimonio transmitido por Ateneo[308]. Así como también parece hacerlo la definición de la felicidad establecida por la escuela de Cirene en tanto que sumatorio de placeres individuales[309].

El filósofo cirenaico sostiene, sin embargo, que el sujeto humano no puede obtener un conocimiento de los objetos. En última instancia, no podemos tener un conocimiento de la *phýsis,* entre lo que se debe considerar también al ser humano. Todo el conocimiento que el sujeto puede obtener radica en cómo se siente a sí mismo en su interacción con el mundo. Dicho de manera más técnica: el conocimiento que puede adquirir un sujeto está confinado a la experiencia subjetiva del *páthos*, lo cual no incluye un conocimiento de los objetos[310]. Si a lo anterior añadimos la postura que sostenemos de la escuela de Cirene ante el estudio metafísico-ontológico –una posición que no va más allá de afirmar que existe un mundo externo y, que no se pronuncia acerca de si ese mundo está configurado por objetos incognoscibles y determinados para el sujeto o, en otro polo, un mundo regido por la indeterminación ontológica cuya determinación depende de la interacción con un sujeto perceptor–[311], nos obliga a dudar de las aproximaciones en las que el pensamiento

[308] ATENEO, *Deipn.,* XII 544a-b.
[309] DL, II, 89-90.
[310] *Supra,* "*Páthos*: Movimiento, Cuerpo y Percepción", pp. 30-37.
[311] *Supra,* "¿Una Ontología Cirenaica?", pp. 47-64.

cirenaico se adscribe a una concepción de la identidad personal como algo totalmente estable.

Dentro de nuestro análisis de la cuestión ontológica en la escuela de Cirene, el ser humano no puede conocer su esencia, si es que resulta que tiene tal cosa como una esencia. De esta forma, resulta interesante detenernos en el desarrollo de Ugo Zilioli respecto del problema identitario, puesto que sostiene que el pensamiento cirenaico adopta un indeterminismo ontológico:

> *One may raise the objection that there are no ancient sources on the Cyrenaics openly dealing with the question of persons and personal identity. Nonetheless, it is also true that on my interpretation the Cyrenaics appear to have endorsed indeterminacy. And indeterminacy concerns all things in the world, both objects and persons, who in the context of that metaphysical view are seen as not-unitary and fragmented items.*[312]

La pregunta por la identidad personal no es extraña al pensamiento griego. Se trata de una problematización con recorrido histórico y que sigue operando en el momento en el que los filósofos cirenaicos están elaborando su peculiar sistema filosófico. Así, Zilioli recupera las evidencias indirectas que hemos catalogado como "a)" de Irwin. En el *Teeteto*[313] las personas son concebidas como conglomerados de percepciones a los que no se puede añadir un sustrato que ejerza el papel de una identidad personal estable y unitaria —como se deduce del problema de los dos Sócrates[314]. Y, por otro lado, en el *Banquete* de Platón, el filósofo ateniense vuelve a plantear la cuestión de la identidad personal, siendo caracterizada como apariencia[315]. Además, el pitagórico del siglo V a.C. Epicarmo "el cómico" es considerado el formulador del conocido como "argumento creciente" que sostiene que cualquier cambio en un sujeto implica la aparición de un sujeto nuevo distinto al anterior[316].

Por estos motivos, argumenta Zilioli, es posible que los cirenaicos fueran conscientes de la problemática acerca de la identidad personal[317]. Y, además, ya hemos señalado que este autor considera que los filósofos *kompsóteroi* a los que se refiere Sócrates en el *Teeteto* son, realmente, los filósofos cirenaicos[318], por lo que no asume a)

---

[312] UGO ZILIOLI, *The Cyrenaics*, ACUMEN, 2012, p. 115.
[313] PLATÓN, *Theaet.* 157b-c.
[314] PLATÓN. *Theaet.*, 159a-160a.
[315] PLATÓN, *Symp.*, 207c-208b.
[316] DL, III, 10; *P. Berol. 9782*, col. LXXI, 1-39; PLUTARCO, *De sera numinis vindicta*, 559a; PLUTARCO, *Communibus notitiis adversus Stoicos*, 1083a-1084a.
[317] *Cfr.* UGO ZILIOLI, *ibid.*, p. 116.
[318] *Cfr.* UGO ZILIOLI, *ibid.*, pp. 47-71. Para ver nuestras razones por las que nos separamos de esta interpretación de Zilioli: *Supra*, ¿Una Ontología Cirenaica?, pp. 47-64.

en el modo en el que lo hace Irwin. Aunque hayamos desarrollado más arriba nuestras objeciones a la aproximación al *Teeteto* de Zilioli, conviene analizar su posición.

La base de toda la epistemología cirenaica reside en que solo los *pathḗ* son aprehensibles. Y estas afecciones, para que el cirenaico pueda hablar de ellas, siempre tienen que referirse al sujeto que las percibe. Zilioli aborda la cuestión de la identidad del sujeto en el pensamiento cirenaico desde la perspectiva que ofrece Hume sobre la identidad personal[319]. Hume señala que al preguntarse por su identidad encuentra que no puede identificarse sin aludir a una u otra percepción particular (frío o calor, luz o sombra, amor u odio, dolor o placer). No es capaz, sostiene, de identificarse libre de percepciones, porque no puede experimentar otra cosa que no sean percepciones. Si fuese capaz de liberarse de todas ellas, en ese momento, dejaría de existir. Todos nuestros sentidos se encuentran en un cambio perpetuo, y el ser humano, por tanto, está en constante alteración. Así, la mente es como un teatro por el que constantemente aparecen sucesivas percepciones, y no cabe la simplicidad, en ese desfile perceptivo, que nos permita hablar de una identidad. El sujeto solo es capaz de concebirse a sí mismo atendiendo a dicho ir y venir de percepciones.[320]

Siguiendo esta línea, Zilioli considera que las personas pueden ser concebidas por los cirenaicos de una manera muy similar: una colección o conglomerado de *pathḗ* que no debe ser tomado como esencia. Por consiguiente, no existe un sustrato inamovible e inmutable que sobreviva al paso del tiempo, puesto que el propio cambio en el tiempo es lo que constituye el "yo" del sujeto.[321]

Ahora bien, Zilioli es consciente de las críticas que alza Tsouna considerando que la memoria es condición necesaria y suficiente para la existencia de una identidad personal[322]. Tsouna rescata las críticas a la problematización de la identidad de J. Locke[323] elaboradas por T. Reid[324]. Por este motivo, U. Zilioli, recurre a los estudios de Parfit para abordar el problema de la identidad.

[319] *Cfr.,* UGO ZILIOLI, *ibid.,* pp. 114-115.
[320] *Cfr.,* DAVID HUME, *A Treatise of Human Nature,* I, § VI, 252-253.
[321] *Cfr.,* UGO ZILIOLI, *ibid.,* p. 115.
[322] *Cfr.* VOULA TSOUNA, *ibid.,* p. 133.
[323] JOHN LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*, II, 27, I-29.
[324] THOMAS REID, *Essays on the Intelectual Powers of Man*. Cambridge University Press, 2011, particularmente, el ensayo "On Memory", capítulos 4 y 6.

Parfit propone un término medio entre las dos opciones: no tenemos que limitarnos ni a que la identidad sea un hecho que persiste en el cambio, ni a que la identidad sea un constructo fragmentado en episodios aislados que hace que no tenga una existencia efectiva. En cambio, sostiene que la identidad personal no es lo que realmente importa, sino una suerte de conectividad psicológica que encadena las diferentes identificaciones que el sujeto experimenta a lo largo de su vida. Esta conectividad es algo distinto a una subjetividad única que persiste en el tiempo, pero es algo que perdura y sobrevive a cualquier modificación temporal como una conexión:

> *The truth is very different from what we are inclined to believe. Even if we are not aware of this, most of us are Non-Reductionist [namely, refusing the all-or-nothing view about personal identity]. If we considered my imagined cases, we would be strongly inclined to believe that our continued existence is a deep further fact, distinct from physical and psychological continuity, and a fact that must be all-or-nothing. This is not true. Is the truth depressing? Some may find it so. But I find it liberating and consoling. When I believed that my existence was such a further fact, I seemed imprisoned in myself. My life seemed like a glass tunnel, through which I was moving faster every year, and at the end of which there was darkness. I now live in the open air. There is still a difference between my life and the lives of other people. But the difference is less. Other people are closer. I am less concerned about the rest of my own life, and more concerned about the lives of others.*[325]

Zilioli considera que esta conectividad psicológica a la que se refiere Parfit podría asociarse con un *loose self*, un yo-suelto.[326] Y esta es su propuesta para aproximarse a la cuestión de la identidad en el pensamiento cirenaico, que adoptaría un intermedio similar. Esta concepción identitaria permite seguir hablando de una suerte de "yo" incluso en el escenario de percepciones de Hume y el posible conglomerado de afecciones que pueden entender los cirenaicos como configurador de la identidad. Así, en virtud de su posición indeterminista con respecto a la ontología en la escuela de Cirene, Zilioli sostiene que la identidad personal es concebida como un conglomerado afectivo por los filósofos cirenaicos. Al mantener la indeterminación ontológica, el ser humano no se mueve en un

---

[325] DEREK PARFIT, *Reasons and Persons*. Oxford University Press, 1984, p. 281.
"La verdad es muy distinta de lo que nos inclinamos a creer. Incluso si no somos conscientes de esto, la mayoría de nosotros somos No-Reduccionistas [es decir, rechazamos la visión de todo-o-nada sobre la identidad personal]. Si consideráramos mis casos imaginados, estaríamos fuertemente inclinados a creer que nuestra existencia continua es un hecho más profundo, distinto de la continuidad física y psicológica, y un hecho que debe ser todo-o-nada. Esto no es verdad. ¿Es deprimente la verdad? Algunos pueden encontrarlo así. Pero yo lo encuentro liberador y consolador. Cuando creía que mi existencia era un hecho más profundo, parecía atrapado en mí mismo. Mi vida parecía un túnel de cristal, a través del cual me movía cada año más rápido, y al final del cual había oscuridad. Ahora vivo al aire libre. Todavía hay una diferencia entre mi vida y la vida de otras personas. Pero la diferencia es menor. Las otras personas están más cerca. Estoy menos preocupado por el resto de mi propia vida y más preocupado por la vida de los demás". (Traducción propia).
[326] UGO ZILIOLI, *ibid.*, p. 117.

mundo de objetos claramente diferenciados. Existe un sustrato independiente del sujeto, un sustrato caracterizado por una materia informe en la que no se distinguen objetos singulares hasta el momento en el que interactúa con un sujeto perceptor. De hecho, dentro de esta interpretación, los objetos son considerados como una asociación de cualidades secundarias. Es decir, un indeterminismo ontológico no puede entenderse dentro de una metafísica de objeto, sino dentro de una metafísica de procesos. En este esquema, hay, por un lado, un conglomerado de percepciones que constituyen al sujeto perceptor y, por otro, una agrupación de cualidades secundarias que constituyen el objeto percibido. Ambos polos resultan ser el producto de procesos temporales que por azar conectan el uno con el otro.[327]

El estudio de Zilioli de la cuestión de la identidad resulta interesante en tanto que es viable, incluso, dentro del no-posicionamiento en el plano ontológico de la escuela de Cirene que nosotros proponemos. Tal y cómo se ha desarrollado nuestro análisis de la epistemología cirenaica, queda descartada la posibilidad de defender la identidad del sujeto desde el ángulo del *cogito* cartesiano. Es decir, un sujeto pensante separado de una base material-física, en definitiva, un sujeto que está separado de su cuerpo y del mundo de lo sensible. Consideramos que, en cierta medida, la identidad de un sujeto en el marco cirenaico está ligada a su cuerpo. La propuesta de Zilioli no acentúa con suficiente énfasis dicho aspecto, hasta el punto de que puede omitirse.

Rescatando la argumentación de Tim O'keefe previamente analizada, consideramos que la escuela de Cirene no se interesa –en un sentido teórico-sistematizador– por la pregunta de la identidad personal del sujeto. Por ello, los cirenaicos podrían haber adoptado una postura que surja del *sentido común* respecto a este problema. Así, una postura no reduccionista, como la de Zilioli, puede ser la más acertada: respeta la premisa de la incapacidad del conocimiento de los objetos y obliga al sujeto a prestar atención a los *pathḗ* para identificarse a sí mismo. No obstante, se hace necesario hacer hincapié en qué podría residir la conexión psicológica que permite identificarse al sujeto en distintos espacios y tiempos. La clave parece encontrarse en el cuerpo del sujeto.

Evan Thompson señala que "Our mental lives involve our body and the world beyond the surface membrane of our organism, and therefore cannot be reduced simply

[327] *Idem.*

to brain processes inside the head"[328]. Cuando señalamos que la vía de acceso a la cuestión de la identidad en la filosofía cirenaica reside en el cuerpo del sujeto no estamos refiriéndonos a procesos cerebrales o a otros procesos orgánicos de los que estos pensadores son completos desconocedores. Más bien, es que el sujeto percibe como suyo el cuerpo con el que interactúa con el mundo, y es esta la conectividad que le permite identificarse. Consideramos que el filósofo cirenaico se identifica a través del experimentar su cuerpo como suyo, un cuerpo que presenta en distintas circunstancias, por ejemplo, necesidades diferentes –hambre, sed, abrigo, etc.– y, por tanto, es cambiante. Es ese experimentar el cuerpo como suyo lo que permite esa conectividad psicológica a la que alude Zilioli, puesto que posibilita al sujeto hilar los distintos estados corporales percibidos (es decir, estados afectivos) a él mismo en tanto que recuerda haberlos experimentado. Así, es un mismo sujeto –rescatando ahora las notas desarrolladas por Tsouna y O'keefe con respecto a la memoria en el testimonio de Ateneo[329]– el que experimenta sus distintos estados, pero siendo un sujeto enmarcado en las afecciones cambiantes del presente.

El pensador cirenaico se centra en adaptarse al momento presente atendiendo a la inmediatez de sus *pathḗ*. Es capaz de identificarse a sí mismo en experiencias afectivas pasadas, lo cual también aporta el hecho de que no siempre se ve afectado de igual manera por lo que parece ser una misma cosa. Por ejemplo, pueden existir cambios en la alimentación, como tras ingerir una cantidad ingente de olivas su cuerpo empieza a rechazar dicho alimento. De esta forma, el filósofo cirenaico se identifica como sujeto cambiante, puesto que el *cómo se percibe a sí mismo* –en gran medida, el cómo percibe su cuerpo– puede estar sujeto a cambio en su interacción con el mundo que le rodea. Así pues, el imperativo délfico "conócete a ti mismo" mantiene su vigencia de una manera constante en el pensamiento cirenaico, puesto que el sujeto debe atender al cómo se ve afectado en el momento presente en su interacción con el mundo.

[328] EVAN THOMPSON, *Mind in life: Biology, phenomenology, and the sciences of mind*. Harvard University Press, 2007, p. 9. "Nuestras vidas mentales involucran a nuestro cuerpo y al mundo más allá de la membrana superficial de nuestro organismo y, por lo tanto, no pueden reducirse simplemente a procesos cerebrales dentro de la cabeza". (Traducción Propia).
[329] VOULA TSOUNA, *ibid.*, p. 133 y TIM O'KEEFE, *ibid.*, p. 400, ambos refiriéndose a ATENEO, *Deipn.*, XII, 544a-b.

6. El Desconocimiento del Otro:

Por lo que hemos estudiado hasta ahora, en sentido estricto, la filosofía cirenaica parece adoptar que el único conocimiento evidente que puede tener un sujeto humano es un conocimiento de sí mismo. Sostiene que solo se conoce el *páthos*, pero no el *páthos* del otro, sino el que pertenece al propio sujeto. El filósofo cirenaico considera, además, que el conocimiento de los objetos resulta imposible para el ser humano. Lo cual se extiende al conocimiento de otras personas. El otro se manifiesta como un conglomerado de afecciones para el sujeto, es decir, el sujeto conoce cómo le afecta el otro, pero no conoce al otro. Un sujeto no es capaz de conocer el contenido afectivo de otro sujeto, tal y como se puede deducir desde el desarrollo de las consideraciones cirenaicas acerca del lenguaje:

> *Así, respecto de nuestros propios* pathḗ *todos estamos libres de error, pero todos nos equivocamos con respecto del objeto exterior. Aquéllos (los* pathḗ*) son aprehensibles, mientras que éste (el objeto) es inaprehensible, pues el alma es demasiado débil para distinguirlo entre los lugares, las distancias, los movimientos, los cambios y varias otras causas. Por ello dicen que no existe un criterio común (*kritērión koinòn*) para los humanos, sino que se asignan (*títhestai*) nombres comunes (*onómata koinà*) a los objetos. Todos llaman en común a algo blanco o dulce, pero no tienen algo blanco o dulce que sea común. Cada uno es consciente de su propio (*idíu*)* páthos*, pero si este* páthos *se origina de algo blanco en él y en su vecino, él no puede decirlo sin experimentar el* páthos *de su vecino, ni el vecino si no experimenta el suyo. Y como no hay un* páthos *común para todos, no es seguro decir que lo que se me aparece de tal manera a mí se aparecerá también de esa manera a mi vecino. Pues quizás yo estoy constituido de tal forma para ser blanqueado por lo que me causa una impresión desde afuera, pero otra persona puede tener la sensibilidad construida de tal forma que sea dispuesto diferentemente (*hetérōs diatethēnai*). Entonces, el fenómeno no nos es común a todos. Y que realmente no somos movidos del mismo modo por las diferentes constituciones de nuestra sensibilidad, es evidente en el caso de los que sufren ictericia o problemas oculares y los que tienen condiciones normales. Ya que, por el mismo objeto, unos son afectados amarillamente, otros rojamente y otros blancamente, de la misma manera es probable que los que tienen condiciones normales no sean movidos igual a partir de los mismos objetos por la diferente conformación de sus sensibilidades, sino de un modo el de ojos grises, de otro el de ojos azules y de una diferente el de ojos negros. De modo que asignamos nombres comunes a las cosas, pero tenemos* pathḗ *particulares.*[330]

[330] SEXTO EMPÍRICO, *Adv.Math.*, VII, 195-198. Traducción propia de:
καὶ ταύτῃ περὶ μὲν τὰ πάθη τά γε οἰκεῖα πάντες ἐσμὲν ἀπλανεῖς, περὶ δὲ τὸ ἐκτὸς ὑποκείμενον πάντες πλανώμεθα· κἀκεῖνα μέν ἐστι καταληπτά, τοῦτο δὲ ἀκατάληπτον, τῆς ψυχῆς πάνυ ἀσθενοῦς καθεστώσης πρὸς διάγνωσιν αὐτοῦ παρὰ τοὺς τόπους, παρὰ τὰ διαστήματα, παρὰ τὰς κινήσεις, παρὰ τὰς μεταβολάς, παρὰ ἄλλας παμπληθεῖς αἰτίας. ἔνθεν οὐδὲ κριτήριόν φασιν εἶναι κοινὸν ἀνθρώπων, ὀνόματα δὲ κοινὰ τίθεσθαι τοῖς συγκρίμασιν. λευκὸν μὲν γάρ τι καὶ γλυκὺ καλοῦσι κοινῶς πάντες, κοινὸν δέ τι λευκὸν ἢ γλυκὺ οὐκ ἔχουσιν. ἕκαστος γὰρ τοῦ ἰδίου πάθους ἀντιλαμβάνεται, τὸ δὲ εἰ τοῦτο τὸ πάθος ἀπὸ λευκοῦ ἐγγίνεται αὐτῷ καὶ τῷ πέλας, οὔτ' αὐτὸς δύναται λέγειν μὴ ἀναδεχόμενος τὸ τοῦ πέλας πάθος, οὔτε ὁ πέλας μὴ ἀναδεχόμενος τὸ ἐκείνου. μηδενὸς δὲ κοινοῦ πάθους περὶ ἡμᾶς γινομένου προπετές ἐστι τὸ λέγειν ὅτι

Según el testimonio de Sexto, los cirenaicos sostienen que el humano solo conoce sus propias afecciones, y que si intenta adquirir un conocimiento de los objetos del mundo siempre cae en errores. Puesto que el sujeto humano se encuentra exclusivamente capacitado para aprehender sus *pathḗ*, no los objetos. Así pues, no existe un criterio común para todos los sujetos, solo son comunes los nombres que se han asignado a las cosas. Cada persona es consciente de su *páthos* privado-propio (*idion*), pero no puede saber si dichos *pathḗ* son provocados por un mismo objeto. Ningún sujeto es capaz de hacer este tipo de afirmaciones con respecto a las cosas del mundo porque no tiene acceso al *páthos* de otro sujeto. Por consiguiente, ningún *páthos* es común en tanto que no se puede afirmar que es un mismo *páthos* el que afecta a un sujeto y a otro. Esto es provocado porque el organismo de un sujeto y el de otro pueden estar constituidos de manera distinta, de tal forma que uno se ve afectado blancamente y otro rojamente. Por lo que, en última instancia, el fenómeno no es común.

Los sujetos aprehenden el contenido de su propio *páthos*, pero no cuentan con las capacidades para aprehender los estados afectivos de otros sujetos. Es decir, la única evidencia que encuentra el sujeto es el contenido privado de sus propias afecciones. Esta postura es la que Sexto vincula con las consideraciones lingüísticas de la filosofía cirenaica que rompen con el esquema aristotélico de la significación: el esbozo cirenaico en el que existe un vocabulario o nombres comunes (*onómata koinà*) que no denotan cosas u objetos de acceso común.

Tsouna considera que las aportaciones de Sexto no clarifican del todo el argumento cirenaico y lo reconstruye de la siguiente manera:

> *The constitution of sensory organs is not the same in all people: different people can be affected differently by the same object, in which case their* pathē *are not identical in content. Since they do not have a common* páthos*, they do not possess a common criterion for deciding whether one's* pathē *are identical or similar in content to the* pathē *of other people, or whether they are different. And since such a criterion does not exist, people*

τὸ ἐμοὶ τοῖον φαινόμενον τοῖον καὶ τῷ παρεστῶτι φαίνεται. τάχα γὰρ ἐγὼ μὲν οὕτω συγκέκριμαι ὡς λευκαίνεσθαι ὑπὸ τοῦ ἔξωθεν προσπίπτοντος, ἕτερος δὲ οὕτω κατεσκευασμένην ἔχει τὴν αἴσθησιν ὥστε ἑτέρως διατεθῆναι. οὐ πάντως οὖν κοινόν ἐστι τὸ φαινόμενον ἡμῖν. καὶ ὅτι τῷ ὄντι παρὰ τὰς διαφόρους τῆς αἰσθήσεως κατασκευὰς οὐχ ὡσαύτως κινούμεθα, πρόδηλον ἐπί τε τῶν ἰκτεριώντων καὶ ὀφθαλμιώντων καὶ τῶν κατὰ φύσιν διακειμένων· ὡς γὰρ ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ οἱ μὲν ὠχραντικῶς οἱ δὲ φοινικτικῶς οἱ δὲ λευκαντικῶς πάσχουσιν, οὕτως εἰκός ἐστι καὶ τοὺς κατὰ φύσιν διακειμένους παρὰ τὴν διάφορον τῶν αἰσθήσεων κατασκευὴν μὴ ὡσαύτως ἀπὸ τῶν αὐτῶν κινεῖσθαι, ἀλλ' ἑτέρως μὲν τὸν λευκόν, ἑτέρως δὲ τὸν χαροπόν, μὴ ὡσαύτως δὲ τὸν μελανόφθαλμον. ὥστε κοινὰ μὲν ἡμᾶς ὀνόματα τιθέναι τοῖς πράγμασιν, πάθη δέ γε ἔχειν ἴδια.

> *cannot apprehend the real properties of external objects which the* pathḗ *are supposed to represent.*[331]

En el testimonio de Sexto encontramos latente la premisa que constituye el primer tropo escéptico que se refiere a la distinta constitución sensorial en diferentes sujetos[332]. Además, cuando el pirrónico desarrolla este argumento escéptico, en lo que respecta a los seres humanos y a los animales, emplea los mismos ejemplos que en *Adv. Math.*, VII, 198.

Sostiene que es algo completamente normal que las diferencias en el nacimiento de los distintos seres vivos provoquen modos de percibir dispares. Lo cual tiene como consecuencia el que existan percepciones discordantes y contradictorias. Además, los diferentes componentes de un organismo –las distintas partes del cuerpo– provocan una variedad de representaciones del mundo que no son idénticas, principalmente aquellos componentes encargados del juicio o que poseen cierta capacidad sensible:

> *En efecto, los que tienen ictericia dicen que es amarillo lo que para nosotros es un fenómeno blanco, y los que tienen oftalmia dicen que es rojo. Y puesto que entre los animales unos tienen los ojos amarillos, otros rojos, otros blancos y otros de otro color, pienso yo que es normal que les resulte diferente su percepción de los colores.*[333]

A partir de este primer tropo escéptico se deriva el segundo, centrado en las diferencias entre los distintos seres humanos. Con él se intenta mostrar que incluso dentro de la especie epistemológicamente preeminente existen diferencias y contradicciones en la percepción.[334] En el caso cirenaico, que asume la existencia de esas diferencias y contradicciones, también está vinculado con sus consideraciones acerca del lenguaje[335]. El objeto –ni en cuanto a tal ni en el caso de sus propiedades, si es que las tiene– no puede ser aprehendido por el sujeto humano de forma directa empleando su capacidad de

---

[331] VOULA TSOUNA, *The Epistemology of the Cyrenaic School*, Cambridge University Press, 1998, digitally printed version 2007, p. 90. "La constitución de los órganos sensoriales no es la misma en todas las personas: diferentes personas pueden ser afectadas de manera diferente por el mismo objeto, en cuyo caso sus *pathē* no son idénticos en contenido. Dado que no tienen un *páthos* común, no poseen un criterio común para decidir si los *pathē* de uno son idénticos o similares en contenido a los *pathē* de otras personas, o si son diferentes. Y como tal criterio no existe, la gente no puede aprehender las propiedades reales de los objetos externos que se supone que representan los *pathē*". (Traducción propia).

[332] SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 40-79.

[333] SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 44. Traducción propia de:
Οἱ γοῦν ἰκτεριῶντες ὠχρά φασιν εἶναι τὰ ἡμῖν φαινόμενα λευκά, καὶ οἱ ὑπόσφαγμα ἔχοντες αἱμωπά. Ἐπεὶ οὖν καὶ τῶν ζῴων τὰ μὲν ὠχροὺς ἔχει τοὺς ὀφθαλμοὺς τὰ δ΄ ὑφαίμους τὰ δὲ λευκανθίζοντας τὰ δ΄ ἄλλην χροιὰν ἔχοντας, εἰκός, οἶμαι, διάφορον αὐτοῖς τὴν τῶν χρωμάτων ἀντίληψιν γίγνεσθαι.

[334] SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 79-90.

[335] *Supra*, "La Expresión Lingüística de la Afección", pp. 65-76.

percepción, ni indirectamente mediante la aprehensión de los *pathḗ* de otros sujetos. Pues no es capaz de aprehender el contenido afectivo del otro.

De acuerdo con Tsouna, las características e implicaciones de la postura epistemológica de la escuela de Cirene sobre la inaprehensibilidad del *páthos* del otro adelanta, en cierta medida, la problemática moderna postcartesiana de las otras mentes.[336] Dentro del ámbito de la filosofía antigua son pocos los sistemas de pensamiento que manifiestan cuestionamientos próximos al sentido moderno del problema de las otras mentes. Teodosio, un escéptico tardío, en su obra *Sumarios escépticos* sostiene que no se debe llamar "pirrónica" a la corriente escéptica porque la mente de otro es inaprehensible, por lo que, en un sentido estricto, no se puede conocer el pensamiento de Pirrón de Elis y resulta un absurdo llamar al escepticismo "pensamiento pirrónico".[337] Esta forma de proceder es muy similar a lo que Tsouna está sugiriendo que es la concepción cirenaica. Por ejemplo, F. Caujolle-Zalaswsky considera que, de hecho, Teodosio es un filósofo cirenaico.[338] Ahora bien, un poco más arriba hemos visto que la filosofía escéptica emplea argumentaciones muy similares a las cirenaicas a modo de tropo, por lo que el uso que está dando a esta argumentación puede ser para fines meramente dialécticos que lleven a la *epochḗ*.[339]

El estudio de Tsouna es el único que conocemos que aborda esta importante cuestión dentro de la filosofía cirenaica desarrollando un análisis que consideramos ejemplar. La cuestión central del problema de las otras mentes radica en si es posible *salvar las distancias* ontológicas y epistemológicas para que un sujeto pueda tener algún tipo de acceso a los estados mentales de otros. La problemática puede abordarse desde dos enfoques distintos: uno, desde el aspecto ontológico, que toma como la pregunta fundamental si es posible que otros sujetos que no sean uno mismo pueden tener algún tipo de estados mentales, en qué consisten y cómo son en comparación; dos, desde el enfoque epistemológico el problema se encuadra en cómo afirmar que otros sujetos tienen

[336] VOULA TSOUNA, *Ibid.*, p. 91.
[337] DL, IX, 70.
[338] FRANÇOIS CAUJOLLE-ZALASWSKY, *Qu'est-ce que la méthode sceptique?*. Tesis Doctoral, París, 1982, vol. 1, p. 192.
[339] Voula Tsouna considera esta misma opción, *cfr.* VOULA TSOUNA, *Ibid.*, p. 91, especialmente la nota 5. Nosotros desarrollamos un análisis comparativo entre la escuela de Cirene y la corriente escéptica un poco más abajo: *infra*, "Cirenaicos y Escepticismo Antiguo: *Phýsis*, Conocimiento y Criterio", pp. 153-174.

algún tipo de estado mental y cómo discernir el contenido del mismo. Estos dos ángulos suelen presentarse relacionados entre sí en la filosofía moderna.

El sistema filosófico iniciado por Aristipo "el viejo" podría anticipar este cuestionamiento moderno en los siguientes aspectos[340]: 1) Desde el aspecto ontológico de la cuestión se asume que los *pathḗ* son privados (*idion*)[341], lo cual podría generalizarse a que todos los estados mentales son privados y solo son aprehensibles por el sujeto que los percibe. Si los cirenaicos aceptan esta posición generalizada, cabe la posibilidad de argumentar que pueden cuestionar si un sujeto distinto de sí mismo es capaz de verse afectado por *pathḗ* –por estados mentales en el caso moderno– similares a los suyos. 2) Desde el ámbito epistemológico, la infalibilidad y la incorregibilidad del *páthos*[342] están vinculadas con su carácter privado (*idion*)[343]. Cada sujeto es consciente de sus propios *pathḗ*, los cuales son privados para cada sujeto. Sin embargo, resulta imposible afirmar con certeza nada acerca de las causas externas del *páthos*, ni siquiera por comparación porque no se puede afirmar nada de los *pathḗ* del otro. De hecho, es su carácter de privacidad lo que, en parte, otorga a las afecciones la posibilidad de ser aprehendidas. Lo cual se convierte en *conditio sine qua non* de la incorregibilidad y de la infalibilidad de las locuciones mediante las que un sujeto expresa sus estados afectivos[344], puesto que ese mismo sujeto es el único con un acceso epistémico a sus *pathḗ* y no otro sujeto distinto.

Ahora bien, ¿hasta qué punto se asemeja la postura cirenaica a los planteamientos que se harán en la Modernidad?

Todos los planteamientos de la Modernidad respecto del problema de las otras mentes se elaboran sobre los presupuestos de aproximaciones al problema de la relación entre la mente y el cuerpo. El pensamiento moderno, en general, marca una clara diferencia entre los estados corporales –que son de carácter físico, observables y públicos– y los estados mentales –que no son observables y son privados. Esto se debe a que consideran que existe una diferencia ontológica entre los eventos del cuerpo y los eventos de la mente. El sujeto perceptor cuenta con un acceso privilegiado a sus propios estados mentales precisamente porque ocurren en su propia mente y no en su cuerpo. Esto

[340] *Cfr.*, VOULA TSOUNA, *Ibid.*, p. 93.
[341] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 196-197 y, especialmente, 198.
[342] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 191.
[343] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 196-198. *Supra*, "*Páthos*: Movimiento, Cuerpo y Percepción", pp. 30-37.
[344] *Supra*, "La Expresión Lingüística de la Afección", pp. 65-76, *cfr.* PLUTARCO, *Adv. Col.*, 1120f.

mismo propicia conflictos para que ese sujeto pueda conocer los estados mentales de otros, ya que no puede percibirlos de una manera directa. La mente de un sujeto no es idéntica a la de otro sujeto, y no se cuenta con el acceso epistémico a la mente del otro.

No obstante, al estudiar la identificación personal del sujeto cirenaico hemos señalado que debemos descartar el *cogito* cartesiano como aproximación.[345] La tesis del filósofo cirenaico de que un sujeto no puede conocer los *pathḗ* del otro no presupone el problema mente-cuerpo que subyace en el desarrollo de la Modernidad. La filosofía de la escuela de Cirene recalca el carácter subjetivo del *páthos* y se aproxima a su estudio en tanto que experiencia de sujeto que vincula el cambio o movimiento (*kínesin*)[346] corporal con el *correlato mental* al afectar al *tactus intimus*[347]. De esta forma, cuando el pensamiento cirenaico sostiene que desconocemos el contenido afectivo del otro, niegan tanto que podamos conocer cómo es ser como el otro en determinado momento, tanto que podamos conocer con precisión el cambio-movimiento corporal que el otro está padeciendo en ese mismo momento. A esto es a lo que no referimos mediante la expresión "el desconocimiento del otro".

> *It would not be correct to attach to their theory the naive implication that, if somehow one could observe the smooth or rough movement of the flesh that affects one's neighbour, the one would know what the páthos of one's neighbour is.*[348]

La nota al detalle de Tsouna resulta crucial y acertada. El énfasis que los cirenaicos otorgan al carácter subjetivo del *páthos* sugiere que podrían considerar irrelevante cualquier analítica de los *pathḗ* que pretenda sobrepasar el marco de la subjetividad:

> *Por ello, si la opinión se limita a las afecciones (*páthesin*) se presenta libre de error; pero cuando va más allá e intenta juzgar y decir algo sobre los objetos externos, suele modificarse a sí misma y se enfrenta a otros que tiene afecciones (*páthē*) opuestas e impresiones diferentes.*[349]

Tal es la caracterización cirenaica de la afección que no tiene sentido separar el aspecto físico y el aspecto subjetivo (mental y corporal), incluso aunque se pretenda

---

[345] *Supra*, "Sujeto e Identidad en el Pensamiento Cirenaico", pp. 77-91.
[346] DL, II, 86.
[347] CICERÓN, *Luc.*¸ 20 y 76; *supra*, "*Páthos*: Presentismo, Memoria y Percepción", pp. 38-46.
[348] VOULA TSOUNA, *Ibid.*, p. 94. "No sería correcto adjuntar a su teoría la ingenua implicación de que, si de alguna forma se pudiera observar el movimiento suave o áspero de la carne que afecta al vecino, uno sabría cuál es el *páthos* del vecino". (Traducción propia).
[349] PLUTARCO, *Adv. Col.*, 1120f. Traducción propia de:
ὅθεν ἐμμένουσα τοῖς πάθεσιν ἡ δόξα διατηρεῖ τὸ ἀναμάρτητον, ἐκβαίνουσα δὲ καὶ πολυπραγμονοῦσα τῷ κρίνειν καὶ ἀποφαίνεσθαι περὶ τῶν ἐκτὸς αὐτήν τε πολλάκις ταράσσει καὶ μάχεται πρὸς ἑτέρους ἀπὸ τῶν αὐτῶν ἐναντία πάθη καὶ διαφόρους φαντασίας λαμβάνοντας.

analizar la afección del otro. Así, la postura cirenaica no se puede introducir en el marco de discusión en torno al problema mente-cuerpo en el que se instaura la evolución del pensamiento moderno. El concepto cirenaico de privacidad (*idion*) parece aplicarse de una manera directa a los estados afectivos de los distintos sujetos. No es que el contenido afectivo del otro sea privado solo si es mental, sino que es privado porque la experiencia es propia de ese mismo sujeto y no de otro. Cada experiencia ocurre en un sujeto. Es decir, cada *páthos* afecta a un individuo y no a otro: "no hay un *páthos* común para todos"[350]. Por ello, la ignorancia que tiene cada sujeto del estado afectivo del otro, en el caso del pensamiento de la escuela de Cirene, no debe enfocarse en el anacronismo del problema mente-cuerpo. La aproximación que consideramos correcta a esta cuestión debe insertarse desde las consideraciones epistemológicas de la escuela y la distinción entre el *páthos* y la realidad –sea del tipo que sea[351]– en la que el sujeto se encuentra. Dicho de otra forma, debe abordarse desde la imposibilidad de un conocimiento verdadero, intersubjetivo y comunicable, y la distinción entre sucesos que afectan directamente al sujeto y sucesos externos a ese mismo. Una realidad común para todos junto con su carácter incognoscible, y la percepción privada de esa realidad por parte de cada individuo.

El acceso privilegiado del sujeto cirenaico a sus propios *pathḗ* resulta más débil si lo compramos con el acceso que otorgan los pensadores modernos al sujeto con respecto a sus estados mentales. Ya que el aspecto privado y los componentes de la infalibilidad y de la incorregibilidad no son aplicados a un ámbito ontológico distinto del físico-objetual en el contexto de la filosofía cirenaica. Sin embargo, para la Modernidad cartesiana el ámbito de lo mental es ontológicamente distinto del ámbito de lo físico-objetual. La escuela de Cirene –y en general el pensamiento antiguo– parece no cuestionar el que los distintos sujetos tengan *pathḗ* que, dentro de una clasificación de tipo taxonómica, caen bajo un mismo género, pero que presentan diferencias específicas entre ellos (ver blanco, sabor dulce, sentir placer, etc.). Es decir, parece que los pensadores cirenaicos no dudan de que los *pathḗ* son un mismo tipo de evento: un movimiento en el cuerpo que afecta al *tactus intimus*.[352]

[350] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 198.
[351] El análisis acerca de la realidad del mundo lo hemos analizado en: *supra*, "¿Una Ontología Cirenaica?", pp. 47-64.
[352] *Supra*, "*Páthos*: Movimiento, Cuerpo y Percepción", pp. 30-37. Y "Páthos: Presentismo, Memoria y Percepción", pp. 38-46.

El filósofo cirenaico simplemente asume que otras personas padecen afecciones en tanto que siempre define y se refiere al *páthos* como un *páthos* de alguien, como un evento que sucede en el cuerpo de una persona. El material conservado y accesible no sugiere que dude de la existencia de otros sujetos. De esta forma, se ve obligado a asumir que los *pathḗ* del otro también existen, ya que no tiene motivos filosóficos para dudar de la existencia de otras personas.

Por otra parte, desde la comparación con posiciones modernas, se debe prestar atención a los problemas relacionados con el mundo externo. Como sucede con la cuestión de las otras mentes, el problema del mundo externo tiene dos enfoques: uno local y otro global. Desde la localidad, cabe preguntarse si el mundo externo es tal y como aparece o si se trata de una realidad radicalmente distinta de lo que las apariencias del sujeto sugieren. Desde la globalidad, la pregunta es, más bien, si lo que se nos aparece se corresponde con una realidad existente *de facto*. Así, el pensamiento moderno considera estos enfoques como dos casos paralelos de escepticismo.

Ya hemos señalado que el enfoque global de esta cuestión no opera en el pensamiento cirenaico[353]. No obstante, si se consigue demostrar que la filosofía cirenaica navega en un indeterminismo ontológico como pretende Ugo Zilioli[354], el enfoque local sí puede adscribirse a este sistema de pensamiento. Si no existe una realidad ontológicamente determinada independiente de su interacción con un sujeto perceptor, el mundo no es tal y como se le aparece a la percepción del sujeto, puesto que, en último término, se trata de una realidad indeterminada. En la otra cara de la moneda, si la realidad externa está configurada por objetos determinados incognoscibles para el ser humano, el enfoque local sigue vigente en cierta medida: el sujeto cirenaico no puede confirmar que la realidad externa es como se le aparece debido a que no cuenta con la evidencia para realizar y considerar esa afirmación como verdadera. Así, nuestro estudio de la filosofía cirenaica hace que, en un sentido estricto, al filósofo cirenaico se le presenten otros sujetos como conglomerados de afecciones. Simplemente asume que ese conglomerado es un sujeto con capacidades afectivas.

Dentro de este enfoque local, el filósofo cirenaico, por ejemplo, infiere del comportamiento de otro sujeto –movimientos corporales, expresión facial y locuciones–

[353] *Supra*, "¿Una Ontología Cirenaica?", pp. 47-64.
[354] *Cfr.*, UGO ZILIOLI, *The Cyrenaics*. ACUMEN, 2012, pp. 75-100.

que está disfrutando la copa de vino que se está tomando en el banquete. Sin embargo, minutos más tarde ese mismo sujeto le dice al filósofo cirenaico que está cansado de aparentar que le gusta el vino que están sirviendo. Lo que parecía placer en el otro resulta no ser así, era un engaño. ¿O es un engaño su declaración más reciente?

Ahora bien, se podría achacar a la escuela de Cirene que asume la existencia de los *pathḗ* del otro sin contar con evidencia para confirmarlo. Estos pensadores podrían haber empleado una argumentación de tipo analógica para atajar dichas críticas. Aunque en el contexto de la Modernidad tardía se considere que la argumentación analógica no es satisfactoria, se trata de una forma argumentativa ampliamente aceptada en el contexto griego antiguo y solo se señalaron sus inconvenientes en pocas ocasiones. Su uso se presenta generalizado tanto en el ámbito filosófico y científico del momento como en la conversación de carácter más popular y cotidiano. De esta forma, los cirenaicos podrían asumir que el otro cuenta con *pathḗ* en virtud de las analogías que se pueden construir entre dos o más seres humanos. Lo asumen porque les parece obvio que otros sujetos se vean afectados por distintos *pathḗ* en virtud del razonamiento analógico.

Por otro lado, para la mentalidad griega es inconcebible la figura del autómata inanimado, pues contradice la creencia generalizada de que existe un vínculo causal entre el alma y el cuerpo de cualquier animal. Así, figuran que existe un tipo de relación entre las características físicas y el carácter interno de estos seres. Este es uno de los presupuestos sobre el que se funda la fisionomía griega antigua.[355] Además, la vigencia de dicha creencia no se limita a esta ciencia técnica, sino que lo podemos encontrar, también, en géneros literarios como la épica, la poesía lírica, la sátira, la tragedia, la crónica histórica, la biografía o la retórica. Por ello Tsouna sugiere lo siguiente:

> *Perhaps it is not an exaggeration to suggest that the ancient authors display a general 'physiognomic consciousness', which does not usually derive from an acquaintance with the science of Physiognomy, but simply by the shared common conviction that the psychic and the physical states of people are interrelated and that descriptions of physical features are an important tool in the analysis of character.*[356]

[355] *Cfr.* ELIZABETH CORNELIA EVANS, *Physiognomics in the ancient world*. Transactions of the American Philosophical Society, 1969.

[356] VOULA TSOUNA, *Ibid.*, p. 99. "Tal vez no sea una exageración sugerir que los autores antiguos muestran una 'conciencia fisonómica' general, que usualmente no deriva de un conocimiento de la ciencia de la fisonomía, sino simplemente por la convicción común compartida de que los estados psíquicos y físicos de las personas están interrelacionados y que las descripciones de las características físicas son una herramienta importante en el análisis del carácter". (Traducción propia).

Si la filosofía cirenaica no cuestiona esta creencia, no tiene motivos para dudar de la existencia de los *pathḗ* de otras personas. El supuesto de la relación entre la mente-alma (*psychḗ*) y el cuerpo (*sarkós* en el contexto cirenaico) prácticamente anula la posibilidad de concebir a un autómata inanimado. Esta relación de tipo causal mediante la que interactúan el cuerpo y el alma de los distintos seres animados hace que no exista una separación de carácter ontológico entre ambos.

Entonces, ¿cuáles pueden ser los motivos que subyacen en el testimonio de Sexto[357] para que los cirenaicos nieguen el acceso al contenido afectivo de un sujeto a otro?

El ser humano no puede conocer nada acerca de los objetos debido a los cambios, las distancias y otro tipo de factores.[358] Por ello, en un sentido estricto lo único que comparten los diferentes sujetos humanos es determinado vocabulario –*onómata koinà*–, pero no cuentan con un criterio (*kritērión*) que les permita descubrir verdades sobre sus *pathḗ* de una manera intersubjetiva.[359] Pese a que los sujetos compartan un vocabulario, ese vocabulario no puede mostrar el *páthos* de cada sujeto para intentar elaborar un criterio común (*kritērión koinòn*). Pues un sujeto solo es capaz de aprehender sus propios *pathḗ*, y entre un sujeto y otro(s) no cuentan con los medios para discernir si el *páthos* de cada uno es causado por un objeto blanco o por algo representado blanco. Dicho de otra forma, los sujetos no cuentan con un criterio de verdad independiente[360] que les permita elaborar algo así como un criterio intersubjetivo de verdad que se sustente sobre la base de la percepción.[361]

Al no compartir el *páthos*, un sujeto es incapaz de asegurar que lo que a él se le aparece blancamente se le aparezca blancamente a otro. Es más, existen casos en el que al otro se le aparece rojamente o amarillamente.[362] Esto se ve confirmado por las experiencias dispares entre distintos sujetos, cuyas distintas constituciones hacen que se vean afectados de maneras diferentes.[363] Así pues, se comparte un vocabulario, pero no

[357] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 195-198.
[358] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 195. En los últimos siete tropos escépticos expuestos por el filósofo pirrónico podemos encontrar un desarrollo más detallado sobre cómo influye cada uno de estos factores: *véase, HP*, I, 100-163.
[359] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 196-197.
[360] SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 91-99.
[361] SEXTO EMPÍRICO, *HP*, II, 53.
[362] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 197.
[363] SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 44.

las afecciones.[364] No se trata de probar y contrastar el contenido afectivo de un sujeto a otro para inferir si el *páthos* representa-expresa alguna verdad sobre los objetos externos, puesto que es una tarea que resulta imposible en tanto que ni existe ni es posible elaborar un criterio común para todo sujeto.

En definitiva, la filosofía cirenaica considera que un sujeto no tiene un acceso que le permita conocer los *pathḗ* de otro sujeto. Este desconocimiento del otro se debe, por un lado, a que no podemos adquirir un verdadero conocimiento de los objetos del mundo, y, por otro, al carácter subjetivo y privado (*idion*) del *páthos*[365]. Como no existe un criterio común (*kritērión koinòn*) –y resulta imposible la elaboración satisfactoria del mismo–, los sujetos humanos no pueden construir una verdad apoyándose en la intersubjetividad que les permita discernir si, *de facto*, dos sujetos están siendo afectados por *pathḗ* idénticos ante lo que parece una misma cosa del mundo. De hecho, existen experiencias reportadas por distintos sujetos que son contradictorias entre sí ante lo que parece presentarse como un mismo objeto. El carácter privado de la afección y la incapacidad epistémica de los seres humanos terminan imposibilitando, en términos absolutos, la empatía (en el sentido de compartir afecciones). Lo que provoca que los filósofos cirenaicos se confinen en sus propias afecciones[366]. La combinación de estos factores produce un desconocimiento del otro, haciendo que estos pensadores se centren en sus propios *pathḗ* para encontrar lo que les resulta placentero y lo que les resulta doloroso a ellos mismos sin dar importancia a las opiniones ajenas. Opiniones que, ante la ausencia del criterio común, no están capacitadas para reportar ninguna verdad fuera de la condición afectiva de su emisor.

[364] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 198.
[365] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 198; *HP*, I, 215.
[366] PLUTARCO, *Adv. Col.*, 1120d.

7. Filósofos Cirenaicos, Protágoras y Protagóricos:

Establecer el paralelo entre la epistemología de la escuela de Cirene y el relativismo protagórico es algo que se ha intentado realizar tanto en la Antigüedad como en estudios recientes. No obstante, siempre resulta complejo analizar las semejanzas y las diferencias entre ambas corrientes. En sus *Esbozos Pirrónicos*, Sexto Empírico expone las diferencias de la corriente escéptica con el pensamiento cirenaico para, a continuación, exponer las diferencias entre el escepticismo y el relativismo protagórico.[367] La ordenación del escéptico no es fruto de la casualidad, ambos sistemas de pensamiento tienen ciertas semejanzas entre sí, y, a su vez, sus posturas se aproximan al escepticismo antiguo.

Cicerón, por otro lado, considera que existen claras diferencias entre el pensamiento epistemológico cirenaico y el relativismo de Protágoras si prestamos atención a las posturas de ambos con respecto al criterio de verdad-conocimiento:

> *Un criterio es aquel de Protágoras, que considera que lo que aparece a una persona es verdad para esa persona; otro es el de los cirenaicos, quienes consideran que no hay criterio más allá de los sentimientos más íntimos (afecciones); otro es el de Epicuro que establece todo el criterio en los sentidos y en las nociones primarias de las cosas y en el placer. Sin embargo, Platón creía que todo el criterio de verdad y la verdad misma descansan en el pensamiento y en la mente, separados de la opinión y de los sentidos.*[368]

Además, Eusebio de Cesarea reporta algo muy similar en sus *Preparación Evangélica*:

> *El estadio incluirá en este combate gimnástico, además de los ya mencionados, a los adversarios de toda verdad, que han tomado las armas contra todos los filósofos dogmáticos sin excepción: me refiero a Pirrón y a sus seguidores, que sostienen que entre los humanos no hay nada aprehensible, y aquellos que dicen, con Aristipo, que solo los páthē son aprehensibles, y también a los que hablan como Metrodoro y Protágoras diciendo que solo debemos creer en las percepciones.*[369]

---

[367] SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 215-219.

[368] CICERÓN, *Luc.* 142. Traducción propia de:
Aliud iudicium Protagorae est qui putet id cuique verum ese quod cuique videatur, aliud Cyrenaicorum qui praeter permotiones intumas nihil putant ese iudici, aliud Epicuri qui omne iudicium in sensibus et in rerum notitiis et in voluptate constituit; Plato autem omne iudicium veritatis veritatemque ipsam abaductam ab opinionibus et a sensibus cogitationis ipsius et mentis ese voluit.

[369] ARISTOCLES DE MESINA, *apud.*, EUSEBIO DE CESAREA, *Prep. Evan.*, XIV, 2. 4-7. Traducción propia de:
Περιέξει δ΄ ἡμῖν τὸ στάδιον ἐν τῷ γυμνικῷ τῷδε ἀγῶνι γυμνοὺς ἀληθείας ἁπάσης πρὸς τοῖς δηλωθεῖσι καὶ τοὺς πᾶσιν ὁμοῦ τοῖς δογματικοῖς φιλοσόφοις ἐξ ἐναντίας ἀραμένους τὰ ὅπλα, τοὺς ἀμφὶ Πύρρωνα λέγω, μηδὲν εἶναι καταληπτὸν ἐν ἀνθρώποις ἀποφηναμένους, καὶ τούς τε κατ΄ Ἀρίστιππον μόνα λέγοντας τὰ πάθη εἶναι καταληπτὰ καὶ αὖ πάλιν τοὺς κατὰ Μητρόδωρον καὶ Πρωταγόραν μόναις δεῖν φάσκοντας ταῖς τοῦ σώματος πιστεύειν αἰσθήσεσιν.

Ni el testimonio de Cicerón ni el testimonio de Eusebio se detienen para detallar en qué consisten las diferencias entre los cirenaicos y los protagóricos. No señalan si son diferencias absolutamente determinantes o si solo se detectan en un aspecto enfático. Los dos autores reflejan el carácter empirista de ambos posicionamientos, así como el grado de importancia que otorgan a la afección-sensación. Pero en ningún caso se desarrolla un análisis en profundidad.

La ambigüedad que presentan ambos testimonios es uno de los motivos por los que los estudios más recientes sobre la relación entre ambas doctrinas son tan dispares entre sí. Algunos académicos se han aproximado a esta relación atendiendo al material conservado que se refiere a la figura histórica de Protágoras de Abdera[370]. Otro grupo, en cambio, centran la discusión en el aspecto epistemológico, prestando especial atención al *Teeteto* de Platón, particularmente al momento del diálogo que versa sobre los filósofos *kompsóteroi* –cuyas doctrinas presentan rasgos semejantes al pensamiento cirenaico. Este es el enfoque de la cuestión que nos suscita el mayor interés. En este sentido, se pueden adoptar distintos posicionamientos:

a) Los filósofos *kompsóteroi* son, realmente, los primeros filósofos cirenaicos.[371]
b) Los *kompsóteroi* no se refieren a una corriente histórica, y la doctrina que Platón les atribuye en el diálogo es una construcción propia.[372]
c) Resulta imposible cerrar la cuestión acerca de quiénes son los filósofos *kompsóteroi* en tanto que la evidencia es inconclusa.[373]

Todas las aproximaciones académicas a esta problemática coinciden en que la postura epistemológica cirenaica presenta puntos en común con la doctrina de los *kompsóteroi*, si no son idénticas. También, parecen asumir que si los elementos metafísico-ontológicos

[370] DAVID K. GLIDDEN, "Protagorean relativism and the Cyrenacis", en NICHOLAS RESCHER (ED.), *Studies in Epistemology*. Oxford University Press, 1975, pp.45-47; WILLIAM KEITH CHAMBERS GUTHRIE, *A History of Greek philosophy*, vol. III. Cambridge University Press, 1969, pp. 496 y ss.; GEORGE GROTE, *Plato and Other Companions of Socrates*, vol. III, John Murray, 1865, p. 560 y ss.
[371] UGO ZILIOLI, *The Cyrenaics*, ACUMEN, 2012, pp. 47-69; RODOLFO MONDOLFO, "I Cirenaici e I 'raffinati' del Teeteto platonico". *Rivista di Filosofia* 44, 1953, pp. 127-135, y *La comprensione del soggetto umano nell'antichità* classica. La Nuova Italia, 1958; FRIEDICH SCHLEIERMACHER, *Platons Werke*. II, I. G. Reimer, 1804-1828, pp. 183 y ss.
[372] JOHN BURNET, *Greek Philosophy*. London, 1914; FRANCIS MACDONALD CONFORD, *Plato's Theory of Knowledge*. London, 1935; WILLIAM DAVID ROSS, *Plato's Theory of Ideas*. Oxford University Press, 1951.
[373] GABRIELE GIANNANTONI, *I Cirenaici: reccolta delle fonti antiche*. G. C. Sansoni, 1958, pp. 129-143; PAUL NATORP, "Aristipp in Platons Theaetet", *Archiv für Geschichte der* Philosophie, 1890, 347ss.

del pensamiento de los filósofos sutiles pudieran adaptarse a la filosofía cirenaica no habría complicaciones para identificar ambos sistemas de pensamiento.[374]

Lo primero que debemos hacer aquí es comprender la doctrina de los filósofos *kompsóteroi*. Después de exponer la teoría de Protágoras del hombre-medida[375], Sócrates hace referencia a las enseñanzas secretas del sofista a algunos de sus discípulos[376]. Estos discípulos son los filósofos *kompsóteroi*, que sostienen que el conocimiento (*epistḗmē*) es percepción (*aísthēsis*), lo cual se corresponde con el segundo intento de Teeteto para llegar a una definición satisfactoria de conocimiento en su diálogo con Sócrates. La doctrina de los filósofos *kompsóteroi* considera que todo se encuentra en continuo movimiento (*kínēsis*) y que no existe nada más allá de dicho movimiento[377]. Existen dos tipos de movimiento que son infinitos en extensión: uno activo o agente (*tò poieῖn*) y otro pasivo o paciente (*tò páschein*)[378]. La interacción entre ambos provoca una infinidad de casos que siempre son pares: lo percibido (*aisthētón*) y la percepción (*aísthēsis*) generados en conjunto[379].

De acuerdo con estos pensadores, los objetos no se encuentran ontológicamente determinados y solo adquieren una determinación en el acto de percepción. Por ejemplo, una piedra no posee la blancura en sí misma, sino que se vuelve –viene a ser– blanca en el momento en el que un sujeto perceptor interacciona con lo percibido provocando que la percepción se manifieste[380]. El sujeto perceptor, además, tiene un conocimiento verdadero e infalible de que para él la piedra es blanca.

Así pues, el filósofo ateniense hace notar que la respuesta –el segundo intento de respuesta– que pretende elaborar el joven Teeteto ante la pregunta por el conocimiento articula tres elementos fundamentales: a) el conocimiento es percepción; b) la relativa verdad de las apariencias; y, c) el perpetuo movimiento del mundo de corte heraclíteo. Sócrates manifiesta que esto es lo que sostiene la doctrina de los filósofos *kompsóteroi*.

---

[374] Zeller se pregunta si esto es plausible en tanto que habría que conciliar la imposibilidad de aprehender la naturaleza de los objetos con el hecho de señalar que la naturaleza se encuentra en constante cambio-movimiento. Zilioli y Mondolfo, sin embargo, sostienen que es posible realizar dicha identificación y conciliación.
[375] PLATÓN, *Theaet.*, 151e y ss.
[376] PLATÓN, *Theaet.*, 152c10.
[377] PLATÓN, *Theaet.*, 156a5.
[378] PLATÓN, *Theaet.*, 156a6-7.
[379] PLATÓN, *Theaet.*, 156a7-b2.
[380] PLATÓN, *Theaet.*, 156c6-157a5.

Los filósofos *kompsóteroi* niegan la existencia independiente de los sujetos perceptores y la de los objetos percibidos, solo existen procesos en los que los sujetos y lo percibido vienen a ser durante el acto de percepción[381]. De esta forma, nada es algo por sí mismo, sino que todo viene a ser para alguien[382]. Por un lado, se genera el órgano de los sentidos, por ejemplo, un ojo que ve. Por otro, se genera un objeto como si poseyese una propiedad, la cual entra en contacto con el órgano de los sentidos generado a la par, por ejemplo, una piedra blanca[383].

De esta forma, todas las percepciones aparecen causadas por movimientos, y el perceptor y lo percibido son ontológicamente dependientes entre sí[384]. Esta interacción solo puede ser momentánea, y presenta un carácter privado entre lo percibido (*aisthētón*) y el sujeto perceptor. Al existir una gran multiplicidad de sujetos capaces de percepción, son, también, múltiples las formas en las que las cosas aparecen en los actos de percepción. Ante esta situación, los filósofos *kompsóteroi* reemplazan los objetos por procesos de venir a ser. Por ello, proponen la creación de un nuevo lenguaje que refleje, en última instancia, este indeterminismo ontológico y los procesos de venir a ser, puesto que el lenguaje vigente es incapaz de dar cuenta de que el mundo se encuentra en constante cambio-movimiento, cuando, en sentido estricto, ni siquiera existen los objetos propiamente estables como tales. Así pues, podemos destacar tres características principales de la doctrina de los *kompsóteroi*:

1) Todo se encuentra en continuo cambio-movimiento.
2) Las percepciones son verdaderas, infalibles y privadas para su perceptor.
3) Es necesario un lenguaje nuevo que rinda cuentas con el perpetuo cambio-movimiento del mundo.

Hasta cierto punto, la posición filosófica de los *kompsóteroi* se asemeja con los aspectos que hemos analizado de la epistemología cirenaica. En el pensamiento de la escuela de Cirene los *pathḗ* son sucesos que requieren de la existencia de un sujeto capaz de percibirlos –o, mejor dicho, de verse afectado– para que los mismos tengan lugar. Además, son privados (*idion*) para dicho sujeto y se encuentran vinculados con el movimiento (*kínēsis*). Por estos motivos, se puede argumentar que la filosofía cirenaica

[381] PLATÓN, *Theaet.*, 156a-157c.
[382] PLATÓN, *Theaet.*, 157a8-157b1.
[383] PLATÓN, *Theaet.*, 179c-183c.
[384] PLATÓN, *Theaet.*, 160a-b.

cuenta con una postura similar, si no idéntica, a la de los discípulos secretos de Protágoras de los que se habla en el *Teeteto*. En tanto que los *pathḗ* –en el caso cirenaico– y las percepciones –en el caso de los *kompsóteroi*– son relativos con respecto al sujeto perceptor y ambos (*pathḗ* y percepciones) son elementos cambiantes, cuya identificación solo es posible en el momento en el que están ocurriendo. A continuación, procedemos a analizar las similitudes y diferencias entre ambos sistemas de pensamiento.

En el ámbito epistemológico ambas doctrinas excluyen la posibilidad de obtener un conocimiento objetivo. En el marco cirenaico los *pathḗ* son lo único con garantías de certeza. El conocimiento del *páthos* es infalible e incorregible para el sujeto que se ve afectado por él[385]; no obstante, el conocimiento del *páthos* ajeno resulta imposible[386]. La infalibilidad y la Incorregibilidad de la afección vienen vinculadas al carácter privado (*idion*) de la misma en la filosofía cirenaica.

> *Afirman los cirenaicos que los* pathḗ *son criterios (*kritḗria*) y son lo único aprehensible e infalible, mientras que los objetos que producen los* pathḗ *no son aprehensibles ni infalibles. Así, dicen, que nos emblanquecemos (o blanqueamos) y que nos endulzamos podemos afirmarlo con infalibilidad, certeza y veracidad, pero que el objeto que produce el páthos sea blanco o sea dulce no es posible demostrarlo. Puesto que uno puede ser dispuesto blancamente por algo no-blanco o puede ser endulzado por algo no-dulce.*[387]

> *De ahí que se tenga que establecer que o los* pathḗ *son fenómenos (*phainómena*), o que lo son los objetos productores del páthos. Y si decimos que los pathḗ son fenómenos, hay que decir que todos los fenómenos son verdaderos y aprehensibles. Pero si sostenemos que son fenómenos los objetos productores del páthos, todos los fenómenos son falsos y todos inaprehensibles. Puesto que el páthos que acaece en nosotros no nos revela nada fuera de sí mismo. Así, si hay que decir la verdad, solo el páthos nos es fenómeno, mientras que el objeto productor del páthos quizá (*tácha*) exista, pero no nos es fenómeno.*[388]

En estos pasajes que Sexto dedica a la filosofía de la escuela de Cirene encontramos dos elementos que están presentes en la doctrina de los filósofos

---

[385] *Supra*, "*Páthos*: Movimiento, Cuerpo y Percepción", pp. 30-37.
[386] *Supra*, "El Desconocimiento del Otro", 92-102.
[387] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 191-192. Traducción propia de:
φασὶν οὖν οἱ Κυρηναϊκοὶ κριτήρια εἶναι τὰ πάθη καὶ μόνα καταλαμβάνεσθαι καὶ ἀδιάψευστα τυγχάνειν, τῶν δὲ πεποιηκότων τὰ πάθη μηδὲν εἶναι καταληπτὸν μηδὲ ἀδιάψευστον. ὅτι μὲν γὰρ λευκαινόμεθα, φασί, καὶ γλυκαζόμεθα, δυνατὸν λέγειν ἀδιαψεύστως καὶ ἀληθῶς καὶ βεβαίως ‹καὶ› ἀνεξελέγκτως· ὅτι δὲ τὸ ἐμποιητικὸν τοῦ πάθους λευκόν ἐστιν ἢ γλυκύ ἐστιν, οὐχ οἷόν τ' ἀποφαίνεσθαι. εἰκὸς γάρ ἐστι καὶ ὑπὸ μὴ λευκοῦ τινα λευκαντικῶς διατεθῆναι καὶ ὑπὸ μὴ γλυκέος γλυκανθῆναι.
[388] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 194-195. Traducción propia de:
ὅθεν ἤτοι τὰ πάθη φαινόμενα θετέον ἢ τὰ ποιητικὰ τῶν παθῶν. καὶ εἰ μὲν τὰ πάθη φαμὲν εἶναι φαινόμενα, πάντα τὰ φαινόμενα λεκτέον ἀληθῆ καὶ καταληπτά· εἰ δὲ τὰ ποιητικὰ τῶν παθῶν προσαγορεύομεν φαινόμενα, πάντα ἐστὶ τὰ φαινόμενα ψευδῆ καὶ πάντα ἀκατάληπτα. τὸ γὰρ περὶ ἡμᾶς συμβαῖνον πάθος ἑαυτοῦ πλέον οὐδὲν ἡμῖν ἐνδείκνυται. ἔνθεν καὶ (εἰ χρὴ τἀληθὲς λέγειν) μόνον τὸ πάθος ἡμῖν ἐστι φαινόμενον· τὸ δ' ἐκτὸς καὶ τοῦ πάθους ποιητικὸν τάχα μέν ἐστιν ὄν, οὐ φαινόμενον δὲ ἡμῖν.

kompsóteroi del *Teeteto*. Por un lado, la privacidad (*idion*) y la infalibilidad de un sujeto con respecto a sus *pathḗ*-percepciones ("2)"). Por otro, el uso de un lenguaje tecnificado para expresar el *páthos* –que podríamos asociar con "3)". El escéptico pirrónico insiste en el hecho de que, según los pensadores de Cirene, los *pathḗ* son infalibles e incorregibles para el sujeto que los padece. El ejemplo que emplea, además, es el mismo que aparece en el diálogo platónico, el color blanco. Y se señala que los cirenaicos emplean la expresión "ser blanqueado", una expresión que evita la referencia directa al objeto[389].

Tanto la concepción de los discípulos secretos de Protágoras acerca de la percepción (*aísthēsis*) como la postura epistemológica cirenaica tienen que hacer frente a la cuestión de hasta dónde pueden desarrollar sus doctrinas sin introducir la noción de verdad objetiva. En el diálogo *Teeteto* el problema adquiere la forma de preguntarse hasta qué punto el relativismo protagórico es compatible con la enseñanza de saberes técnicos. Lo cual culmina con el renombrado argumento de la auto-refutación. En el caso cirenaico, Aristocles de Mesina sostiene que el sensualismo de la escuela de Cirene resulta inconsistente en tanto que la aprehensión de un *páthos* implica cierto conocimiento fáctico[390]. La crítica de Aristocles la traemos a colación un poco más abajo.

En último término, los neologismos empleados por el grupo cirenaico podrían responder a las mismas necesidades que el lenguaje del venir a ser que los *kompsóteroi* sugieren. Pues, en ambos casos, se evita el ejecutar una referencia a los objetos sorteando cualquier tipo de predicación de propiedades acerca de los objetos externos, y se busca expresar la apariencia del mundo para un sujeto percipiente.

En lo que concierne a la teoría de la percepción de los filósofos *kompsóteroi* se remarcan dos aspectos fundamentales: el perpetuo movimiento hace que cada acto de percepción sea momentáneo, y provoca la consecuente disolución de la realidad a un sustrato indeterminado. El tiempo de la expresión cirenaica "yo estoy siendo blanqueado" puede estar haciendo alusión a la instantaneidad del *páthos*. Cada *páthos* existe circunscrito al momento preciso en el que está ocurriendo[391]. Además, la expresión evita cualquier tipo de alusión al objeto que causa dicho *páthos*. Aunque Sexto suela emplear

[389] Para nuestro análisis de las expresiones lingüísticas empleadas por los filósofos cirenaicos: *supra,* "La Expresión Lingüística de la Afección", pp. 65-76.
[390] Para ver cómo los cirenaicos podrían haber respondido a estas críticas: *supra,* "Sujeto e Identidad en el Pensamiento Cirenaico", pp. 77-91.
[391] *Supra,* "*Páthos*: Presentismo, Memoria y Percepción", pp. 38-46.

terminología escéptica para caracterizar las posturas cirenaicas, también realiza una descripción de los objetos en tanto que aquello que causa el *páthos*. De esta forma, podría estar exponiendo la filosofía de la escuela de Cirene desde el ángulo de la distinción entre apariencia y realidad. De hecho, los pensadores cirenaicos pueden asumir dicha distinción, pues se encuentra generalizada en el pensamiento griego antiguo[392]. Ahora bien, la adopción cirenaica de dicha distinción puede conducirles a una aproximación novedosa a la realidad[393].

Debajo del convencionalismo del lenguaje en el pensamiento cirenaico parece descansar una necesidad de evitar referencias directas a objetos. En tanto que un sujeto no puede errar con respecto a sus propios *pathḗ*, pero siempre comete errores al pronunciarse sobre los objetos que los causan, los cirenaicos consideran:

> *Por ello dicen que no existe un criterio común (*kritērión koinòn*) para los humanos, sino que se asignan (*títhestai*) nombres comunes (*onómata koinà*) a los objetos. Todos llaman en común a algo blanco o dulce, pero no tienen algo blanco o dulce que sea común. Cada uno es consciente de su propio (*idíu*)* páthos*, pero si este* páthos *se origina de algo blanco en él y en su vecino, él no puede decirlo sin experimentar el* páthos *de su vecino, ni el vecino si no experimenta el suyo.*[394]

La epistemología cirenaica sostiene que un sujeto posee un conocimiento incorregible de sus propios *pathḗ*; sin embargo, el conocimiento de los objetos que los causan resulta imposible. Los distintos seres humanos no cuentan ni con un *páthos* común ni con un acceso común al mundo de los objetos que causan los *pathḗ*. En el caso de que contasen con dicho acceso común, el *páthos* de los sujetos seguiría manteniendo su carácter privado (*idion*), pero se abriría una posibilidad de comparación tomando como criterio el acceso común a la realidad. Pero como los seres humanos no cuentan con los factores señalados anteriormente, se ven obligados a construir nombres comunes (*onómata koinà*) y a asignarlos a unas cualidades que se experimentan, aunque se refieran a diferentes objetos en circunstancias distintas.

---

[392] TOMÁS CALVO MARTÍNEZ, "La noción de *phýsis* en los orígenes de la filosofía griega". *Daímon*, nº 21, 2000, pp. 21-38.
[393] *Supra,* "¿Una Ontología Cirenaica?", pp. 47-64.
[394] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.,* VII, 195-196. Traducción propia de:
ἔνθεν οὐδὲ κριτήριόν φασιν εἶναι κοινὸν ἀνθρώπων, ὀνόματα δὲ κοινὰ τίθεσθαι τοῖς συγκρίμασιν. λευκὸν μὲν γάρ τι καὶ γλυκὺ καλοῦσι κοινῶς πάντες, κοινὸν δέ τι λευκὸν ἢ γλυκὺ οὐκ ἔχουσιν. ἕκαστος γὰρ τοῦ ἰδίου πάθους ἀντιλαμβάνεται, τὸ δὲ εἰ τοῦτο τὸ πάθος ἀπὸ λευκοῦ ἐγγίνεται αὐτῷ καὶ τῷ πέλας, οὔτ' αὐτὸς δύναται λέγειν μὴ ἀναδεχόμενος τὸ τοῦ πέλας πάθος, οὔτε ὁ πέλας μὴ ἀναδεχόμενος τὸ ἐκείνου.

Sócrates señala que los *kompsóteroi* argumentan que nada es una cosa por sí misma, sino que cada objeto viene a ser para un sujeto[395]. Por ello, resulta en un mayor grado de corrección no referirse a objetos como "piedra" u "hombre", pues, en un sentido estricto, no existen objetos en el mundo. "Piedra" y "hombre" no son sino agregados de partes que emergen en los actos de percepción[396]. Este sustrato no sería ni discreto ni compuesto por objetos claramente diferenciados por su esencia. Eso se debe a que no existe una esencia aprehensible. Así, no tiene cabida la predicación, por ejemplo, "la piedra es blanca", pero sí se adecúa a la realidad la expresión cirenaica "estoy siendo blanqueado" cuando el sujeto se ve afectado por lo que se le aparece como una piedra blanca. En el *Teeteto* los filósofos *kompsóteroi* siguen refiriéndose a objetos pese a que su doctrina implique la no-existencia de los objetos en cuanto a tales, pero sugieren el uso de un lenguaje que evite las referencias directas a objetos como entidades determinadas.

El comentador anónimo del *Teeteto* realiza conexiones conceptuales entre las doctrinas que Platón discute en el diálogo y otros sistemas filosóficos. Dentro de este comentario nos resulta de especial interés las líneas en col. LXV, 19-35 en las que analiza los pasajes en los que Sócrates desgrana las verdaderas implicaciones del relativismo protagórico empleando el ejemplo del viento[397]. Ante una misma ráfaga de viento: ¿lo experimentará un sujeto como frío y otro como no-frío? ¿O lo sentirá uno particularmente frío y otro en menor intensidad de frío? En las preguntas del filósofo de Atenas late de fondo la cuestión esencial: ¿es el viento en sí mismo frío o no-frío?[398] El comentador anónimo indica los siguiente con respecto a este fragmento:

> *Algo es lo agente (*tò poiesan*), y otra cosa es lo paciente (*tò páschon*). Pero si las personas padecen afecciones contrarias ante la misma cosa, entonces, coincidirán en que la propiedad del agente no está definida (*mḕ eînas horisménēn tẽn toũ poiḗsantos idiótēta*); de estarlo, la misma cosa no produciría afecciones diferentes al mismo tiempo. Por ello, los cirenaicos dicen que solo las afecciones son aprehensibles. Dicen: aprehendo que estoy siendo quemado, pero que el fuego sea tal que queme resulta incierto. Si así fuera, todas las cosas serían quemadas por él.*[399]

---

[395] PLATÓN, *Theaet.*, 157a8-157b1.
[396] PLATÓN, *Theaet.*, 157b9-157c2.
[397] PLATÓN, *Theaet.*, 152b1-3.
[398] PLATÓN, *Theaet.*, 152b5-6.
[399] *P. Berol* 9782, Col. LXV, 19-35. Traducción propia de:
[ἔ]στιν τι τὸ ποι - — ῆσ[αν, ἔσ]τιν τι τὸ πά[σ]χον· ε̣ἰ δὲ ὑπεναντί[α ὐ]π[ὸ τοῦ] α̣ὐτοῦ πάσ[χ]ο̣υ̣σ̣ιν, [ὁ]μολογήσου̣[σ]ι μὴ εἶναι ὡρισμένην τὴν τοῦ ποιήσ̣αντος ἰδιότητα· οὐκ ἂν γὰρ τὸ αὐτὸ ἐν τῶι α̣ὐτῶι χρόνωι διάφορα [ε]ἰργάζετο πάθη. ὅθ̣εν οἱ Κυρηναϊκοὶ μόνα τ̣ὰ πάθη φασὶν κ̣α̣ταληπτά, τὰ δὲ ἔξωθεν ἀκατάληπτα. ὅ̣τι μὲν γὰρ καίο⟦ι⟧μαι, φασίν, καταλαμβάν̣ω̣, ὅτι δὲ τὸ πῦρ ἐστιν καυστικόν, ἄδηλον· εἰ γὰρ ἦν τοιοῦτο, πάντα ἂν ἐκαίετο ὑ-((diple)) π' αὐτοῦ.

En primer lugar, el comentador vincula de manera explícita el relativismo protagórico que discute Sócrates con la teoría de la percepción de los *kompsóteroi*. Lo activo-agente (*tò poiesan*) y lo pasivo-paciente (*tò páschon*) son dos elementos diferentes entre sí alrededor de los que se configura el sistema de la percepción elaborado por los *kompsóteroi*[400]. Pero, además, lo vincula de manera directa con la filosofía cirenaica en el comentario, puesto que el autor de este reconoce una afinidad entre la doctrina de los protagóricos de la percepción y los postulados epistemológicos de la escuela de Cirene.

En segundo lugar, se podría interpretar que el comentador establece una conexión entre la epistemología cirenaica y el indeterminismo ontológico. Al comentar aludiendo a los elementos fundamentales de la teoría de la percepción de los *kompsóteroi* –lo activo y lo pasivo–, señala que del hecho de que un sujeto se vea afectado por un mismo objeto de diferentes formas se sigue que la propiedad del agente (el objeto) no está definida. El viento, por seguir el ejemplo del filósofo ateniense, no está ontológicamente determinado en su estructura porque puede aparecer frío para un sujeto y no-frío para otro. El viento no es ni frío ni no-frío, sino que es simplemente neutral. Por ello, los cirenaicos sostienen que solo los *pathḗ* son aprehensibles y no los objetos. Siguiendo, ahora, el ejemplo del comentador en su alusión a la filosofía cirenaica, un sujeto es capaz de aprehender que está siendo quemado, pero no que el fuego esté ontológicamente determinado de tal manera que siempre queme, pues, de estarlo, quemaría a todos los objetos y sujetos. Así, la exclusiva aprehensibilidad del *páthos* en el sistema de pensamiento cirenaico podría deberse a la indeterminación ontológica de la realidad.

De la interacción entre el movimiento agente y el movimiento pasivo emerge una pareja simétrica: la percepción (*aísthēsis*) y lo percibido (*aisthētón*). Estas percepciones son sonidos, visiones-imágenes, placeres y dolores[401]. Los *kompsóteroi* conciben las percepciones como movimientos en sí mismas. La referencia al placer y al dolor pueden ser piezas claves en este contexto. Con anterioridad al análisis de la teoría de la percepción de los discípulos secretos de Protágoras no se establece referencia alguna al placer y al dolor en el *Teeteto*. Por lo que el hecho de que aparezcan justo en el momento del diálogo en el que Sócrates describe la filosofía de los *kompsóteroi* puede ser el medio que esté empleando el escolarca de la Academia para aludir de manera indirecta a los filósofos cirenaicos. Los *pathḗ* centrales para la actividad práctica de los primeros cirenaicos son

[400] PLATÓN, *Theaet.*, 156a-157c.
[401] PLATÓN, *Theaet.*, 156b4-6.

dos: el placer (*hēdonḗ*) y el dolor (principalmente *pónos y algēdon*). El placer es descrito como el suave movimiento (*leían kínēsis*) de la carne, mientras que el dolor como el áspero-violento movimiento (*tracheía kínēsis*) de la misma[402]. Por lo que existe un parecido entre la caracterización cirenaica del placer y del dolor y la descripción como movimientos de las percepciones en el pensamiento de los *kompsóteroi*.

Ahora bien, el hecho de que los filósofos cirenaicos asocien los *pathḗ* con movimientos no implica que, de una manera necesaria, adopten una postura ontológica que se comprometa con el perpetuo cambio-movimiento de corte heraclíteo (un indeterminismo ontológico). *De facto*, la aproximación al estudio de los distintos estados del ser humano con movimientos es algo bastante común en los ámbitos médico y filosófico de la Antigüedad. Las enfermedades y afecciones del cuerpo –uno de los términos empleados en contexto médico es *páthos*– son atribuidos a cambios y movimientos que son consecuencia tanto de factores externos como internos al cuerpo. Y, desde este ángulo médico, postular el perpetuo movimiento-cambio en el cuerpo humano es algo que resulta extraño, ya que se considera evidencia de que algo no está funcionando correctamente[403]. Volviendo ahora a fijar la mirada en el ámbito filosófico, los estados internos de los sujetos humanos son vinculados con movimientos por filósofos presocráticos como Empédocles de Agrigento, o, incluso, por el propio Platón en el *Timeo*[404].

Por otro lado, los *kompsóteroi* relativizan la identidad de un objeto a un único sujeto perceptor. Pero ese sujeto es relativizado, a su vez, a una única percepción en el momento en el que se está llevando a cabo el acto perceptivo. Por lo que palabras como "Sócrates", "hombre" o "piedra" designan conglomerados de percepciones momentáneas[405]. Si la percepción es aquello que constituye el conocimiento, ésta debe ser infalible. Para ser infalible, el uso que se hace de la misma debe restringirse a actos individuales de percepción, en los que lo percibido es verdadero para el sujeto que lo percibe. Sin embargo, los cirenaicos conciben la identidad del sujeto como algo que es relativamente estable. Aristocles de Mesina[406] y Sexto Empírico[407] transmiten que los

[402] DL, II, 85.
[403] RUTH PADEL, *In and Out of the Mind: Greek Images of the Tragic Self*, Princeton, 1992, pp. 65 y ss.
[404] PLATÓN, *Tim.*, 86a.
[405] PLATÓN, *Theaet.*, 159a-160a.
[406] ARISTOCLES DE MESINA, *apud.*, EUSEBIO DE CESAREA, *Prep. Evan.*, XIV, 18, 32.
[407] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 197-198.

cirenaicos consideran que cada sujeto humano posee una constitución fisiológica individual que, de cierta forma desconocida, determina el *páthos* de cada sujeto en cada acto de percepción. Así, junto con los argumentos apoyados en la memoria[408], el hecho de que sea un mismo cuerpo el que es percibido por el sujeto es lo que permite a éste identificarse pese a que las afecciones sean cambiantes[409].

En otro orden de cosas, el lenguaje que sugieren los *kompsóteroi* conlleva modificaciones y alteraciones mucho más numerosas y profundas que la introducción de los neologismos cirenaicos en el uso cotidiano del lenguaje. De esta manera, el lenguaje de los *kompsóteroi* aboliría ciertas categorías y estructuras gramaticales empleadas para denotar sustancias, así como verbos que indiquen que los objetos del mundo son estáticos. En cambio, los neologismos cirenaicos parecen limitarse a ser empleados como expresiones con un carácter tecnificado en virtud de la postura epistemológica cirenaica y no sobre unos supuestos ontológicos fundamentales[410].

Por su parte, la escuela de Cirene parece operar con dos nociones de verdad distintas. Una es la noción tradicional de verdad objetiva, según la cual la verdad se refiere a lo real, a los objetos públicos. Esta primera noción es considerada inalcanzable por el filósofo cirenaico. La segunda noción es una verdad subjetiva en un sentido de autoconciencia o autoconocimiento del propio sujeto. Es el particular conocimiento que aporta el *páthos* en el pensamiento cirenaico. Cuando los filósofos *kompsóteroi* hablan de la verdad atraviesan las posturas cirenaicas. Pero es una verdad que se refiere a los objetos, a diferencia de la noción que manejan los cirenaicos en la articulación con el conocimiento de los *pathḗ*. Ahora bien, en virtud de los supuestos ontológicos de estos protagóricos es una verdad que no versa sobre objetos públicos, sino privados en cuanto que se configuran como tales en la interacción entre un sujeto capaz de percepción y el mundo. Desde la óptica de estos filósofos, no existe un objeto público e independiente sobre el que se elaboren juicios erróneos, sino que aquello que cada perceptor conoce es lo único sobre lo que hay algo que conocer. En contraste, los cirenaicos sugieren que existen elementos que van más allá de los *pathḗ* que al sujeto humano le gustaría conocer, pero que no es capaz de hacerlo[411]. Esto se debe a que el cirenaico considera que el sujeto

[408] ATENEO, *Deipn.,* XII, 544a-b; *Supra*, "*Páthos*: Presentismo, Memoria y Percepción", pp. 38-46.
[409] *Supra,* "Sujeto e Identidad en el Pensamiento Cirenaico", pp. 77-91.
[410] *Supra,* "La Expresión Lingüística de la Afección", pp. 65-76.
[411] SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 215.

humano no es capaz de encontrar algo más allá del *páthos* que se manifieste con evidencia (*enárgeia*).

En virtud de lo anterior, el indeterminismo ontológico que sustenta la doctrina acerca de la percepción de los filósofos *kompsóteroi* no puede ser asumido por la filosofía de la escuela de Cirene, puesto que implica la adquisición de un conocimiento verdadero que sobrepasa el límite de lo evidente –los *pathḗ*. Lo que provoca, de acuerdo con la doxografía conservada, que los cirenaicos no se interesen por este tipo de cuestiones[412]. Así pues, si la filosofía de estos socráticos, tal y cómo la hemos caracterizado sobre la base del material conservado, asume un indeterminismo ontológico resultaría en un proceder carente de justificación.

La comparación directa de ambas posturas, pese a ciertos aspectos de semejanza, no permite concluir la identificación de ambos sistemas de pensamiento. No obstante, Platón envuelve en un secretismo deliberado todo lo relacionado con el pensamiento de los *kompsóteroi*; de hecho, el propio término –*"kompsóteroi"*– suele traducirse como "sutiles". Se refiere a una "verdad oculta"[413], a un conjunto de *mystḗria*[414], que solo puede ser escuchada por los iniciados. Aunque somos conscientes de que esto mismo puede ser un indicio de que no existan estos pensadores y sean una construcción, cabe la posibilidad de que Platón no pueda nombrarlos explícitamente en el contexto interno del diálogo. Si la filosofía de los *kompsóteroi* es desarrollada en el siglo IV a.C., Sócrates no llega a conocer a estos pensadores. Además, existe la posibilidad de que el propio Platón construya el pensamiento de estos filósofos basándose en pensadores que le son contemporáneos y ampliando sus doctrinas con elaboraciones propias. Desde esta aproximación consideramos que la alusión al pensamiento cirenaico es posible. A continuación, analizaremos fragmentos que apoyan este enfoque y elaboraremos unas consideraciones finales.

En el *Teeteto* Platón no puede aludir de manera directa al pensamiento cirenaico, pues dentro de la temporalidad de la obra el diálogo entre Sócrates y Teeteto ocurre cerca del año 399 a.C., antes de que Aristipo funde, propiamente, la escuela de Cirene. No obstante, existe una similitud entre los *kompsóteroi* y los cirenaicos que permite trazar unos lazos entre ambos grupos. Estos parecidos permiten elaborar una argumentación que

[412] DL, II, 92.
[413] PLATÓN, *Theaet.*, 155e.
[414] PLATÓN, *Theaet.*, 156a.

posibilita cierto grado de identificación entre ambas doctrinas si prestamos atención a la última crítica del ateniense a la tesis de que el conocimiento es percepción[415].

Tras analizar el pensamiento de Protágoras, Heráclito y el de los filósofos *kompsóteroi*, y refutar la afirmación de que todo es movimiento[416], Sócrates lanza su última crítica contra la identificación entre conocimiento y percepción[417]. Cuando un sujeto percibe algo como blanco lo hace mediante sus órganos de los sentidos, en este caso particular, a través de sus ojos. Sin embargo, sostiene Sócrates, los órganos de los sentidos no están capacitados para señalar si el objeto que se percibe como blanco es idéntico a otro objeto, o si realmente es un objeto, o si es similar a otro objeto. Es decir, el sujeto no puede concebir ni el ser ni el no-ser, ni la similitud ni la diferencia, ni la identidad ni la desigualdad mediante los órganos de los sentidos[418]. Teeteto señala, a continuación, que es la mente (*psychḗ*) por sí misma y en sí misma la que reflexiona sobre las cosas que se aplican en común a todo[419].

El análisis culmina con una clara distinción entre la percepción y las operaciones cognitivas que realiza la mente por sí misma. El ser y la verdad de las cosas solo pueden aprehenderse por la mente y no por los sentidos[420], ya que las operaciones mentales para la búsqueda del ser y de la verdad de las cosas no pueden realizarse mediante percepciones simples. Por ello, la percepción no puede ser conocimiento. La actividad de la mente para captar el ser y la verdad es, según el Sócrates platónico, una operación organizadora que tiene en cuenta propiedades no perceptibles como la identidad y la semejanza. La mente se encarga, además, de engranar la información fragmentada que aporta la percepción –a través de los órganos de los sentidos– de un sujeto. Dicho de otra forma, la mente se encarga de conceptualizar las percepciones.

> *Sería raro que haya percepciones de muchos tipos asentadas en nosotros, como en los caballos de madera, y no se diese el caso de que se dirijan todas a una cosa, llámala mente-alma o cómo cada uno quiera llamarlo, mediante la cual y a través de los sentidos como órganos percibiéramos lo perceptible.*[421]

---

[415] PLATÓN, *Theaet.*,184b-186e.
[416] PLATÓN, *Theaet.*, 179d-183b.
[417] PLATÓN, *Theaet.*, 184b-186e.
[418] PLATÓN, *Theaet.*, 185c9-10.
[419] PLATÓN, *Theaet.*, 185e1-2.
[420] PLATÓN, *Theaet.*, 186c1-10.
[421] PLATÓN, *Theaet.*, 184d1-5. Traducción propia de:
δεινὸν γάρ που, ὦ παῖ, εἰ πολλαί τινες ἐν ἡμῖν ὥσπερ ἐν δουρείοις ἵπποις αἰσθήσεις ἐγκάθηνται, ἀλλὰ μὴ εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν, εἴτε ψυχὴν εἴτε ὅτι δεῖ καλεῖν, πάντα ταῦτα συντείνει, ᾗ διὰ τούτων οἷον ὀργάνων αἰσθανόμεθα ὅσα αἰσθητά.

Empleando la metáfora del caballo de madera, Platón presenta, a la par, su postura acerca de la relación entre las percepciones y la mente, y una crítica a todo aquél que no reconozca el papel fundamental de la mente en lo que a procesos de conocimiento concierne. En el momento en el que no se reconoce la centralidad de la mente en estos procesos es cuando las percepciones engañan. Por este motivo trae a colación la estratagema de Odiseo tan presente y viva en la mentalidad griega. Ahora bien, que las percepciones engañen no se debe a que éstas sean falsas, sino a su carácter uni-sensorial. Las percepciones engañan en tanto que se presentan aisladas y lo único que expresan son meras afecciones del cuerpo incapaces de interactuar epistémicamente entre sí, incluso siendo similares. Más adelante, Sócrates insiste en la relación entre la percepción y la mente, pero, en estas ocasiones, el término que emplea para referirse al primer polo de la relación es *pathḗmata*:

> *En consecuencia, unas de estas cosas, pueden percibirlas por naturaleza hombres y animales por cómo han nacido, aquellas afecciones (*pathḗmata*) que mediante el cuerpo se dirigen a la mente.*[422]

> *Por tanto, en las afecciones (*pathḗmasin*) no hay conocimiento, pero sí en lo que se deduce de ellas.*[423]

En lugar de emplear el término *"aísthēsis"* con el que se ha referido a la percepción a lo largo de, prácticamente, la totalidad del *Teeteto*, en estos pasajes emplea el término *"pathḗmata"* para referirse a las alteraciones corporales en los procesos de percepción. Un término que se encuentra estrechamente emparentado con el término *"páthos"*, utilizado en dos ocasiones en este diálogo para referirse a la relación entre la percepción y la memoria:

> *¿Pero es la memoria presente de una afección (*páthos*) de un hombre que la ha experimentado en el pasado pero que ya no la está experimentando el mismo tipo de afección que tuvo entonces?*[424]

---

[422] PLATÓN, *Theaet.,* 186b12-186c1. Traducción propia de:
οὐκοῦν τὰ μὲν εὐθὺς γενομένοις πάρεστι φύσει
αἰσθάνεσθαι ἀνθρώποις τε καὶ θηρίοις, ὅσα διὰ τοῦ σώματος παθήματα ἐπὶ τὴν ψυχὴν τείνει

[423] PLATÓN, *Theaet.,* 186d2-5. Traducción propia de:
ἐν μὲν ἄρα τοῖς παθήμασιν οὐκ ἔνι ἐπιστήμη, ἐν δὲ τῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμῷ

[424] PLATÓN, *Theaet.,* 166b2-4. Traducción propia de:
αὐτίκα γὰρ δοκεῖς τινά σοι συγχωρήσεσθαι μνήμην παρεῖναί τῳ ὧν ἔπαθε, τοιοῦτόν τι οὖσαν πάθος οἷον ὅτε ἔπασχε, μηκέτι πάσχοντι;

> *En lo que concierne a la afección (*páthos*) actual de la que emergen las percepciones (*aìsthḗseis*) y las opiniones que se refieren a ellas es más difícil mostrar que éstas no son verdaderas.*[425]

El primer fragmento se refiere a Protágoras, y forma parte de una argumentación que construye Sócrates para defender que la enseñanza no sería posible si un sujeto cuenta con un conocimiento incorregible de sus propios *pathḗ* (algo que incluye a los *kompsóteroi* y a la filosofía cirenaica). El argumento descansa sobre la base del vínculo entre el *páthos* y la memoria. Sócrates niega la posibilidad de que el recuerdo de un *páthos* sea exactamente el mismo *páthos* que experimentó un sujeto. Lo cual encaja con la filosofía cirenaica que atiende al momento presente otorgándole una primacía[426].

Atendiendo al desarrollo del diálogo, para los *kompsóteroi* una percepción es, en último término, un *páthos*. Esa afección-percepción, según Platón, es incorregible y propiamente no es falsa. Sin embargo, la afección-percepción no reporta nada acerca de las propiedades de los objetos del mundo, ya que es la mente (*psychḗ*) la única capaz de aprehender dichas propiedades en el marco platónico de pensamiento. Críticas de corte muy similar pueden encontrarse en el material conservado que versa sobre la escuela de Cirene, concretamente, en dos autores: Aristocles de Mesina, transmitido por Eusebio de Cesarea, y Colotes de Lámpsaco, transmitido por Plutarco.

Aristocles arremete contra la epistemología cirenaica incidiendo en la idea de una autoconciencia de los *pathḗ* de una manera similar a la que hace Platón empleando la metáfora del caballo de madera:

> *Para que esto tenga lugar tiene que haber necesariamente tres elementos: el propio* páthos *(*tó te páthos autò*), lo que lo produce (*tò poioũn*) y lo que lo padece* (tó páschon*). Por tanto, el que padece el* páthos *también percibe qué es lo que lo produce y quién lo padece. De lo contrario no sabría, por ejemplo, si es él quien está siendo calentado o si es su vecino, si se está calentando este año o el pasado y si es en Atenas o en Egipto, si está vivo o está muerto o si él es un hombre o una piedra. Y bien sabrá qué le provoca ese* páthos *como sabe reconocer los caminos, las ciudades y la comida, como los artesanos conocen sus herramientas y los médicos y los marineros pronostican lo que sucederá y los perros siguen el rastro de los animales. Además, el que padece (es afectado por) algo, al padecerlo lo padece como algo interno o externo. ¿Cómo, si no, podría decir que esto es placer, esto dolor o que padece algo saboreándolo con la lengua o viéndolo por los ojos u oyéndolo por los oídos?*[427]

---

[425] PLATÓN, *Theaet.*, 179c2-4. Traducción propia de:
περὶ δὲ τὸ παρὸν ἑκάστῳ πάθος, ἐξ ὧν αἱ αἰσθήσεις καὶ αἱ κατὰ ταύτας δόξαι γίγνονται, χαλεπώτερον ἐλ εῖν ὡς οὐκ ἀληθεῖς.

[426] ATENEO, *Deipn.*, XII, 544a-b; *Supra, "Páthos: Presentismo, Memoria y Percepción", pp.* 38-46.

[427] ARISTOCLES DE MESINA, *apud.*, Eusebio de Cesarea, *Praep. Evan.*, XIV, 19, 3-5. Traducción Propia de:

El peripatético sugiere que un *páthos* no puede tener lugar sin que exista un componente de autoconciencia que, en última instancia, organice toda la información que aportan los órganos de los sentidos. Se trata de un razonamiento y una crítica muy similares a los que Platón desarrolla en el *Teeteto* con la metáfora del caballo de madera. Aristocles está elaborando su crítica sobre la base de dos aspectos fundamentales: primero, es necesaria tanto la existencia del objeto percibido como la del sujeto perceptor; segundo, es necesario un componente que organice los *pathḗ*[428].

Por otro lado, debemos prestar atención a la crítica del epicúreo Colotes de Lámpsaco transmitida por Plutarco:

> *(Los cirenaicos) Colocando todas las afecciones y todas las impresiones en ellos mismos, consideran que la evidencia que aportan no es suficiente para afirmar nada sobre los objetos externos. Distanciándose ellos mismos de los objetos externos, se encierran a sí mismos en sus afecciones como si estuvieran en un asedio (*en poliorkíai*). Así, adoptan la expresión "aparece" pero se niegan a decir que "es" en lo que respecta a los objetos externos.*[429]

En un primer momento, Colotes expone los dos aspectos fundamentales de la epistemología cirenaica. A saber, solo los *pathḗ* son aprehensibles y que el conocimiento de los objetos del mundo resulta imposible para los seres humanos. En este contexto, lo que debe resultarnos más llamativo es la descripción que realiza de la postura cirenaica, pues sugiere que los filósofos cirenaicos se encierran en sí mismos como si se encontrasen en estado de sitio-asedio. Colotes sostiene que los cirenaicos, al aceptar solo la evidencia que aporta el *páthos* a un sujeto concreto y rechazar cualquier afirmación sobre los objetos externos, se engañan a sí mismos por considerar como incorregiblemente verdadero solo aquello que los sujetos sienten. Así pues, como sucede en la metáfora del *Teeteto*, Colotes considera que los *pathḗ* engañan en tanto que no aportan ningún tipo de información

---

Ἀλλὰ μὴν ἀνάγκη γε τρία ταῦτα συνυφίστασθαι, τό τε πάθος αὐτὸ καὶ τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον. Ὁ τοίνυν ἀντιλαμβανόμενος τοῦ πάθους πάντως αἰσθάνοιτ΄ ἂν καὶ τοῦ πάσχοντος. Οὐ γὰρ δὴ διότι μέν, εἰ τύχοι, θερμαίνεται γνωριεῖ, πότερον δ΄ αὐτὸς ἢ ὁ γείτων, ἀγνοήσει· καὶ νῦν ἢ πέρυσι καὶ Ἀθήνησιν ἢ ἐν Αἰγύπτῳ καὶ ζῶν ἢ τεθνεώς, ἔτι δὲ ἄνθρωπος ὢν ἢ λίθος. Οὐκοῦν εἴσεται καὶ ὑφ΄ ὅτου πάσχοι· καὶ γὰρ ἀλλήλους γνωρίζουσι καὶ ὁδοὺς καὶ πόλεις καὶ τὴν τροφήν· οἵ τ΄ αὖ τεχνῖται τὰ ἐργαλεῖα τὰ αὑτῶν οἴδασι καὶ οἱ ἰατροὶ καὶ ναυτικοὶ σημειοῦνται τὰ μέλλοντα καὶ τῶν θηρίων οἱ κύνες εὑρίσκουσι τοὺς στίβους. Ἔτι γε μὴν ὁ πάσχων τι πάσχων πάντως ἢ ὡς οἰκείου τινὸς ἢ ὡς ἀλλοτρίου πάθους ἀντιλαμβάνεται. Πόθεν οὖν ἔξει λέγειν ὅτι τοῦτο μέν ἐστιν ἡδονή, τοῦτο δὲ πόνος, ἢ ὅτι γευόμενος ἢ ὁρῶν ἢ ἀκούων πάσχοι τι, καὶ τῇ μὲν γλώσσῃ γευόμενος, τοῖς δ΄ ὄμμασιν ὁρῶν, τοῖς δ΄ ὠσὶν ἀκούων;

[428] Para ver la posible respuesta de los cirenaicos a esta crítica: *supra,* "Sujeto e Identidad en el Pensamiento Cirenaico", pp. 77-91.

[429] PLUTARCO, *Adv. Col.*, 1120c-d. Traducción propia de:
οὗτοι γὰρ ἦσαν οἱ περὶ πάντων ἐπέχοντες ἐκεῖνοι δὲ τὰ πάθη καὶ τὰς φαντασίας ἐν αὑτοῖς τιθέντες οὐκ ᾤο ντο τὴν ἀπὸ τούτων πίστιν εἶναι διαρκῆ πρὸς; τὰς ὑπὲρ τῶν πραγμάτων καταβεβαιώσεις: ἀλλ᾽ ὥσπερ ἐν π ολιορκίᾳ τῶν ἐκτὸς ἀποστάντες, εἰς τὰ πάθη κατέκλεισαν αὑτούς, τὸ φαίνεται ‘’ τιθέμενοι τὸ δ᾽ ‘ἐστί’ μη κέτι προσαποφαινόμενοι περὶ τῶν ἐκτός.

acerca de los objetos que los causan.[430] En último término, en ambos casos la responsabilidad del engaño recae sobre la persona que afirma que el *páthos* (o la percepción) es conocimiento.[431]

La similitud existente entre estas críticas y las que se esgrimen en el *Teeteto* contra la afirmación de que el conocimiento es percepción sugiere que Platón puede estar teniendo en cuenta la filosofía de los primeros miembros de la escuela de Cirene para construir la doctrina de los filósofos *kompsóteroi*. Insistimos, aquí, en el punto de ser los primeros filósofos cirenaicos, ya que Platón no conoce el pensamiento cirenaico sistematizado por "Metrodidacta". Ya no es que el Sócrates del diálogo en cuestión –cuya temporalidad interna se ubica en una fecha próxima al 399 a.C.– no pueda conocer a un grupo filosófico que desarrolla su actividad durante el siglo IV a.C., sino que ni siquiera el propio Platón conoce las características del pensamiento cirenaico cuando adquieren una configuración sistemática. El "Metrodidacta" que puede conocer el filósofo ateniense se encuentra, probablemente, en su niñez. Atendiendo, ahora, a la confrontación directa entre la filosofía cirenaica y la doctrina de los *kompsóteroi* queda imposibilitada la total identificación entre ambas propuestas filosóficas. Los discípulos de Protágoras defienden un compromiso con el indeterminismo ontológico vinculado al perpetuo movimiento de Heráclito, lo cual es incompatible con la información que transmiten las fuentes acerca del grupo cirenaico[432]. A lo que hay que añadir que las modificaciones del lenguaje implícitas en las sugerencias de los *kompsóteroi* adquieren un calado mucho más profundo –aboliendo el uso de determinadas estructuras y categorías gramaticales o ciertos verbos– que la introducción de los neologismos con pretensiones de tecnificación por parte de los filósofos cirenaicos[433]. No obstante, cierta identificación parcial entre ambos grupos es posible. Aristipo "el viejo", como los *kompsóteroi*, es discípulo de Protágoras de Abdera, antes de seguir las enseñanzas de Sócrates. El relativismo protagórico y el sensualismo cirenaico presentan, de hecho, ciertas proximidades que de no ser examinadas al detalle podrían confundirse entre sí. Por estos motivos, el público generalizado del diálogo en época antigua puede terminar identificando las doctrinas de

[430] Ugo Zilioli considera que la referencia al asedio que realiza Colotes podría estar inspirada en el caballo de madera del que habla Platón en el *Teeteto,* pues el gran asedio en la mentalidad griega es el de Troya. De lo que no nos cabe duda es que las dos críticas parecen apuntar a lo mismo.
[431] Para profundizar en los aspectos de la crítica de Colotes y detallar las cuestiones que se señalan respecto de la filosofía cirenaica ver, *supra*, "La Expresión Lingüística de la Afección", pp. 65-76 y "¿Una Ontología Cirenaica?", pp. 47-64.
[432] DL, II, 92; SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 215. *Supra,* "¿Una ontología cirenaica?", pp. 61-64.
[433] *Supra,* "La Expresión Lingüística de la Afección", pp. 73-76.

los *kompsóteroi* elaboradas por Platón con las propuestas de los primeros integrantes de la escuela de Cirene. La sistematización de "Metrodidacta" del pensamiento de su abuelo podría ser, en este sentido, una respuesta ante la imagen generada, a través del *Teeteto*, del grupo cirenaico. Así, el epistemólogo sistematizador de la filosofía cirenaica marcaría las diferencias entre el relativismo de corte protagórico y el sensualismo de la escuela cirenaica; pero, también, se separa del compromiso con el indeterminismo ontológico de los *kompsóteroi* marcando que estas cuestiones no interesan al filósofo cirenaico[434], en tanto que no se cuenta con evidencias que señalen cómo es la estructura de la realidad[435].

En último término, lo anterior no es sino una posibilidad, y en ningún momento pretendemos dar una respuesta cerrada a quiénes son los filósofos *kompsóteroi* del *Teeteto.* Existen evidencias textuales que permiten argumentar por una identificación parcial con el grupo de Aristipo de Cirene; pero, al mismo tiempo, existen evidencias textuales y fuertes motivos filosóficos para negar dicha identificación. Así pues, como la verdad oculta (*mystḗria*) que Platón atribuye a los *kompsóteroi*, la identidad de estos continúa siendo un misterio.

[434] DL, II, 92.
[435] SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 215.

8. Cirenaicos y Epicúreos: Epistemología:

Las fuentes antiguas agrupan, en ocasiones, la epistemología de la escuela de Cirene con la teoría del conocimiento del epicureísmo: Agustín de Hipona reporta que ambas corrientes filosóficas defienden una teoría del conocimiento que encuentra su base en los sentidos[436]; por otra parte, Plutarco reprocha al epicúreo Colotes de Lámpsaco que no es capaz de detectar que la epistemología cirenaica y la epicúrea son, en último término, la misma postura[437]; y, Cicerón expone el planteamiento acerca de la cuestión del criterio de conocimiento de ambas escuelas de manera sucesiva[438].

A lo largo de los apartados anteriores hemos estudiado los distintos aspectos de la epistemología cirenaica, por lo que, para realizar un análisis comparativo de la teoría del conocimiento de ambas escuelas, se hace necesario exponer la doctrina epicúrea sobre la cuestión del conocimiento.

La epistemología desarrollada por el epicureísmo se encuentra fundamentada sobre la base de la percepción sensible. Sostiene que las *aisthḗseis* son comunes a todos los seres humanos, pues todos tienen sensaciones, y éstas deben tener una causa. Las percepciones-sensaciones del tipo color o sonido tienen una causa que es exterior al propio sujeto que las percibe[439]. Esas causas externas son, según el "maestro del Jardín", los *eidōla*, que son un conjunto de átomos que emanan desde la superficie de los objetos físicos. Así pues, en rigor, las *aisthḗseis* son imagen exacta de los *eidōla*, pero no de los propios objetos físicos. Por ello, el epicureísmo establece una forma o método para diferenciar qué *aisthḗseis* reflejan con exactitud la estructura de los objetos físicos y las que la reflejan con alteraciones.

Epicuro distingue entre las impresiones sensibles y los juicios, sosteniendo que las *aisthḗseis* siempre son verdaderas y que el error en el conocimiento recae sobre los juicios que un sujeto elabora acerca de las sensaciones y los objetos[440]. De esta forma, todas las sensaciones resultan ser igualmente válidas. Mediante la distinción anterior, la doctrina epicúrea imposibilita afirmar que existan sensaciones que merezcan la confianza

[436] AGUSTÍN DE HIPONA, *Contra los académicos*, III, 11.26.
[437] PLUTARCO, *Adv. Col.*, 1120f-1121c.
[438] CICERÓN, *Luc.* 142.
[439] EPICURO, *Carta a Heródoto*, 49.
[440] EPICURO, *Carta a Heródoto*, 50-52.

de los sujetos y otras que no. El error cognitivo reside de manera exclusiva en los juicios que un sujeto emite de las mismas. Por un lado, todas las sensaciones son verdaderas en tanto que son la imagen exacta de los *eidōla* —las emanaciones atómicas— de la estructura de los objetos físicos. No obstante, los *eidōla* pueden verse alterados en su movimiento hasta que llegan a afectar al órgano sensible correspondiente, lo cual provoca que dejen de reflejar con exactitud la estructura física de la que han emanado[441]. Ahora bien, la sensación producida por un *eidōlon* no alterado no supone por sí misma conocimiento. Los epicúreos clasifican las sensaciones empleando los preconceptos (*prolēpseis*), que son producidos por la repetición de experiencias particulares[442]. Al experimentar una sensación nueva, el filósofo epicúreo la confronta y compara con dichos preconceptos:

> *Unos preconceptos podrían asociarse con otros formando los conceptos con menor referencia empírica, hasta llegar a conceptos totalmente abstractos. Según esta explicación, pues, todos los conceptos estarían basados en última instancia en la experiencia, y es a esta experiencia, es decir, a los átomos que penetran en nuestros sentidos desde el exterior, a lo que hemos de remitirnos para explicar todas nuestras imaginaciones y pensamientos. Por tanto, desde un punto de vista epistemológico, la filosofía epicúrea es inequívocamente empirista.*[443]

Teniendo en cuenta lo anterior, existe la posibilidad de establecer una analogía entre los cirenaicos y los epicúreos. La configuración del criterio del conocimiento de los epicúreos en virtud de las *aisthēseis* y los preconceptos podría traducirse a la filosofía cirenaica. De esta forma, cuando el filósofo cirenaico aísla ciertos *pathē* recurrentes, podría fijarlos en una suerte de conceptos estables. Estas afecciones fijadas en conceptos deben entenderse y aplicarse como apariencias subjetivas y falibles que constituyen una suerte de esquema ideal para elaborar juicios junto con las afecciones del presente. No obstante, no encontramos evidencia alguna que confirme dicha posibilidad.[444]

---

[441] EPICURO, *Carta a Heródoto*, 46, 48 y 150-155.
[442] *Cf.* CICERÓN, *De natura deorum*, I, 44; Aristóteles, *Met.* 981a5.
[443] IGNACIO PAJÓN LEYRA, "Los inobservables y la no-refutación en Epicuro: un método negativo de validación del conocimiento. En RAFAEL V. ORDEN JIMÉNEZ, ALBERTO BERNABÉ PAJARES, IGNACIO PAJÓN LEYRA (EDS.), *La filosofía griega y su legado. Homenaje a Tomás Calvo Martínez*. Guillermo Escolar Editor, 2021, p. 377.
[444] Ugo Zilioli en UGO ZILIOLI, *The Cyrenaics*. Acumen, 2012, p. 127 sostiene que el *tactus interior* que Cicerón atribuye al pensamiento cirenaico es empleado para producir juicios subjetivos acerca de los *pathē*. Así, existiría un paralelismo estricto entre los sentidos externos —vista, oído, tacto, olfato y gusto— y el sentido interno —el *tactus interior*—: unos informan de las alteraciones del cuerpo de las que el sujeto se hace consciente en el momento en el que afectan al *tactus interior*. Esta consciencia, de acuerdo con la aproximación de Zilioli, es lo que permite al filósofo cirenaico elaborar dichos juicios subjetivos y falibles. La repetición de afecciones podría hacer que el cirenaico fije una suerte de conceptos que, como sucede en el epicureísmo con los denominados preconceptos, mediante procesos comparativos de semejanza y

Ahora bien, mientras que la postura epistemológica cirenaica se mueve en un ámbito similar a las aproximaciones escépticas, el epicureísmo propone una vía de escape del escepticismo. La elaboración de la argumentación epistemológica epicúrea aparece en un contexto de enfrentamiento teórico con la postura cirenaica y la polémica del Jardín con el escepticismo antiguo. El hecho de que tomen la *aísthēsis* como criterio último no es sino una respuesta a la incesante pregunta escéptica de si es posible encontrar-establecer un criterio de verdad satisfactorio.

Para sortear y superar el escepticismo radical el epicureísmo toma como punto de partida el conocimiento sensible en el desarrollo de su teoría epistemológica. Al imposibilitar la duda de lo sensible, la doctrina epicúrea defiende una epistemología capaz de resistir la amenaza del escepticismo, pero que, sin embargo, no es capaz de invalidar las posturas escépticas: para el ojo escéptico no es otra cosa que una petición de principio. Epicuro, de esta forma, esquiva el abismo escéptico, pero no consigue refutar el escepticismo.

Una reflexión similar puede ser la que da origen a la crítica de Plutarco al filósofo epicúreo Colotes de Lámpsaco. Plutarco le acusa de ser filosóficamente ingenuo: por un lado, porque Colotes ataca, sin darse cuenta, al propio epicureísmo; por otro, porque, según Plutarco, es incapaz de identificar que el proceder cirenaico presenta una mayor integridad y coherencia que el epicureísmo en tanto que el primero defiende cierto escepticismo con respecto a los objetos del mundo externo.[445] La crítica que desarrolla Colotes contra el pensamiento cirenaico tiene como objetivo principal la tesis epistemológica de que el sujeto humano solo tiene una conciencia infalible sobre sus *pathḗ*, lo cual no le permite inferir ningún tipo de verdad o conocimiento acerca de los objetos externos. Plutarco pretende identificar la tesis cirenaica —contra la que Colotes arremete— con la doctrina epicúrea que sostiene que todas las *aisthḗseis* son verdaderas —defendida por Colotes. La postura epicúrea es un tema de discusión del que surgen varias interpretaciones[446]. Plutarco interpreta que, en todos los casos de acto de

analogía den lugar a nociones cada vez más separadas del ámbito afectivo. Lo que, según este autor, explicaría el hecho de que los cirenaicos puedan elaborar una postura ontológica indeterminista. Para ver nuestro análisis del *tactus interior*: *Supra*, "*Páthos*: Presentismo, Memoria y Percepción", pp. 38-46; para ver los motivos por los que no podemos terminar de aceptar la postura de Zilioli con respecto a la cuestión ontológica: *Supra*, "¿Una Ontología Cirenaica?", pp. 47-64.

[445] PLUTARCO, *Adv. Col.*, 1120f-1121a.

[446] *Cf.* NORMAN WENTWORTH DEWITT, "Epicurus: all sensations are true". *Transactions of the American Philosophical Association* 74, *1943, pp. 19-32, y Epicurus and his Philosophy*. Minneapolis, 1954, pp. 138 ss.; ANTHONY ARTHUR LONG, "Aisthēsis, prolepsis and linguistic theory in Epicurus". *Bulletin of the*

percepción, las cosas que estimulan la percepción son reales, los *eidōla* que emanan de estructuras atómicas tridimensionales[447]. Sin embargo, considera que mientras que el sujeto tiene un conocimiento de los *eidōla* que impregnan sus sentidos, el sujeto no conoce las propiedades del objeto de los que emanan.

De este modo, Plutarco sostiene que la tesis epicúrea acerca de las *aisthḗseis* se compromete con la postura epistemológica cirenaica: el sujeto solo tiene un conocimiento infalible de sus estados internos —los *pathḗ* en el caso cirenaico, las *aisthḗseis* en el caso epicúreo—, de lo que no puede inferir nada exterior a ellos. Así, la postura que ataca Colotes es identificada con su propio pensamiento:

> *Aquellos que sostienen la veracidad de las sensaciones que se imprimen cuando nuestros sentidos entran en contacto con un* eidōlon *redondo o torcido, pero rechazan afirmar que la torre es redonda o que el remo está torcido, asienten ante sus propios* pathḗ *e impresiones sensibles, pero no admiten que los objetos externos sean de esa forma.*[448]

Un poco más abajo añade:

> *Y como ellos (los epicúreos) irritados y con clamor defienden la* aísthēsis*, que es decir que el objeto externo no es caliente, sino que el* páthos *inherente en la* aísthēsis *es caliente, ¿no es esta la misma afirmación (cirenaica) sobre el gusto, que no dice que el objeto externo sea dulce, sino que un* páthos *o un movimiento de este tipo está relacionado con el gusto dulce?*[449]

Entre ambas doctrinas epistemológicas existe cierta afinidad, principalmente, en aquello que respecta a la caracterización cirenaica del *páthos*[450] y la definición epicúrea de la naturaleza y el papel de las *aisthḗseis*. Los dos involucran el acontecer de estados subjetivos en tanto que actos individuales de sensación y percepción. En las dos teorías, el sujeto es consciente de la condición en la que se encuentra cuando sucede dicho

---

Institute of Classical Studies 18, 1971, pp. 114-133; GISELA STRIKER, "Epicurus on the truth of sense impressions". *Archiv für Gesischte der Philosophie* 59, 1977, pp. 125-142; CHRISTOPHER CHARLES WHISTON TAYLOR, "All perceptions are true", en MALCOLM SCHOFIELD, MYLES BURNYEAT Y JONATHAN BARNES (EDS.) *Doubt and* Dogmatism. Oxford, 1980, pp.105-124 son ejemplo de ello.

[447] PLUTARCO, *Adv. Col.* 1123b-c.

[448] PLUTARCO, *Adv. Col.*, 1121a. Traducción propia de:
οἱ γάρ, εἰδώλου προσπίπτοντος ἡμῖν περιφεροῦς ἑτέρου δὲ κεκλασμένου, τὴν μὲν αἴσθησιν ἀληθῶς τυποῦσθαι λέγοντες, προσαποφαίνεσθαι δ᾽ οὐκ ἐῶντες ὅτι στρογγύλος ὁ πύργος ἐστὶν ἡ δὲ κώπη κέκλασται, τὰ πάθη τὰ αὐτῶν καὶ τὰ φαντάσματα βεβαιοῦσι τὰ δ᾽ ἐκτὸς οὕτως ἔχειν ὁμολογεῖν οὐκ ἐθέλουσιν ἀλλ᾽ ὡς ἐκείνοις τὸ ἱπποῦσθαι καὶ τὸ τοιχοῦσθαι λεκτέον οὐχ ἵππον οὐδὲ τοῖχον, οὕτως ἄρα τὸ

[449] PLUTARCO, *Adv. Col.*, 1121b-c. Traducción propia de:
τὸ δὲ δὴ βοᾶν αὐτοὺς καὶ ἀγανακτεῖν ὑπὲρ τῆς αἰσθήσεως, ὡς οὐ λέγουσι τὸ ἐκτὸς εἶναι θερμὸν ἀλλὰ τὸ ἐν αὐτῇ πάθος γεγονέναι τοιοῦτον: ἆρ᾽ οὐ ταὐτόν ἐστι τῷ λεγομένῳ περὶ τῆς; γεύσεως, ὅτι τὸ ἐκτὸς οὐ φασιν εἶναι γλυκὺ πάθος δέ τι καὶ κίνημα περὶ τὸ δὲ δὴ βοᾶν αὐτοὺς καὶ ἀγανακτεῖν ὑπὲρ τῆς αἰσθήσεως, ὡς οὐ λέγουσι τὸ ἐκτὸς εἶναι θερμὸν ἀλλὰ τὸ ἐν αὐτῇ πάθος γεγονέναι τοιοῦτον: ἆρ᾽ οὐ ταὐτόν ἐστι τῷ λεγομένῳ περὶ τῆς; γεύσεως, ὅτι τὸ ἐκτὸς οὐ φασιν εἶναι γλυκὺ πάθος δέ τι καὶ κίνημα περὶ αὐτὴν γεγονέναι τοιοῦτον;

[450] *Supra,* "*Páthos*: Movimiento, Cuerpo y Percepción", pp. 30-37.

acontecimiento. Además, en ambas doctrinas el papel del sujeto es pasivo, ya que el perceptor es incapaz de alterar el contenido de sus estados de percepción. Algo que el epicureísmo recalca al caracterizar las sensaciones como unos sucesos irracionales (*álogos*)[451]. Por último, tanto el *páthos* —en el caso cirenaico— como la *aísthēsis* —en el caso epicúreo— siempre dicen la verdad y no engañan.

En lo que respecta a la filosofía de la escuela de Cirene, la conciencia que el sujeto tiene de un *páthos* no implica ningún compromiso con la veracidad del contenido que se refiere al objeto externo, y el testimonio de Plutarco es acertado. Ahora bien, ¿está Plutarco interpretando correctamente la postura epicúrea de que todas las *aisthḗseis* son verdaderas? Es obvio que Plutarco se equivoca en el momento en el cual identifica la teoría cirenaica y la teoría epicúrea. Las diferencias entre ambas se aprecian claramente cuando nos preguntamos a qué verdad se refiere cada una de ellas. Si no planteamos dicha cuestión, el *páthos* cirenaico y la *aísthēsis* del Jardín se identifican en tanto que ambos son infalibles y actúan como criterios de verdad. Mientras que los *pathḗ* cirenaicos solo aportan una verdad sobre sí mismos, es decir una verdad que no se refiere al objeto exterior, las *aisthḗseis* epicúreas aportan una evidencia sensible acerca de los objetos físicos.

Plutarco considera que el epicureísmo tiene que hacer frente al problema de la relación entre el contenido representacional de las *aisthḗseis* y los objetos físicos de los que otorgan evidencia. Se trata de una problemática que es próxima a las dificultades a las que se enfrentan los filósofos cirenaicos. Al sostener que un sujeto no cuenta con una vía de acceso a los *pathḗ* de otros sujetos se descarta la posibilidad de compararlos con los suyos[452]. De esta forma, no se puede afirmar que los objetos del mundo posean ciertas propiedades porque no existe un criterio común sobre el que apoyar y elaborar dichos juicios[453]. Sin embargo, las *aisthḗseis* son consideradas comunes en el marco del pensamiento epicúreo y, además, se sostiene que es la labor del juicio y no de la *aísthēsis* decidir si la torre es redonda o no empleando la evidencia aportada por distintos actos de percepción[454]. Coincidimos con el análisis de Tsouna al señalar que la similitud existente

[451] *Cf.* DL, X, 31; SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 210.
[452] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 195-198.
[453] *Supra*, "El Desconocimiento del Otro", pp. 92-102.
[454] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 209-210.

en las dificultades que ambas escuelas deben hacer frente puede conducir a Plutarco a concluir que se trata de una misma y única dificultad[455].

El epicureísmo sortea el escepticismo —propiamente el escepticismo antiguo pero, también, las consideraciones epistemológicas cirenaicas— asumiendo cuatro elementos: 1º todas las *aisthḗseis* son verdaderas, son el criterio último del conocimiento; 2º las *aisthḗseis* son comunes a los seres humanos (todos las tienen); 3º la información y la evidencia que aportan las *aisthḗseis* se refiere en último término a los objetos físicos del mundo (lo cual posibilita la comunicación a través del lenguaje); 4º el error cognitivo descansa en los juicios que elaboran los sujetos, no en las *aisthḗseis*.

No obstante, Plutarco rechaza dicho intento de evasión apoyándose en la hipótesis de que todas las *aisthḗseis* son verdaderas y, es un hecho, que existen contradicciones entre unas y otras. Siguiendo a este autor, los *pathḗ* y los objetos no son lo mismo —lo cual es acertado en el marco del pensamiento cirenaico— y la opinión debe referirse a unos o a otros. Como los filósofos epicúreos sostienen que todas las sensaciones son verdaderas, Plutarco argumenta que, entonces, las opiniones solo son verdaderas si se refieren a los *pathḗ-aisthḗseis* y que serán falsas si se refieren a los objetos[456]. Ahora bien, para el epicureísmo la separación entre las sensaciones y los objetos no es otra que la separación entre los *eidōla* y los objetos de lo que emanan. En cambio, los cirenaicos sostienen que la distancia existente entre un *páthos* y el objeto que parece producirlo es insalvable. Si el epicureísmo confía en que se pueden realizar inferencias correctas acerca del mundo a partir de las *aisthḗseis* es porque suponen que la información que aportan es sobre el mundo externo. Lo cual, de acuerdo con el escepticismo antiguo y la escuela de Cirene, no es sino una petición de principio: el epicureísmo evade el escepticismo, pero no lo refuta. Plutarco no aprecia esta sutil diferencia existente entre las aproximaciones a la cuestión del conocimiento de ambas escuelas hedonistas.

Plutarco trae a colación la preocupación lingüística cirenaica[457] y sus supuestas implicaciones para ambos sistemas de pensamiento:

> *Tal y como esas personas (los cirenaicos) están obligadas a hablar de que están siendo acaballados o que están siendo amurados y no hablar acerca del caballo o del muro, también éstos (los epicúreos) se ven obligados a decir que la vista es redondeada o es*

[455] *Cf.* VOULA TSOUNA, *The epistemology of the Cyrenaic School*. Cambridge University Press, 1998, digitally printed version 2007, pp. 118-119.
[456] PLUTARCO, *Adv. Col.*, 1121a-b.
[457] *Supra,* "La Expresión Lingüística de la Afección", pp. 65-76.

torcida, y no que la torre es redonda o que el remo está torcido, pues el eídōlon *que ha afectado a la vista está torcido, pero el remo del que proviene el* eídōlon *no está torcido.*[458]

Plutarco le devuelve la crítica que Colotes lanza a la escuela de Cirene previamente[459]. Así, considera que la consecuencia lógica del epicureísmo tendría que ser la misma que Colotes achaca a la filosofía cirenaica: en un nivel lingüístico, debería hacer un uso extendido de los neologismos cirenaicos, y, en un nivel epistemológico-ontológico, defender una subjetivación radical de la percepción de los objetos. Ahora bien, la objeción de Plutarco podría no ser válida en lo que al pensamiento epicúreo concierne. Los *eidōla* reflejan la estructura atómica de, siguiendo el ejemplo clásico, una torre que es objetivamente redonda. La *aísthēsis* de esa torre reporta que el sujeto está viendo una torre que, *de facto*, es redonda, no que esté siendo afectado de tal manera que hace que la vea redonda.

En última instancia, Plutarco considera que el pensamiento cirenaico es más consistente y coherente que el epicureísmo. Para defender esta aproximación construye un interlocutor imaginario defensor de la teoría epicúrea y le fuerza a admitir que ambas escuelas parten de algunos supuestos-principios comunes:[460]

¡Sí, por los dioses! Pero, por mi parte, cuando yo me acerco a la o torre o después de tocar el remo, afirmaré que el remo es recto y la torre poligonal, mientras que él, si se acerca, solo admitirá lo que parece y lo que se le aparece, pero nada más.[461]

El interlocutor acepta que existen proximidades entre ambos sistemas de pensamiento, pero recalca que existen diferencias importantes entre ambos. El fragmento es muy claro: mientras que el filósofo epicúreo se permite elaborar juicios sobre los objetos externos y sus propiedades reales, el filósofo cirenaico jamás lo hará. Ante esta respuesta es cuando Plutarco critica la supuesta inconsistencia del epicureísmo:

En efecto, ¡por los dioses!, él (el cirenaico) observa y atiende mejor que tú, querido amigo, a las consecuencias lógicas de su doctrina: pues todas las impresiones sensibles

---

[458] PLUTARCO, *Adv. Col.*, 1121a-b. Traducción propia de:
οὕτως ἔχειν ὁμολογεῖν οὐκ ἐθέλουσιν ἀλλ᾽ ὡς ἐκείνοις τὸ ἱπποῦσθαι καὶ τὸ τοιχοῦσθαι λεκτέον οὐχ ἵππον οὐδὲ τοῖχον, οὕτως ἄρα τὸ στρογγυλοῦσθαι καὶ τὸ σκαληνοῦσθαι τὴν ὄψιν, οὐ σκαληνὸν οὐδὲ στρογγύλον ἀνάγκη τὴν κώπην καὶ τὸν πύργον λέγειν: τὸ γὰρ εἴδωλον, ὑφ᾽ οὗ πέπονθεν ἡ ὄψις, κεκλασμένον ἐστίν: ἡ κώπη δ᾽ ἀφ᾽ ἧς τὸ εἴδωλον οὔκ ἐστι κεκλασμένη.
[459] PLUTARCO, *Adv. Col.*, 1120d.
[460] Para profundizar en la relación histórica entre ambas escuelas *ver:* JUSTIN CYRIL BERTRAND GOSLING Y CHRISTOPHER CHARLES WHISTON TAYLOR, *The Greeks on Pleasure*, Oxford University Press, 1982, pp. 365-396, especialmente, pp. 394-396.
[461] PLUTARCO, *Adv. Col.*, 1121c. Traducción propia de:
νὴ Δία, φήσει τις, ἀλλ᾽ ἐγὼ τῷ πύργῳ προσελθὼν καὶ τῆς κώπης ἁψάμενος ἀποφανοῦμαι τὴν μὲν εὐθεῖαν εἶναι τὸν δὲ πολύγωνον: ἐκεῖνος δέ, κἂν ἐγγὺς γένηται, τὸ δοκεῖν καὶ τὸ φαίνεσθαι, πλέον δ᾽ οὐδὲν ὁμολογήσει.

> *son igualmente fiables respecto de sí mismas, pero ninguna impresión sensible es fiable respecto de otra cosa, sino que todas son igualmente fiables. He aquí el final de tu doctrina de que todas las impresiones sensibles son fiables y ninguna incierta o falsa si, en efecto, consideras que con unas impresiones es preciso hacer aserciones sobre los objetos externos, a la par que rechazas confiar en otras impresiones en nada que vaya más allá del* páthos *mismo. Pues si todas las impresiones sensibles tienen el mismo grado de fiabilidad, sin importar que se observe el objeto de cerca o en la distancia, entonces solo sería justo otorgar la capacidad de elaborar juicios sobre cómo son las cosas a todas las impresiones sensibles, o bien, quitarles la capacidad a todas ellas. Pero si hay una diferencia en el* páthos *que depende de si uno está lejos o está cerca del objeto, entonces es falso afirmar que ninguna impresión sensible o sensación es más evidente que otra. De la misma forma, aquello que llaman confirmación y refutación no tienen nada que ver con la sensación, sino con la opinión. Así, si nos urgen a seguirlas a la hora de hacer aserciones acerca de los objetos externos, convierten el ser en opinión y el parecer en* páthos *de la sensación, transfiriendo el juicio desde lo que es absolutamente verdadero a lo que suele ser falso.*[462]

De esta forma, Plutarco sugiere dos motivos para defender que el pensamiento cirenaico es más coherente que la postura epistemológica del epicureísmo: a) la construcción epicúrea sobre la elaboración de los juicios desmiente la hipótesis de que todas las *aisthḗseis* son verdaderas, b) parece que los procesos de confirmación (*epimartýrēsis*) y de refutación (*antimartýrēsis*) están relacionados con la opinión y no tanto con las sensaciones y, dado que se elaboran juicios sobre los objetos físicos siguiendo estos procesos, el juicio se transfiere de lo que es siempre verdadero (las sensaciones) a lo que puede ser verdadero o falso (las opiniones).

Lo primero sucede en tanto que el epicureísmo va más allá del ámbito de la sensación y afirma sobre aspectos que conciernen a la realidad física. Además, es manifiesto que hay sensaciones que se contradicen unas a otras en un mismo sentido. Por ello, desde la óptica de Plutarco, los cirenaicos manifiestan una mayor coherencia en tanto que no sobrepasan los límites de lo afectivo. Tratan a todos los *pathḗ* por igual —se entiende a un nivel gnoseológico—, son igualmente verdaderos y fiables con respecto a

---

[462] PLUTARCO, Adv. Col, 1121d-e. Traducción propia de:
ναὶ μὰ Δία σοῦ γε μᾶλλον, ὦ βέλτιστε, τὸ ἀκόλουθον ὁρῶν καὶ φυλάττων, τὸ πᾶσαν εἶναι φαντασίαν ὁμοίως ἀξιόπιστον ὑπὲρ ἑαυτῆς, ὑπὲρ ἄλλου δὲ μηδεμίαν ἀλλ᾽ ἐπίσης ἔχειν. σοὶ δ᾽ οἴχεται τὸ πάσας ὑπάρχειν ἀληθεῖς, ἄπιστον δὲ καὶ ψευδῆ μηδεμίαν, εἰ ταύταις μὲν οἴει δεῖν προσαποφαίνεσθαι περὶ τῶν ἐκτός, ἐκείναις δὲ ... τοῦ πάσχειν πλέον οὐδὲν ἐπίστευες. εἰ μὲν γὰρ ἐπίσης ἔχουσιν ἐγγύς τε γενόμεναι καὶ μακρὰν οὖσαι πρὸς πίστιν, ἢ πάσαις δίκαιόν ἐστιν ἢ μηδὲ ταύταις ἔπεσθαι τὴν προσαποφαινομένην τὸ εἶναι κρίσιν εἰ δὲ γίγνεται διαφορὰ τοῦ πάθους ἀποστᾶσι καὶ προσελθοῦσι, ψεῦδός ἐστι τὸ ‘μήτε φαντασίαν μήτ᾽ αἴσθησιν ἑτέρας ἑτέραν ἐναργεστέραν ὑπάρχειν' καθάπερ ἃς λέγουσιν ἐπιμαρτυρήσεις καὶ ἀντιμαρτυρήσεις οὐθέν εἰσι πρὸς τὴν αἴσθησιν ἀλλὰ πρὸς τὴν δόξαν: ὥστ᾽ εἰ ταύταις ἑπομένους ἀποφαίνεσθαι περὶ τῶν ἐκτὸς κελεύουσι, τῆς δόξης κρῖμα τὸ εἶναι τῆς δ᾽ αἰσθήσεως πάθος τὸ φαινόμενον ποιοῦντες, ἀπὸ τοῦ πάντως ἀληθοῦς τὴν κρίσιν ἐπὶ τὸ διαπῖπτον πολλάκις μεταφέρουσιν.

ellos mismos, pero desconfían de todos ellos en lo que concierne a los objetos de la realidad externa al sujeto.[463]

Las consideraciones de Plutarco son acertadas en lo que respecta a la filosofía cirenaica en estos aspectos. Si bien, en lo que concierne al epicureísmo se debe tener cautela. De acuerdo con Epicuro, las *aisthḗseis* revelan verdades sobre la estructura física de la realidad y no solo verdades sobre sí mismas como el *páthos* cirenaico. Ahora bien, aunque todas las *aisthḗseis* son verdaderas y el epicúreo confíe en ellas, no todos los *eidōla* que se imprimen sobre la sensibilidad poseen las propiedades y la estructura de los conglomerados atómicos de los que emanan. Como hemos señalado un poco más arriba, el error cognitivo, de acuerdo con Epicuro, recae en la opinión-juicio acerca de los objetos físicos. Las sensaciones son la imagen exacta de los *eidōla* que afectan a los sentidos, pero éstos pueden sufrir modificaciones en su recorrido hasta afectar al órgano sensorial correspondiente dejando de reflejar la estructura atómica de la que han emanado[464]. El filósofo epicúreo clasifica las distintas sensaciones siguiendo los preconceptos (*prolḗpseis*), producidos por la recurrencia de determinadas experiencias[465]. La "filosofía del Jardín" establece la sensación como criterio último de verdad y conocimiento, imposibilitando la duda de la misma. No obstante, se hace necesario un método de aplicación de dicho criterio, por ello el epicureísmo elabora un método de validación del juicio sobre objetos físicos —lo cual parece ser el objetivo del segundo argumento en la crítica de Plutarco—. Así pues, la confirmación y la refutación se aplica sobre el juicio-opinión apoyándose en la *aísthēsis*. Los juicios acerca de los objetos externos se fundan sobre la evidencia aportada por las sensaciones y los distintos procesos de validación de los mismos. Dicha lógica de la validación es uno de los elementos que otorga un carácter racionalista al empirismo epicúreo[466].

El epicureísmo contrasta un juicio-opinión acerca de un objeto con las aisthḗseis para que obtenga un valor de verdad. Y como existen distintos tipos de objetos, el epicureísmo diferencia tres clases de validación:

---

[463] VOULA TSOUNA, *Ibid.,* p. 122 detecta con precisión la intención de Plutarco: el lector debe llegar a la conclusión de que la filosofía del Jardín tendría que defender una postura escéptica.
[464] EPICURO, *Carta a Heródoto*, 46, 48 y 150-155.
[465] *Cf.* CICERÓN, *De natura deorum*, I, 44; *Cf.* ARISTÓTELES, *Met.*, 981a5.
[466] *Cf.* TOMÁS CALVO MARTÍNEZ, "'Ouk antimasturesiz y sumphonia": la inversión de la lógica platónica de la validación por Epicuro". En LUIS ALBERTO DE CUENCA, ELVIRA GANGUITA ELÍCEGUI, ALBERTO BERNABÉ PAJARES, JAVIER LÓPEZ FACAL (EDS.), FRANCISCO RODRÍGUEZ ADRADOS (Hom.), *Athlon satura grammatica in honorem Francisci R. Adrados*. Vol. 2. Gredos, 1984, *p. 149.*

1) Testimonio (*martýrēsis*) de la sensación: se corresponde a los juicios que se refieren a objetos que están siendo percibidos en el momento de la validación. La doctrina epicúrea sostiene que la inmediatez inherente de estos juicios con la evidencia sensible anula toda posibilidad de error. El error se encontraría en el juicio que pretende ir más allá de esa evidencia sensible, es decir, en lo que nuestra opinión añade a la percepción[467].
2) La confirmación (*epimartýrēsis*) de la sensación: se corresponde a los juicios emitidos acerca de objetos sensibles que no están siendo percibidos actualmente o, que, siendo percibidos, la evidencia no está siendo total, aunque sí es posible llegar a percibirlos de una manera totalmente evidente. El ejemplo que se suele emplear es el de la torre que a cierta distancia se ve redonda —el sujeto, entonces, emite el juicio "la torre es redonda"— y que al acercarse se percibe cuadrada.
3) La no-refutación (*ouk antimartýrēsis*) de la sensación: se corresponde a los juicios acerca de los objetos de los que no es posible tener una evidencia sensible. Son los conocidos como imperceptibles (*tà ádēla*), objetos que no son susceptibles de percepción sensible, lo cual imposibilita tener una evidencia directa de los mismos. No obstante, los imperceptibles forman parte de las construcciones teóricas e hipotéticas acerca del mundo. Basta con que la experiencia sensible no los refute.

Aquello que puede ser falso es la opinión y el juicio en tanto que van más allá de la experiencia sensible; las *aisthḗseis*, en cambio, siempre son verdaderas[468]. Así, el testimonio (*martýrēsis*) de la sensación se emplea para validar los juicios y opiniones sobre objetos que están siendo percibidos con total claridad y distinción, descartando toda posibilidad de error; la confirmación (*epimartýrēsis*) valida los juicios acerca de los objetos que es posible obtener una evidencia sensible pese a que en el momento de emitirlos no se cuente con ella —podrán ser confirmados o no—; la no-refutación (*ouk antimartýrēsis*) se refiere a los juicios acerca de los objetos imperceptibles (*tà ádēla*) cuya validación pasa por no ser refutados por la experiencia.

La validación de los imperceptibles, la no-refutación, solo prueba que la experiencia sensible no contradice los juicios que se construyen. En ningún caso se trata

[467] EPICURO, *Carta a Heródoto*, 50.
[468] EPICURO, *Carta a Heródoto*, 50-51; DL, X, 34.

de una demostración efectiva y positiva de los mismo, por lo que dicha validación otorga un carácter de provisionalidad: la verosimilitud. De esta forma, lo no-evidente sería explicado por lo evidente, aplicando el principio de no-contradicción de tal forma que lo no-evidente sea incapaz de contradecir a lo evidente en igualdad de condiciones. La no-refutación es una clase de validación que difiere de aquello que se muestra a los sentidos del sujeto —puesto que un imperceptible no se presenta a la sensibilidad—. Se trata de aceptar la verosimilitud del juicio emitido, no su verdad inamovible. Las razones por las que el epicureísmo acepta la verosimilitud como una validación del conocimiento suficiente podrían descansar en el objetivo por el que el epicúreo investiga, la obtención de la *ataraxía*:

> *Para Epicuro, tal y como von Fritz destaca, la dedicación a la ciencia no tiene por objetivo encontrar la explicación definitiva y absolutamente correcta de un fenómeno. Lo que se busca es, más bien, contar con una explicación natural y verosímil de ese fenómeno para impedir terrores supersticiosos o acientíficos (VON FRITZ [1971]: 91), y esa explicación puede y debe estar sometida a constante mejora para cumplir mejor su papel «tranquilizador».*[469]

Si bien, en lo que respecta a los imperceptibles se pueden distinguir dos tipos de los mismos: a) aquellos cuya naturaleza provoca que escapen a cualquier tipo de percepción —los últimos elementos, los átomos y el vacío—; b) aquellos cuya distancia y posición en relación con el sujeto perceptor imposibilitan su captación —fenómenos meteorológicos y celestes—. Los dos tipos de imperceptibles recaen sobre el requisito de la no-refutación, ¿pero lo hacen del mismo modo? Si interpretamos, como hace Bailey[470], que la no-refutación se aplica del mismo modo a los dos caos de imperceptibles hace que el *status* epistemológico de ambos sea el mismo, solo alcanzarían el grado de verosimilitud en virtud del carácter negativo de la prueba. No obstante, es evidente que el epicureísmo otorga una importancia distinta en su sistema a los dos tipos de imperceptibles. Las demostraciones epicúreas del atomismo y de la existencia del vacío en conexión con los hechos observados de manera evidente (la existencia de los cuerpos y del movimiento) son manifiestamente distintas de la conexión que se establece entre cualquier juicio de un suceso meteorológico y los hechos observados. La exposición epicúrea de las hipótesis de la atomicidad y la existencia del vacío hacen explícitas que

[469] IGNACIO PAJÓN LEYRA, *Ibid.*, pp. 380-381, nota 17.
[470] CYRIL BAILEY, *The Greek Atomists and Epicurus*. The Claredon Press, 1928, pp. 263-265.

son las únicas que consideran capaces de dar explicación a la evidente existencia de los cuerpos y del hecho del movimiento:

> *Un tipo tal de conexión no se da en absoluto en el caso de las hipótesis meteorológicas de la* Carta a Pitocles*. Por lo demás, parece innegable que la diferencia de conexión señalada (y del razonamiento correspondiente) es algo que tiene que ver con la lógica de la validación y no con los procesos psicológicos de captación, de conocimiento de los objetos.*[471]

El epicureísmo concibe las hipótesis de los imperceptibles de los átomos y del vacío como dotadas de una certeza con la que no cuentan las hipótesis de tipo meteorológico. Esto se debe a que las consideran como las únicas hipótesis capaces de explicar la evidencia sensible de la existencia de los cuerpos y del movimiento, no existen alternativas explicativas satisfactorias. Se trata de un proceso lógico para alcanzar el grado de certeza que, de acuerdo con Tomás Calvo, se sustenta en última instancia en la forma del *modus tollens*, aunque Epicuro lo formula de una manera algo diferente[472].

Teniendo en cuenta el análisis que hemos desarrollado de la teoría del conocimiento epicúrea, podemos concluir que Plutarco se equivoca al sostener que ambas escuelas parten de un lugar común con respecto a la verdad de los *pathḗ-aisthḗseis*. Por ello, la discusión que elabora acerca de la coherencia interna de ambos sistemas filosóficos termina perdiendo el sentido. Lo que no termina por quedar claro es la segunda objeción de Plutarco al epicureísmo: si le acusa de hacer peligrar el criterio de conocimiento al dejar espacio para el error, entonces, se equivoca porque la validación del conocimiento descansa en la *aísthēsis*; si, en cambio, le achaca involucrar los juicios en el ámbito de la opinión dejando lugar al error, no queda claro el motivo por el que lo considera una deficiencia de la doctrina epicúrea acerca del conocimiento[473]. Es obvio que el ser humano puede equivocarse en sus juicios acerca del mundo, por ello, el epicureísmo elabora un método de validación en su teoría del conocimiento que presenta ciertas semejanzas con el falsacionismo de Popper[474]. Mientras que en el marco epicúreo la *aísthēsis* aporta información acerca de los objetos del mundo en tanto que son imagen exacta de los *eidōla* —los cuales son el reflejo de la estructura atómica de los objetos

[471] TOMÁS CALVO MARTÍNEZ, *Ibid.* p. 151.
[472] TOMÁS CALVO MARTÍNEZ, *Ibid.*, p. 154, nota 11.
[473] Voula Tsouna llega a unas conclusiones muy similares en lo que concierne a la segunda objeción de Plutarco, ver: VOULA TSOUNA, *Ibid.*, p. 123.
[474] *Cf.* IGNACIO PAJÓN LEYRA, *Ibid.*, pp. 381-384.

físicos—; el *páthos* cirenaico solo aporta información sobre sí mismo. Si no se tiene en cuenta dicha diferencia en el fundamento de las epistemologías de ambas escuelas, es fácil cometer el mismo error que Plutarco al compararlas. El epicureísmo se caracteriza por ser un empirismo racionalista; sin embargo, la epistemología cirenaica es configurada como un sensualismo subjetivista de carácter escéptico.

9. Cirenaicos y Escepticismo Antiguo: *Phýsis*, Conocimiento y Criterio:

Todas las escuelas socráticas contribuyen de alguna forma en la constitución del pensamiento escéptico antiguo. Diógenes Laercio, por ejemplo, reporta que el inaugurador del escepticismo Pirrón de Elis fue discípulo del megárico Brisón[475]. Por otro lado, tanto Pirrón como Timón de Fliunte presentan, además, ciertas tendencias cínicas[476]. Ahora bien, a lo largo de nuestra investigación sobre la filosofía de la escuela de Cirene hemos realizado constantes alusiones al escepticismo pirrónico. Fuentes antiguas, como Eusebio de Cesarea[477], agrupan la exposición de las doctrinas cirenaicas y el pensamiento escéptico debido a las proximidades que existen entre ambos. Y, además, cuando el propio Sexto Empírico escribe acerca de las escuelas próximas al escepticismo es al pensamiento cirenaico al que dedica una mayor atención en lo que concierne a los socráticos.

Por una parte, las posturas epistemológicas de ambas corrientes filosóficas presentan rasgos similares entre sí. El criterio o, mejor dicho, el límite del conocimiento humano, de acuerdo con el filósofo cirenaico, se encuentra en los *pathḗ*, las afecciones. El sujeto solo puede encontrar una evidencia (*enárgeia*) en las afecciones de su cuerpo, sin ello implicar cualquier tipo de conocimiento acerca de sus causas[478]. Así, el sujeto es capaz de afirmar que está experimentando una afección, por ejemplo, de blancura al ver un muro, pero en ningún momento estará capacitado para afirmar con certeza que el muro es blanco. En consecuencia, el cirenaico se prohíbe realizar juicios sobre la naturaleza de los objetos y solo asiente en lo que le aparece[479]. Lo cual le acerca, hasta cierto punto, a la postura relativista de Protágoras[480]. No obstante, Cicerón indica cuál es la diferencia entre la teoría protagórica y la cirenaica:

> *Un criterio es aquel de Protágoras, que considera que lo que aparece a una persona es verdad para esa persona; otro es el de los cirenaicos, quienes consideran que no hay criterio más allá de los sentimientos más íntimos (afecciones).*[481]

---

[475] DL, IX, 16.
[476] *Cf.* ALDO BRANCACCI, "La filosofia di Pirrone e le sue relazioni con il cinismo", en GABRIELE GIANNANTONI (ED.), *Lo scetticismo antico*. Bibliopolis, 1981, pp. 213-242; *Cf.* ANTHONY ARTHUR LONG, "Timon of Phlius: Pyrrhonist and Satirist". *PCPhS*, n.s. 24, 1978, pp, 68-91.
[477] EUSEBIO DE CESAREA, *Prep. Evan.*, XIV, 2. 4-7.
[478] *Supra*, "*Páthos*: Movimiento, Cuerpo y Percepción", pp. 30-37.
[479] PLUTARCO, *Adv. Col.*, 1121b-c.
[480] *Supra*, "Filósofos Cirenaicos, Protágoras y Protagóricos", pp. 103-120.
[481] CICERÓN, *Luc.* 142, 2-5. Traducción propia de:
Aliud iudicium Protagorae est qui putet id cuique verum ese quod cuique videatur, aliud Cyrenaicorum qui praeter permotiones intumas nihil putant ese iudici.

La aproximación cirenaica a la cuestión del conocimiento presenta una mayor semejanza con el escepticismo pirrónico que la del sofista de Abdera: el acceso al conocimiento es mucho más restringido en el marco del pensamiento de la escuela de Cirene y, en cuestiones físicas y ontológicas, mantienen un agnosticismo que les aproxima a la *epochḗ* pirrónica[482]. De esta forma, la filosofía de estos socráticos parece posibilitar el trazado de una conexión entre los pensamientos de Sócrates y de Protágoras con las elaboraciones de la corriente escéptica antigua. La influencia cirenaica en el pensamiento pirrónico resulta incuestionable debido a las proximidades entre ambas corrientes, pero, para precisar en qué consisten dichas proximidades, se hace necesario prestar atención, también, a las diferencias que son recalcadas por Sexto. Nos permitimos, aquí, citar en toda su extensión un fragmento de los *Esbozos Pirrónicos*:

> *Dicen algunos que la escuela cirenaica es idéntica al escepticismo porque ella también afirma que solo los* pathḗ *son aprehensibles. Pero difiere del mismo, porque ella sostiene que el fin es el placer y la suave agitación de la carne y nosotros la imperturbabilidad del ánimo, a la que se opone su fin. Puesto que tanto si el placer está presente como si no está presente, quien sostiene que su fin es el placer vive entre turbaciones, como ya vimos en «Sobre la finalidad». Además, nosotros mantenemos el juicio en suspenso en el estudio acerca de los objetos exteriores, pero lo cirenaicos afirman que tienen una naturaleza inaprehensible.*[483]

No podemos olvidar que el escepticismo pirrónico no solo desarrolla un cuestionamiento acerca del conocimiento teórico, sino que también persigue un objetivo práctico. Sexto destaca que una de las diferencias más importantes que existen entre la filosofía cirenaica y el escepticismo reside, precisamente, en el ámbito de la praxis. Dicha diferencia se localiza en el *télos* que persigue cada una de estas corrientes: mientras que el escepticismo persigue la tranquilidad del ánimo (*ataraxía*), el cirenaico busca el placer (*hēdonḗ*, definido como "la suave agitación de la carne"[484]). Ambas escuelas coinciden en que son dos objetivos incompatibles entre sí[485]. Sin embargo, consideramos que existen ciertas semejanzas en el desarrollo práctico-vital de ambas corrientes de pensamiento que desarrollaremos un poco más abajo.

---

[482] *Supra*, "¿Una Ontología Cirenaica?", pp. 47-64.

[483] SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 215. Traducción propia de:
Φασὶ δέ τινες ὅτι ἡ Κυρηναϊκὴ ἀγωγὴ ἡ αὐτή ἐστι τῇ σκέψει, ἐπειδὴ κἀκείνη τὰ πάθη μόνα φησὶ καταλαμβάνεσθαι. Διαφέρει δὲ αὐτῆς, ἐπειδὴ ἐκείνη μὲν τὴν ἡδονὴν καὶ τὴν λείαν τῆς σαρκὸς κίνησιν τέλος εἶναι λέγει, ἡμεῖς δὲ τὴν ἀταραξίαν, ᾗ ἐναντιοῦται τὸ κατ΄ ἐκείνους τέλος· καὶ γὰρ παρούσης τῆς ἡδονῆς καὶ μὴ παρούσης ταραχὰς ὑπομένει ὁ διαβεβαιούμενος τέλος εἶναι τὴν ἡδονήν, ὡς ἐν τῷ περὶ τοῦ τέλους ἐπελογισάμην. Εἶτα ἡμεῖς μὲν ἐπέχομεν ὅσον ἐπὶ τῷ λόγῳ περὶ τῶν ἐκτὸς ὑποκειμένων, οἱ δὲ Κυρηναϊκοὶ ἀποφαίνονται φύσιν αὐτὰ ἔχειν ἀκατάληπτον.

[484] DL, II, 85.

[485] SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 25-30; *infra*, "El Hedonismo Aniceriano", pp. 200-224.

A continuación, Sexto señala otra diferencia entre ambos pensamientos, y es que indica que el cirenaico sostiene que los objetos del mundo cuentan con una naturaleza inaprehensible. Así pues, considera el escéptico, no se trata de una auténtica *epochḗ*, de una auténtica suspensión del juicio, pues ésta tampoco afirmaría que la naturaleza de los objetos es inaprehensible. En consecuencia, Sexto podría estar catalogando a la filosofía de la escuela de Cirene como un dogmatismo que niega la posibilidad del conocimiento de la naturaleza. Lo que convierte la doctrina cirenaica en una suerte de dogmatismo negativo.

Consideramos que es importante recalcar este aspecto: el cirenaico niega la posibilidad de alcanzar un conocimiento universalmente válido debido a que los seres humanos no cuentan con un criterio común de verdad-conocimiento[486]. No se trata de negar la existencia de una verdad universalmente válida en un sentido ontológico, sino, más bien, de negar la posibilidad de que el sujeto humano sea capaz de alcanzar un conocimiento infalible de la realidad en tanto que no existe dicho criterio común. La verdad que muestra el *páthos* es respecto de sí mismo, por lo que si los juicios del sujeto sobrepasan su ámbito afectivo cometen errores[487]. El hecho de que se cometa el error epistémico es aquello que permite argumentar que la filosofía cirenaica no opera con la verdad del hombre-medida de Protágoras –pues ésta neutraliza toda posibilidad de error epistémico–, sino que existe otra verdad, separada de la autoevidencia afectiva, que es inalcanzable para el sujeto.

Ahora bien, ¿Sexto está siendo, digamos, totalmente sincero en su exposición del pensamiento cirenaico? ¿Por qué "dicen algunos" que ambas corrientes filosóficas son idénticas? El fragmento de los *Esbozos Pirrónicos* indica que el motivo descansa en que ambas corrientes solo consideran como aprehensibles los estados de ánimo, es decir, los *pathḗ-pathḗmata*. Pero nosotros consideramos que esta réplica pretende desviar la atención de una cuestión de fondo cuando el escéptico pirrónico se aproxima a la filosofía cirenaica: el papel que juega la *phýsis*, la naturaleza, en ambas filosofías.

La noción de *phýsis* ocupa un papel central en la totalidad del pensamiento griego antiguo, lo cual hace que sea uno de los conceptos que presentan un mayor recorrido y desarrollo histórico. Prácticamente la totalidad de la filosofía presocrática asume el

[486] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 195.
[487] PLUTARCO, *Adv. Col.*, 1120f.

concepto de naturaleza como el centro alrededor del que orbita su investigación teórico-filosófica. En efecto, los distintos filósofos presocráticos realizan, ante todo, una investigación acerca de la *phýsis* (*perì phýseōs historía*). Este tipo de actividad filosófica pretende alcanzar una explicación total de la realidad: la actual configuración-ordenación del universo, su principio originario y un punto de llegada concebido como el resultado final de su desarrollo[488]. De esta forma, en un primer momento, la *phýsis* hace referencia a la totalidad de lo real. Ahora bien, en virtud de su parentesco con el verbo *phýo* (nacer, brotar, surgir, desarrollarse), lo hace en el sentido de proceso. No es una noción estática como lo es la también omniabarcante de *tò ón*, sino que se trata de una noción que implica una dinamicidad.

Sin embargo, la tecnificación del término *phýsis* que aquí debe interesarnos en mayor medida es la que adquiere en la contraposición entre naturaleza y apariencia. Una contraposición que, como Tomás Calvo señala[489], se encuentra implícita en el único uso del término *phýsis* en Homero, cuando Argifonte (Hermes) muestra las propiedades de una planta, a la que los dioses llaman "moly", a Odiseo[490]. Cuando el dios muestra al héroe lo que la planta es realmente, le muestra su *phýsis*, la cual no consiste en una exposición de sus evidentes características externas –su apariencia–, sino sus propiedades internas, aquello que le es propio en su ser "moly".

Lo anterior no es sino el germen de una de las concepciones con mayor recorrido en el pensamiento filosófico y científico: es el presupuesto de que el mundo no es tal y como se muestra a través de los sentidos, es el primer indicio de la contraposición realidad/apariencia. La realidad tiene un modo de ser oculto, unas características internas que no se muestran a los sentidos, y, esto es propiamente la naturaleza de las cosas. Es este particular modo de ser por el que la filosofía presocrática desarrolla sus investigaciones. Sentencias como "la naturaleza ama esconderse"[491] de Heráclito son evidencia ya no de que la naturaleza no sea aparición o apariencia, sino que incluso se opone a lo manifiesto. Así pues, aquello que aparece a los sentidos del sujeto es un mero

[488] Para profundizar en la actividad de los filósofos físicos recomiendo el estudio de Tomás Calvo en el que expone y analiza las relaciones existentes entre las nociones de *phýsis*, *kósmos* y *archḗ*: TOMÁS CALVO MARTÍNEZ, *"La noción de phýsis en los orígenes de la filosofía griega"*. *Δαιμων, Revista de Filosofía*, nº 21, 2000, pp. 21-38.
[489] TOMÁS CALVO MARTÍNEZ, *Ibid.*, p. 32.
[490] *Od.* X, 302-305.
[491] DK, 22, B123. Traducción propia de:
φύσις κρύπτεσθα φυλεῖ

fenómeno detrás del que se encuentran las verdaderas propiedades de los objetos del mundo. De no ser así –si la *phýsis* se identificara con el aparecer de las cosas– todo tipo de investigación científica y de cuestionamiento filosófico sobre los objetos resultaría en una auténtica pérdida de tiempo. Las cosas serían por naturaleza tal y como se muestran a los sentidos del sujeto, haciendo que todo tipo de indagación resultase en absurdos tautológicos. La contraposición entre *phýsis* y apariencia es, pues, uno de los elementos fundamentales que articulan la necesidad de una ciencia. Y con dicha contraposición Erwin Schrödinger encuentra dos supuestos vinculados a la misma:[492]

1) El mundo es cognoscible para el sujeto que posee inteligencia y capacidad de raciocinio. De esta forma, la separación entre la *phýsis* y la apariencia puede ser superada.
2) El sujeto conocedor es concebido como separado y neutral respecto a lo que se conoce y al propio acto de conocer.

Mientras que los elementos expuestos hasta el momento se encuentran, en general, en la filosofía presocrática, no sucede lo mismo al fijar la atención en los grupos cirenaico y pirrónico. La escuela de Cirene, por ejemplo, rechaza tajantemente el supuesto que hemos denominado como "1)". Declara que la naturaleza de los objetos es inaprehensible[493] sin, por ello, dejar de asumir la contraposición *phýsis*/apariencia. De esta forma, la noción de *phýsis* sigue presente en el pensamiento cirenaico, pero como aquello que resulta imposible conocer para el sujeto[494]. De aquí que consideremos que la oposición entre *phýsis*/apariencia adquiere la especificidad en el marco cirenaico de pensamiento de una distinción entre el *páthos* –un aparecer que es autoevidente con respecto a sí mismo– y la *phýsis* –la realidad del mundo que es inaprehensible para el sujeto–[495]. ¿Qué sucede en el caso del escepticismo pirrónico?

Sexto Empírico indica que el escepticismo evita hablar de aquello que no es manifiesto y solo afirma lo que le resulta manifiesto[496]. Es decir, el escéptico, en un

[492] ERWIN SCHRÖDINGER, *La naturaleza y los griegos*. Prólogo y traducción de Víctor Gómez Pin, Tusquets Editores, 1997, pp. 120-121.
[493] SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 215; *supra*, "*Páthos*: Movimiento, Cuerpo y Percepción", pp. 30-37.
[494] *Supra*, "¿Una Ontología Cirenaica?", pp. 47-64.
[495] No se trata, pues, del mismo caso que se da en el relativismo de Protágoras, en el que el aparecer para un sujeto y la realidad coinciden. *Supra*, "Filósofos Cirenaicos, Protágoras y Protagóricos", pp. 103-120.
[496] SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 208.

principio, se obliga a no realizar referencias a la *phýsis*, lo cual no provoca que dicha noción no cumpla un papel fundamental en su filosofía:

Ignacio Pajón identifica la noción de *phýsis* como el límite del desarrollo filosófico escéptico, siendo un supuesto fundamental de su pensamiento, lo cual parece concordar con la pretensión de estos filósofos de mantenerse ontológicamente neutrales. A su vez, promueven la *epochḗ* evitando cualquier tipo de afirmación que verse sobre el modo de ser de las cosas separado de su apariencia. Al no poder conocer la *phýsis*, el sujeto debe suspender el juicio en todo aquello que la concierne.[497] El escepticismo también añade un mayor grado de especificidad a la contraposición entre la *phýsis* y la apariencia. El aparecer (*phaínetai*) de las cosas para un sujeto reemplaza en la praxis al modo de ser natural de las cosas, otorgando un elemento al que aferrarse en el desarrollo práctico-vital del escepticismo: el fenómeno (*phainómenon*). La contraposición que el escepticismo establece es entre la *phýsis* y el *phainómenon*, que, a la par, señala la escisión entre los dos ámbitos en los que la corriente escéptica enfoca su actividad filosófica. Por un lado, la teorización acerca de la *phýsis* resulta inadecuada en tanto que el sujeto no conoce la naturaleza de las cosas, por ello se recomienda la *epochḗ*. Por otro, el *phainómenon* adquiere la cualidad de criterio práctico pese a no ser válido como criterio de verdad-conocimiento.[498]

Así pues, tanto el pensamiento cirenaico como el escéptico parecen entender la noción de *phýsis* como "lo que realmente es", equiparándola y, prácticamente, igualándola con la noción de *ousía*, opuesta a la apariencia –*páthos* en la dicotomía cirenaica, *phainómenon*, en un principio, en la dicotomía escéptica–. No obstante, atendiendo a Sexto ambas corrientes adoptan posturas distintas con respecto a la *phýsis*[499]. Siguiendo los *Esbozos Pirrónicos*, existen distintos tipos o grupos de filosofía según qué actitud adopten respecto a la cuestión de conocimiento de la *phýsis*:[500]

a) Los dogmáticos: admiten que el mundo es cognoscible y que ellos mismos han alcanzado el conocimiento del modo de ser de las cosas.

[497] IGNACIO PAJÓN LEYRA, *Los fundamentales del escepticismo griego*. Escolar y Mayo, Madrid, 2013, p.137.
[498] SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 21-25.
[499] SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 215.
[500] SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 1-7.

b) Los que niegan la cognoscibilidad del mundo (dogmáticos negativos): son aquellos que afirman que no es posible conocer lo que las cosas son.
c) Los *zetéticos* o los que investigan: son aquellos que siguen investigando y no afirman nada en lo que respecta al ser de las cosas. Es la forma en la que Sexto presenta al escepticismo.

De acuerdo con el fragmento que hemos citado un poco más arriba, la escuela de Cirene encajaría en el grupo "b)", aquellos que niegan que sea posible obtener un conocimiento de la naturaleza de las cosas. Por este motivo, el filósofo cirenaico considera inútiles las investigaciones en los ámbitos ontológico y físico, optando por una suerte de agnosticismo ante dichas cuestiones. Así, aunque Sexto no les incluye en *HP, I, 1-4* –solo menciona a los académicos–, los pensadores cirenaicos abandonan la investigación acerca de la *phýsis*. El autor escéptico considera que la escuela de Cirene deja de investigar en virtud de su nihilismo epistemológico. Si los dogmáticos –Sexto alude a Aristóteles, epicúreos, estoicos y otros[501]– interrumpen y abandonan su investigación porque consideran haber alcanzado la verdad, los negadores de la cognoscibilidad de la naturaleza –académicos y cirenaicos– lo hacen en tanto que consideran que es imposible alcanzar la verdad y seguir la investigación resultaría en una actividad inútil y absurda.

Ahora bien, ¿el escéptico rechaza o acepta el presupuesto de la cognoscibilidad del mundo? Sexto indica que el escéptico es aquél que sigue investigando. El nombre con el que más comúnmente se conoce a esta corriente ya es un primer indicativo de ello, puesto que "escéptico" proviene del verbo griego *sképtomai*, cuyo significado no es otro que "mirar con atención", "mirar con detenimiento". Otro de los nombres por los que se conoce a la corriente escéptica es el de "*zetética*", cuya raíz es *zētéō* que, de hecho, significa propiamente "buscar", "investigar"[502].

De esta forma, el escepticismo se ve a sí mismo como la corriente que sigue investigando. Por ello podríamos presuponer que aceptan la premisa de la cognoscibilidad de la realidad. Al menos en un sentido tradicional de investigación la aceptación de dicho

[501] SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 3.
[502] *Cf.* SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 7. Ramón Román Alcalá realiza un estudio acerca de los distintos nombres por los que se conoce al escepticismo antiguo y los motivos por los que unos resultan más empleados que otros en: RAMÓN ROMÁN ALCALÁ, "Los nombres del escepticismo antiguo: Aporētikoí, Ephektikoí, Pyrrhōneioi, Skeptikoí y Zētētikoí". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, 38*(3), 2021, pp. 431-439.

presupuesto es aquello que parece otorgar un valor y un sentido a la actividad investigadora. Si, como los cirenaicos, negasen la cognoscibilidad de la *phýsis*, los escépticos no continuarían la investigación en tanto que obtener un resultado satisfactorio sería imposible. La investigación perdería su sentido, pues no existiría la posibilidad de cumplir objetivos. No obstante, este no parece ser el tipo de investigación que opera en el escepticismo. Por ello, atendamos a la definición que Sexto elabora sobre el escepticismo:

> *El escepticismo es la capacidad de producir antítesis entre los fenómenos y los planteamientos teóricos siguiendo cualquiera de los tropos, en virtud de la cual nos dirigimos, de acuerdo con la equivalencia entre las cosas y las oraciones contrapuestas, primero hacia la suspensión del juicio y luego hacia la* ataraxía.[503]

El escepticismo queda definido como una capacidad que parece separarse de las líneas generales de una investigación en el sentido previamente expuesto. Se expresa como una capacidad orientada a fines dialécticos, generalmente enfocados hacia la consecución de la *epochḗ*, la suspensión del juicio, en virtud de la que surge la *ataraxía*. Se trata de establecer antítesis entre los fenómenos –lo sensible manifiesto– y lo teórico –definido como lo que se opone a lo sensible manifiesto–[504] con el fin de no poder ni afirmar ni negar nada, es decir, suspender el juicio[505]. Por tanto, en el caso de que el escéptico acepte o rechace cualquier polo con respecto a la cognoscibilidad del mundo, no estaría manteniendo su *epochḗ*, y daría por válido determinado conocimiento de la *phýsis* (aunque sea la propia cognoscibilidad o incognoscibilidad de la misma). Lo cual es uno de los puntos que Sexto remarca como diferencia con el pensamiento cirenaico en *HP, I, 215*.

Sin embargo, resulta llamativo que el ejercicio del escepticismo parece presuponer la postura cirenaica de que la *phýsis* de los objetos externos es incognoscible, dedicando todo su empeño argumentativo a defender dicha incognoscibilidad:

> *El escéptico no investiga en un sentido filosófico. Si lo hiciera, atendería a los sistemas dogmáticos con la mente abierta a todas las posibilidades, contemplando entre ellas la de que, tras la investigación, uno de esos sistemas se revelase como verdadero. Pero en lugar de ello solo trata de refutar todo sistema a cualquier precio, contando con que todos ellos sin excepción han de ser refutados. Y hasta tal punto actúa así que si no*

---

[503] SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 8. Traducción propia de:
Ἔστι δὲ ἡ σκεπτικὴ δύναμις ἀντιθετικὴ φαινομένων τε καὶ νοουμένων καθ´ οἱονδήποτε τρόπον, ἀφ´ ἧς ἐρχόμεθα διὰ τὴν ἐν τοῖς ἀντικειμένοις πράγμασι καὶ λόγοις ἰσοσθένειαν τὸ μὲν πρῶτον εἰς ἐποχήν, τὸ δὲ μετὰ τοῦτο εἰς ἀταραξίαν.
[504] SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 9.
[505] SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 10.

encuentra argumento con el que refutar una afirmación, recurre a la idea de que habrá algún fenómeno desconocido o teoría aún desconocida que lo permitirá en un futuro.[506]

En última instancia, la investigación escéptica no está interesada en la elaboración de una etiología que sea capaz de explicar el total de lo real. Ya no es solo que cualquier tipo de explicación causal no pueda alcanzar el grado de certeza, sino que dichas explicaciones tampoco supondrían un efecto práctico-vital real. El escéptico, se podría decir, busca sanar a los distintos sujetos de la enfermedad que supone el dogmatismo en tanto que imposibilita alcanzar la imperturbabilidad de ánimo. Desde la perspectiva pirrónica solo el equilibrio por el que ni rechazamos ni aceptamos nada[507], la *epochḗ*, es aquello que nos permite la obtención de la *ataraxía*. Así pues, la investigación escéptica adquiere gran proximidad y semejanza con la investigación en las escuelas médicas empírica y metódica, las cuales se separan de la indagación etiológica hipocrática para centrarse en cómo producir un efecto de sanación[508]. Se podría decir, pues, que su actividad investigadora adquiere cierto carácter instrumentalista en el que se persigue una determinada utilidad práctica. Por ello la investigación escéptica no se centra en ámbitos como el estudio físico o el ontológico, en los que pretenden posicionarse y mantenerse en una neutralidad epistémica. El escepticismo vuelca sus esfuerzos en encontrar mejores métodos para alcanzar la suspensión del juicio de la que se sigue la *ataraxía*. Lo cual no difiere en gran medida de la decisión cirenaica de abandonar el estudio en física y ontología para centrar sus esfuerzos en la consecución del placer.

De esta manera, el escéptico investiga para encontrar métodos que produzcan antítesis que no permitan optar por un polo u otro en un enfrentamiento dialéctico. Si el sofista, digamos, elabora argumentaciones para que la posición que le interese prevalezca sobre la otra, el escéptico argumenta para equilibrar los polos de la discusión y producir la suspensión del juicio que lleva a la imperturbabilidad de ánimo. Las argumentaciones escépticas son conocidas como tropos, y son empleados para desarticular supuestos criterios de verdad-conocimiento que los distintos grupos dogmáticos puedan defender. En último término, los diez tropos escépticos defienden la tesis de que no es posible conocer la naturaleza de las cosas. Sexto los divide en tres clases:

Sin embargo, hay tres tropos que incorporan estos diez, son el de «a partir del que juzga», el de «a partir de los que se juzga» y el de ambos. Al de «a partir del que juzga»

[506] IGNACIO PAJÓN LEYRA, *Ibid.*, p. 140.
[507] SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 10. Traducción propia de:
[508] A este respecto Ignacio Pajón dedica unas páginas a la relación del escepticismo antiguo con dichas escuelas médicas en: IGNACIO PAJÓN LEYRA, *Ibid.*, pp 83-88 y 144-150.

> *pertenecen los cuatro primeros tropos, ya que quien juzga es un animal o es un hombre, o una sensibilidad, y lo hace en cierta circunstancia. Al de «a partir de lo que se juzga» pertenecen el séptimo y el décimo. Y al de ambos pertenecen el quinto, el sexto, el octavo y el noveno.*[509]

El primer y el tercer grupo suponen que el sujeto siempre interviene en el proceso de conocimiento. Así pues, los distintos sujetos añaden algo cuando pretenden conocer los objetos, provocando que no sean observadores externos e independientes respecto de aquello que se busca conocer y de los propios mecanismos del acto de conocimiento. Por tanto, el sujeto determina el acto de conocer, imposibilitando un conocimiento objetivo universalmente válido. Haciendo que, desde la perspectiva escéptica, lo único que resulta coherente es la suspensión del juicio.

En este sentido nos resulta de especial interés la relación existente entre ciertos tropos expuestos por Sexto y la particular adopción cirenaica del *páthos* como conocimiento. Ya hemos visto que, en un sentido estricto, la filosofía cirenaica sostiene que el conocimiento de la *phýsis* de los objetos del mundo resulta imposible, solo acepta como evidente el conocimiento de las afecciones[510]. Veamos, ahora, la manera en la que Sexto expone la postura epistemológica cirenaica:

> *Afirman los cirenaicos que los* pathḗ *son criterios (*kritḗria*) y son lo único aprehensible e infalible, mientras que los objetos que producen los* pathḗ *no son aprehensibles ni infalibles. Así, dicen, que nos emblanquecemos (o blanqueamos) y que nos endulzamos podemos afirmarlo con infalibilidad, certeza y veracidad, pero que el objeto que produce el* páthos *sea blanco o sea dulce no es posible demostrarlo. Puesto que uno puede ser dispuesto blancamente por algo no-blanco o puede ser endulzado por algo no-dulce. Lo mismo que quien tiene vértigos o ictericia se le vuelve amarillo, y el que tiene oftalmia ve enrojecidas las cosas, y quien bizquea reacciona como si hubiera dos imágenes, y el loco ve dos Tebas y se imaginada doblemente el sol. Y en todos los casos es verdadero el que experimentan ese* páthos *particular, ven amarillo, rojizo o doble, pero se considera falso que el objeto que produce ese* páthos *sea amarillo, rojo o doble, así también lo más razonable será decir que no podemos aprehender nada más que nuestros propios* pathḗ.[511]

---

[509] SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 38. Traducción propia de:
Τούτων δὲ ἐπαναβεβηκότες εἰσὶ τρόποι τρεῖς, ὁ ἀπὸ τοῦ κρίνοντος, ὁ ἀπὸ τοῦ κρινομένου, ὁ ἐξ ἀμφοῖν· τῷ μὲν γὰρ ἀπὸ τοῦ κρίνοντος ὑποτάσσονται οἱ πρῶτοι τέσσαρες (τὸ γὰρ κρῖνον ἢ ζῷόν ἐστιν ἢ ἄνθρωπος ἢ αἴσθησις ἢ ἔν τινι περιστάσει), εἰς δὲ τὸν ἀπὸ τοῦ κρινομένου ⟨ἀνάγονται⟩ ὁ ἕβδομος καὶ ὁ δέκατος, εἰς δὲ τὸν ἐξ ἀμφοῖν σύνθετον ὁ πέμπτος καὶ ὁ ἕκτος καὶ ὁ ὄγδοος καὶ ὁ ἔννατος.

[510] *Supra*, "*Páthos*: Movimiento, Cuerpo y Percepción", pp. 30-37 y "*Páthos*: Presentismo, Memoria y Percepción", pp. 38-46.

[511] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 191-193. Traducción propia de:
φασὶν οὖν οἱ Κυρηναϊκοὶ κριτήρια εἶναι τὰ πάθη καὶ μόνα καταλαμβάνεσθαι καὶ ἀδιάψευστα τυγχάνειν, τῶν δὲ πεποιηκότων τὰ πάθη μηδὲν εἶναι καταληπτὸν μηδὲ ἀδιάψευστον. ὅτι μὲν γὰρ λευκαινόμεθα, φασί, καὶ γλυκαζόμεθα, δυνατὸν λέγειν ἀδιαψεύστως καὶ ἀληθῶς καὶ βεβαίως ‹καὶ› ἀνεξελέγκτως· ὅτι δὲ τὸ ἐμποιητικὸν τοῦ πάθους λευκόν ἐστιν ἢ γλυκύ ἐστιν, οὐχ οἷόν τ' ἀποφαίνεσθαι. εἰκὸς γάρ ἐστι καὶ ὑπὸ μὴ λευκοῦ τινα λευκαντικῶς διατεθῆναι καὶ ὑπὸ μὴ γλυκέος γλυκανθῆναι. καθὰ γὰρ ὁ μὲν σκοτωθεὶς καὶ ἰκτεριῶν ὠχραντικῶς ὑπὸ πάντων κινεῖται, ὁ δὲ ὀφθαλμιῶν ἐρυθαίνεται, ὁ δὲ παραπιέσας τὸν ὀφθαλμὸν ὡς ὑπὸ δυεῖν κινεῖται, ὁ δὲ μεμηνὼς δισσὰς ὁρᾷ τὰς Θήβας καὶ δισσὸν φαντάζεται τὸν ἥλιον, ἐπὶ πάντων

La exposición de la epistemología cirenaica es muy clara por parte del pirrónico: el conocimiento que se obtiene del *páthos* es el de su propia experimentación y en ningún caso del objeto que pueda causarlo[512]. Así pues, el filósofo cirenaico no cuestiona aquello que experimenta, pues le resulta imposible dudar, por ejemplo, de que está experimentando un sabor dulce. Este es el sentido del asentimiento del pensamiento cirenaico a los estados internos al que se está refiriendo Sexto en *HP, I, 215*. Por tanto, el conocimiento del *páthos* no es sino la aprehensión de los estados internos del propio sujeto. Curiosamente, la argumentación construida se encuadra en aquello que se puede conocer que es el aparecer subjetivo de los objetos y no la *phýsis* de los mismos, una argumentación que incide en que el sujeto no es absolutamente pasivo en el momento de observar y relacionarse con el mundo[513]. Por ello no es de extrañar que aparezca la primera categoría de tropos a la que hemos aludido previamente: «a partir del que juzga».

Concretamente, Sexto establece una alusión al primer tropo, centrado en la diferencia entre los animales en virtud de la diversidad de sus estructuras corporales[514]. Este primer tropo, en general, enfoca la atención en el hecho de que la génesis de los distintos seres vivos genera variados modos de percepción que provoca la aparición de sensaciones contradictorias entre sí. Además, los diferentes órganos sensibles provocan la emergencia de un gran abanico de representaciones del mundo. Cuando Sexto se fija en las diferencias en los órganos de la visión[515] el fragmento es prácticamente idéntico al empleado en *Adv. Math., VII, 191-193*:

> *En efecto, los que tienen ictericia dicen que es amarillo lo que para nosotros es un fenómeno blanco, y los que tienen oftalmia dicen que es rojo. Y puesto que entre los animales unos tienen los ojos amarillos, otros rojos, otros blancos y otros de otro color, pienso yo que es normal que les resulte diferente su percepción de los colores.*[516]

δὲ τούτων τὸ μὲν ὅτι τόδε τι πάσχουσιν, οἷον ὠχραίνονται ἢ ἐρυθαίνονται ἢ δυάζονται, ἀληθές, τὸ δὲ ὅτι ὠχρόν ἐστι τὸ κινοῦν αὐτοὺς ἢ ἐνερευθὲς ἢ διπλοῦν ψεῦδος εἶναι νενόμισται, οὕτω καὶ ἡμᾶς εὐλογώτατόν ἐστι πλέον τῶν οἰκείων παθῶν μηδὲν λαμβάνειν δύνασθαι.

[512] El fragmento, además, alude al uso de neologismos cirenaicos, empleados de una manera técnica por los integrantes de la escuela para manifestar su aproximación al conocimiento implícito en la experimentación de un *páthos*. *Supra,* "La Expresión Lingüística de la Afección", pp. 65-76.

[513] No debemos confundir aquí el hecho de que el sujeto es pasivo en la experimentación del *páthos*. Es decir, el sujeto no puede modificar la forma en la que está experimentando dicha afección. No es pasivo, sin embargo, en el choque con el mundo que provoca el *páthos* que experimenta, pues ciertas condiciones, por ejemplo, anímicas o corporales determinan la afección provocada al interactuar con el mundo.

[514] SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 40-79.

[515] SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 44-49.

[516] SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 44. Traducción propia de:
Οἱ γοῦν ἰκτεριῶντες ὠχρά φασιν εἶναι τὰ ἡμῖν φαινόμενα λευκά, καὶ οἱ ὑπόσφαγμα ἔχοντες αἱμωπά. Ἐπεὶ οὖν καὶ τῶν ζῴων τὰ μὲν ὠχροὺς ἔχει τοὺς ὀφθαλμοὺς τὰ δ΄ ὑφαίμους τὰ δὲ λευκανθίζοντας τὰ δ΄ ἄλλην χροιὰν ἔχοντας, εἰκός, οἶμαι, διάφορον αὐτοῖς τὴν τῶν χρωμάτων ἀντίληψιν γίγνεσθαι.

Este mismo tropo no se limita a la visión, sino que es aplicable a los otros sentidos[517], por lo que las referencias al sabor dulce y la imposibilidad de afirmar que el objeto que parece producirlo sea dulce también pueden verse apoyados desde este primer tropo[518]. De esta forma, desde una óptica generalizada, aquello que es experimentado por el sujeto animal está parcialmente determinado por su constitución corporal[519], lo cual imposibilita que el sujeto juegue un papel independiente y neutral en lo conocido y en el propio acto de conocer. En consecuencia, un sujeto solo puede reconocer –o conocer con total certeza– el modo en el que es afectado y no los objetos externos –sobre los que debe suspender el juicio–. Los ejemplos empleados por Sexto volverán a aparecer en su testimonio concerniente a la filosofía cirenaica en *Adv. Math*.[520]

Del primer tropo se sigue el segundo que, en lugar de centrarse en las diferencias existentes en el reino animal, enfoca la mirada en las diferencias existentes entre los individuos que conforman la especie humana[521]. Estas diferencias, de acuerdo con el pirrónico, se pueden encontrar en dos ámbitos que son las dos cosas de las que compone el ser humano: cuerpo y alma-mente[522]. En lo que respecta al cuerpo los seres humanos difieren entre sí en los rasgos externos y en las características orgánicas. Aquí en cuando Sexto menciona la distinta constitución de escitas e hindúes, que provoca que las representaciones mentales que se forman ante lo que parece un mismo objeto difieran en virtud de las características corporales –internas y externas– de cada uno. Lo cual llega a producir, incluso, que distintos individuos encuentren el disfrute en cosas diferentes[523]. A lo largo de la exposición de este tropo Sexto analiza una variedad de casos que apuntan en la misma dirección. Apoyándose en dichas diferencias corporales y en la premisa fisionómica de que el cuerpo es una suerte de representación del alma, considera que es evidente el que existan, también, diferencias en lo que respecta al alma-mente de cada individuo humano[524]. Pese a ello, sostiene que la mejor prueba de la existencia de dichas diferencias en el alma-mente radica en la multiplicidad de posturas dogmáticas que existen y la imposibilidad de señalar con criterio cuál de ellas conoce la verdad[525]. Ante

[517] SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 50-52.
[518] *Cf.* SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 52.
[519] *Cf.* SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 53-61.
[520] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math*., VII, 195-199.
[521] SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 79-90.
[522] SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 79.
[523] SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 80.
[524] SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 85.
[525] SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 86-90.

esta situación, la única solución que encuentra el filósofo escéptico es la suspensión del juicio.

El hecho de que el escepticismo parezca aceptar la premisa que hemos señalado acerca de la fisionomía nos llama la atención. Ahora bien, no resulta extraño en el pensamiento griego antiguo en general alusiones de tipo fisionómico en las argumentaciones construidas por distintos grupos de pensamiento filosófico y científico. No es que todos los autores se dediquen de una manera expresa a la ciencia fisionómica, sino que una importante parte de los mismos parece presentar la convicción de que el cuerpo y la *psychḗ* de un sujeto se encuentran interrelacionadas[526]. En el caso particular de Sexto podemos encontrar una considerable cantidad de alusiones de tipo fisionómico[527], pero no debemos olvidar que es un uso en un contexto de disputa dialéctica.

Este segundo tropo también parece presentar cierta relación con las posturas cirenaicas. La referencia a las representaciones mentales, al dolor y, particularmente, al disfrute, todos cambiantes en virtud de las diferencias entre los individuos humanos encajan con los testimonios conservados de ciertas argumentaciones cirenaicas. El ejemplo más claro de ello se aprecia en que los cirenaicos sostienen que no todos los sujetos encuentran el placer en las mismas cosas, en tanto que no existe un criterio objetivo para determinar qué cosas son placenteras y cuáles no, solo el propio sujeto puede discernir si está experimentando placer en el momento en el que se ve afectado[528]. Si a lo anterior sumamos las definiciones de carácter somático y psíquico del placer y del dolor en el marco cirenaico[529], las semejanzas con los planteamientos de este segundo tropo son cada vez más evidentes.

Conviene seguir leyendo un poco más abajo de lo que hemos citado de *Adv. Math.*:

> *Así, si hay que decir la verdad, solo el* páthos *nos es fenómeno (se nos aparece), mientras que el objeto productor del* páthos *quizá (*tácha*) exista, pero no nos es fenómeno (no se nos aparece). De esta forma todos somos infalibles con respecto a nuestros propios* pathḗ*, pero todos erramos en lo que respecta al sustrato-subyacente externo: aquellos son aprehensibles, mientras que este es inaprehensible, ya que la mente-alma es muy débil para reconocerlo debido a los lugares, las distancias, los movimientos, los cambios y a*

[526] Tsouna comparte esta consideración. *Ver* VOULA TSOUNA, *The Epistemology of the Cyrenaic School*, Cambridge University Press, 1998, digitally printed version 2007, p. 99.
[527] *Veáse*, por ejemplo, SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 41; *HP*, I, 44; *HP*, I,51; *HP*, I, 80; *HP*, I, 101-103.
[528] FILODEMO DE GADARA, *De Elec.*, III, 6-14.
[529] DL, II, 85.

las demás causas restantes. De ahí que afirmen (los cirenaicos) que no existe un criterio común para los hombres, y que se asignan nombres comunes a las cosas.[530]

Sexto vuelve a incidir en los principios de la epistemología cirenaica: el sujeto humano solo es capaz de aprehender los *pathḗ* –momentáneos y privados–; sin embargo, ese mismo sujeto es incapaz de aprehender los objetos externos que los producen. Mientras que el *páthos* se aparece al sujeto, el objeto externo no se le aparece e incluso, de acuerdo con el texto, se podría dudar de su existencia[531]. En este fragmento se encuentra operando la oposición *páthos/phýsis* del pensamiento cirenaico de una manera clara. El *páthos* resulta aprehensible, y por tanto es cognoscibles, en virtud de que aparece como algo manifiesto. Así, la afección que surge de la interacción con el mundo en el que el sujeto está enmarcado es captada por el mismo y no puede dudar de su padecimiento. El objeto del mundo, y por tanto la *phýsis* entendida como "lo que realmente es", que causa dicha afección no aparece, no tiene un aparecer certero y manifiesto. Lo cual provoca que no pueda aprehenderse, y, en consecuencia, no pueda ser objeto del conocimiento del sujeto.

De esta forma, el único conocimiento posible para el sujeto descansa en la apariencia, el *páthos*. Ahora bien, este no es un conocimiento que se pueda categorizar como un conocimiento científico, objetivo y universalmente válido: el *páthos*, debido a su carácter privado (*idion*), pertenece al ámbito de lo subjetivo. El aparecer de las cosas, siguiendo el texto, cambia según la posición, las distancias, los lugares, etc. que imposibilitan que la mente humana sea capaz de aprehender el objeto del que podría estar surgiendo dicho aparecer. Aquí Sexto vuelve a referirse a los tropos en su exposición del pensamiento de la escuela de Cirene:

El quinto tropo es el de según las posiciones, las distancias y los lugares. Pues, también, según cada una de esas condiciones aparecen diferentes las mismas cosas.[532]

---

[530] SEXTO EMPÍRICO, Adv. *Math*, VII, 194-195. Traducción propia de:
καὶ εἰ μὲν τὰ πάθη φαμὲν εἶναι φαινόμενα, πάντα τὰ φαινόμενα λεκτέον ἀληθῆ καὶ καταληπτά· εἰ δὲ τὰ ποιητικὰ τῶν παθῶν προσαγορεύομεν φαινόμενα, πάντα ἐστὶ τὰ φαινόμενα ψευδῆ καὶ πάντα ἀκατάληπτα. τὸ γὰρ περὶ ἡμᾶς συμβαῖνον πάθος ἑαυτοῦ πλέον οὐδὲν ἡμῖν ἐνδείκνυται. ἔνθεν καὶ (εἰ χρὴ τἀληθὲς λέγειν) μόνον τὸ πάθος ἡμῖν ἐστι φαινόμενον· τὸ δ' ἐκτὸς καὶ τοῦ πάθους ποιητικὸν τάχα μέν ἐστιν ὄν, οὐ φαινόμενον δὲ ἡμῖν. καὶ ταύτῃ περὶ μὲν τὰ πάθη τά γε οἰκεῖα πάντες ἐσμὲν ἀπλανεῖς, περὶ δὲ τὸ ἐκτὸς ὑποκείμενον πάντες πλανώμεθα· κἀκεῖνα μέν ἐστι καταληπτά, τοῦτο δὲ ἀκατάληπτον, τῆς ψυχῆς πάνυ ἀσθενοῦς καθεστώσης πρὸς διάγνωσιν αὐτοῦ παρὰ τοὺς τόπους, παρὰ τὰ διαστήματα, παρὰ τὰς κινήσεις, παρὰ τὰς μεταβολάς, παρὰ ἄλλας παμπληθεῖς αἰτίας. ἔνθεν οὐδὲ κριτήριόν φασιν εἶναι κοινὸν ἀνθρώπων, ὀνόματα δὲ κοινὰ τίθεσθαι τοῖς χρήμασιν.
[531] En este punto es necesario señalar que la expresión "quizá" (*tácha*) sugiere que las dudas acerca de la existencia de los objetos externos se enmarcan en un contexto dialéctico. Para ver nuestro análisis de este aspecto: *supra*, "¿Una Ontología Cirenaica?", pp. 47-64.
[532] SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 118. Traducción propia de:

Todos los tropos escépticos son argumentaciones elaboradas que apuntan a la imposibilidad de adquirir un conocimiento de los objetos para concluir la necesidad de la suspensión del juicio. Para alcanzar dicha conclusión, el proceso que sigue el filósofo escéptico pasa por desmontar todo aspirante a criterio de verdad-conocimiento. El escepticismo de, por ejemplo, Enesidemo y Agripa es conocido como «escepticismo dialéctico», pues su objetivo no es otro que el de invalidar toda propuesta a criterio de conocimiento por parte de los filósofos dogmáticos. El «escepticismo médico» –del que Sexto Empírico es el principal representante–, en cambio, emplea la dialéctica como un medio para alcanzar cierta curación del alma-mente dogmática. La refutación de cualquier aspirante a criterio de conocimiento conduce a la *epochḗ* de la que irremediablemente se sigue la *ataraxía*[533]. Es en el sentido que respecta a la cuestión del criterio en el que resultan muy interesantes las últimas líneas del fragmento citado de *Adv. Math.* Tras señalar que el *páthos* es lo que aparece –haciendo que sea aprehensible–, que el objeto no aparece –por lo que resulta inaprehensible– y justificándolo mediante el quinto tropo, Sexto indica que el cirenaico concluye que no existe un criterio común[534].

El escepticismo se refiere al criterio en dos sentidos diferentes: en primer lugar, como criterio de verdad-conocimiento, y, en segundo lugar, como criterio práctico-vital[535]. El criterio de verdad-conocimiento es entendido como aquello mediante lo que se juzga la realidad o no-realidad del mundo[536]. Sostiene que ante la cuestión de este primer sentido del criterio hay tres posturas generales:[537]

I) Los que afirman que existe dicho criterio.
II) Los que niegan la existencia de dicho criterio.
III) Los que dudan de si existe o no dicho criterio.

El escéptico es aquél que duda de la existencia y de la no-existencia del criterio de conocimiento sin posicionarse en ninguno de los dos extremos[538]. Ahora bien, ¿cuál es

---

Πέμπτος ἐστὶ λόγος ὁ παρὰ τὰς θέσεις καὶ τὰ διαστήματα καὶ τοὺς τόπους· καὶ γὰρ παρὰ τούτων ἕκαστον τὰ αὐτὰ πράγματα διάφορα φαίνεται.

533 VICTOR BROCHARD, *Les Sceptiques Grecs*. Le Livre de Poche, 2002, p. 364.

534 SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 195.

535 SEXTO EMPÍRICO, *HP*, II, 14-21.

536 SEXTO EMPÍRICO, *HP*, II, 14.

537 SEXTO EMPÍRICO, *HP*, II, 18.

538 *Ídem*. Nótese que existe una relación prácticamente simétrica entre la postura adoptada con respecto a la cuestión de la existencia del criterio y la posibilidad de alcanzar un conocimiento de los objetos del mundo. Así, aquél que afirma que el mundo es cognoscible "a)" sostiene que existe un criterio de conocimiento "I)"; aquél que niega la cognoscibilidad del mundo "b)" niega la existencia de un criterio de

el posicionamiento cirenaico ante esta problemática? Sexto nunca especifica cómo cataloga, exactamente, al grupo cirenaico respecto a la cuestión del criterio en el material conservado.

Ciertos fragmentos de *Adv. Math.* a los que nos hemos referido sugieren que el pensamiento cirenaico no niega la existencia de todo criterio de conocimiento, sino solo la existencia de un criterio común (*kritērión koinòn*). Así, el filósofo cirenaico toma el *páthos* como criterio de conocimiento individual, un criterio que solo versa sobre un conocimiento subjetivo y que, en último término, no importa información catalogable como certera acerca de la realidad. Por ello, sostiene la escuela de Cirene, que la naturaleza de los objetos es inaprehensible[539]. Ante este esbozo, la filosofía cirenaica parece encajar en la categoría de negadores del criterio de conocimiento. Desde la perspectiva cirenaica, ni siquiera el *páthos* es útil como criterio común de conocimiento, haciendo más plausible que el escepticismo pirrónico les considere negadores del criterio de conocimiento junto con otros dogmáticos negativos que afirman la inaprehensibilidad de la *phýsis* de los objetos del mundo. Así pues, cuando la escuela de Cirene se refiere al *páthos* como criterio de conocimiento nunca será garante de un conocimiento cierto, objetivo, universalmente válido y comunicable. No permite realizar juicios acerca de la realidad o no-realidad de las cosas, por lo que no encaja con la definición escéptica de criterio de conocimiento[540].

El único conocimiento que un sujeto puede obtener de un *páthos* es la experimentación del mismo. Es decir, el *páthos* es autoevidente para el sujeto que lo padece, por ejemplo, placentera o blancamente. La evidencia con la que se manifiesta el *páthos* reside y termina en su padecimiento, por ello no permite afirmar que el objeto que parece producirlo sea placentero o blanco. Así, de acuerdo con la escuela de Cirene, el sujeto solo conoce con certeza las sensaciones-afecciones que está experimentando en su interacción con el mundo, pero nada más. La realidad puede tener unas propiedades específicas y determinadas, que, sin embargo, no se presentan al sujeto humano con claridad y distinción, provocando que no las pueda aprehender. Por tanto, el *páthos* no cumple los requisitos para ser considerado un criterio de conocimiento dentro de los parámetros establecidos por el escepticismo. Pero es que el pensamiento cirenaico

conocimiento "II)"; aquél que sigue investigando –el escéptico– "c)" duda de si existe o no un criterio de conocimiento "III)".

[539] SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 215.

[540] *Cf.* SEXTO EMPÍRICO, *HP*, II, 14.

tampoco lo concibe como un criterio para juzgar acerca de la realidad o la no-realidad. Debido a lo anterior, el *páthos* es concebido como un criterio individual de conocimiento que debe ser entendido como el límite en el que el sujeto humano se mantiene en la certeza: no puede dudar de que está experimentando la afección que está padeciendo en el momento presente.

Aunque el *páthos* fracasa como criterio de conocimiento –desde el marco establecido por el escepticismo–, no sucede lo mismo en tanto que criterio práctico. Este segundo sentido de criterio es entendido como aquello que sirve de guía en el desarrollo vital[541]. En este hilo, el pensamiento cirenaico vuelve a focalizar la atención en los *pathḗ*. En tanto que son lo único que, de acuerdo con los cirenaicos, se manifiesta con total evidencia, se convierten en el criterio práctico más fiable. El sujeto no puede dudar de que siente lo que está sintiendo. Dicho con mayor precisión: mientras que se puede dudar de si el objeto es tal cual aparece en la afección, la forma en la que se experimenta dicha afección –placenteramente, blancamente, dulcemente, hambrientamente, etc.– resulta incuestionable. Por este motivo la filosofía cirenaica adopta la representación mental del *páthos* (la afección experimentada) como el criterio para guiar su praxis. Algunos pensadores cirenaicos ponen especial atención al placer y lo establecen como *télos*, pero todo el grupo cirenaico hace que todo *pathḗ* opere como criterio de acción[542].

Los escépticos se mantienen en duda respecto a lo que concierne al criterio de conocimiento. Esta postura hace que sean el objetivo de críticas en las que uno de los argumentos frecuentemente esgrimidos les acusa de no poder actuar. Se trata de la conocida crítica de la apraxia, a la que negadores del conocimiento del mundo –como los cirenaicos– y el escepticismo pirrónico han de enfrentarse. Para ello, el escepticismo debe encontrar un criterio práctico que no le haga caer en el dogmatismo. Esta corriente encuentra la solución atendiendo al aparecer de las cosas, al *phainómenon*[543].

El fenómeno se presenta como algo involuntario que se impone al sujeto. Aunque se pueda dudar de que las cosas son como aparecen –es decir, de si el objeto es tal cual se percibe–, no se discute si se percibe de una forma u otra[544]. De esta forma, el *phainómenon*

[541] *Ídem*.
[542] No todos los cirenaicos son hedonistas, lo cual hace que no sea el hedonismo lo que da a este grupo de pensadores una unidad como escuela. No obstante, es esta particular conexión entre epistemología y praxis alrededor de la noción de *páthos* lo que sí se encuentra presente en todos los filósofos cirenaicos.
[543] SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 21.
[544] SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 22.

es empleado como criterio práctico por los mismos motivos que hacen que el *páthos* sea empleado como tal por el pensamiento cirenaico. De hecho, los *pathḗ-pathḗmata* son los estados internos que produce el fenómeno aprehendido. Así, cuando la sed apremia al filósofo escéptico, éste bebe; cuando el hambre apremia al filósofo escéptico, éste come. Atendiendo, pues, a los fenómenos –principalmente a los *pathḗ*– el pirrónico es capaz de llevar a cabo su actividad práctico-vital[545]. No dogmatiza en la medida en que atender a los fenómenos no conlleva la necesidad de aceptar que las cosas son tal cual aparecen. Más bien, conlleva una utilidad: al sentir la afección del hambre, come hasta que siente saciedad.

Tras haber desarrollado este análisis entre el pensamiento de la escuela de Cirene y el pensamiento escéptico pirrónico, podemos entender los motivos por los que "algunos dicen" que son idénticos[546]. Primero, para el ojo externo, ambas corrientes sostienen que la *phýsis* es incognoscible. Segundo, ambas corrientes sostienen que no existe un criterio común de conocimiento que sea satisfactorio. Y, tercero, ambas corrientes actúan atendiendo, en última instancia, a los *pathḗ*. El filósofo escéptico insistirá en que los dos primeros puntos de coincidencia están equivocados, puesto que el escepticismo se mantiene en la neutralidad epistémico-ontológica de la suspensión del juicio. Además, podría señalar que el escéptico busca la *ataraxía*, que es opuesta al *télos* cirenaico del placer.

Si bien no se trata de escuelas idénticas, nuestro estudio sugiere que las conexiones entre ambas son más profundas de lo que aparentan. Por una parte, todos los tropos escépticos están diseñados para concluir que la naturaleza es incognoscible. Algunos –el primero, el segundo y el quinto–, de hecho, parecen encajar perfectamente con los procederes cirenaicos. Ahora bien, no existen (al menos conservados) tropos escépticos para rebatir la postura de que la naturaleza es incognoscible. Además, el escéptico nunca se aproxima con la mente abierta a las propuestas de criterios de conocimiento por parte de los dogmáticos. Lo cual, pese a mantenerse en una neutralidad teórica, provoca que en la práctica se presenten como negadores del criterio de conocimiento, como es el caso cirenaico. Y, en último lugar, ambas corrientes optan por los *pathḗ* como criterio práctico debido a un mismo razonamiento: aunque se pueda dudar de que el objeto sea como aparece, es imposible dudar de que se percibe en la forma en la que está siendo percibido.

[545] *Cf.* SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 21-24.
[546] *Cf.* SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 215.

Así pues, hay cuatro aspectos de coincidencia: 1. Existe una *phýsis* separada del modo en el que aparece el mundo. 2. La *phýsis* es, en última instancia, incognoscible. 3. No existe un criterio de conocimiento satisfactorio. 4. Los *pathḗ* son lo único aprehensible y, pese a no ser criterios de verdad-conocimiento satisfactorios, sirven perfectamente como criterios prácticos.

10. El *Páthos* como Límite del Conocimiento y Criterio Práctico:

Como se ha expuesto en capítulos anteriores, la filosofía cirenaica considera que el único conocimiento que puede adquirir un sujeto es el de sus propias afecciones. Es decir, lo único que puede ser aprehendido por el sujeto humano es el *páthos* que está padeciendo, pues es lo único que se manifiesta o aparece (*phaínetai*) con total evidencia (*enárgeia*).[547] De esta forma, el filósofo cirenaico se despoja a sí mismo, en tanto que la considera incognoscible, de la posibilidad de recurrir a la *phýsis* como referencia –positiva– en la construcción de sus argumentaciones y discursos[548]. Por ello, en numerosas ocasiones de nuestro análisis, nos hemos referido al *páthos* como un peculiar criterio del conocimiento. Pero, ¿en qué sentido es peculiar?

En primer lugar, debemos señalar que se trata de un peculiar criterio de conocimiento en tanto que el *páthos* no es concebido como un criterio común (*kritērión koinòn*)[549]. El *páthos* opera como un criterio de conocimiento individual que, en el ámbito cirenaico, nunca estará capacitado para superar la barrera de lo subjetivo. No aporta información o datos que podamos categorizar como objetivos. El primer rasgo de peculiaridad del criterio cirenaico de conocimiento –los *pathḗ*– es que nunca podrá operar como un criterio intersubjetivo.

> *Un criterio es aquel de Protágoras, que considera que lo que aparece a una persona es verdad para esa persona; otro es el de los cirenaicos, quienes consideran que no hay criterio más allá de los sentimientos más íntimos (afecciones); otro es el de Epicuro que establece todo el criterio en los sentidos y en las nociones primarias de las cosas y en el placer. Sin embargo, Platón creía que todo el criterio de verdad y la verdad misma descansan en el pensamiento y en la mente, separados de la opinión y de los sentidos.*[550]

> *El estadio incluirá en este combate gimnástico, además de los ya mencionados, a los adversarios de toda verdad, que han tomado las armas contra todos los filósofos*

[547] *Supra*, "*Páthos*: Movimiento, Cuerpo y Percepción", pp. 30-37; SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 215.
[548] Los cirenaicos sostienen que en ningún momento un sujeto puede estar seguro de que conozca la *phýsis* —realidad o naturaleza— de un objeto. Lo cual, como hemos indicado y expuesto en *supra*, "¿Una Ontología Cirenaica?", pp. 47-64, podría posicionarlos en la particular propuesta de no saber si la realidad es ontológicamente determinada e incognoscible u ontológicamente indeterminada e incognoscible, sino, simplemente, afirmar su incognoscibilidad total.
[549] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 191 y ss.
[550] CICERÓN, *Luc.*, 142. Traducción propia de:
Aliud iudicium Protagorae est qui putet id cuique verum ese quod cuique videatur, aliud Cyrenaicorum qui praeter permotiones intumas nihil putant ese iudici, aliud Epicuri qui omne iudicium in sensibus et in rerum notitiis et in voluptate constituit; Plato autem omne iudicium veritatis veritatemque ipsam abaductam ab opinionibus et a sensibus cogitationis ipsius et mentis ese voluit.

dogmáticos sin excepción: me refiero a Pirrón y a sus seguidores, que sostienen que entre los humanos no hay nada aprehensible, y aquellos que dicen, con Aristipo, que solo los páthē son aprehensibles, y también a los que hablan como Metrodoro y Protágoras diciendo que solo debemos creer en las percepciones.[551]

Lo anterior se debe a dos motivos principales. Por un lado, el *páthos* presenta un carácter privado (*idion*), solo puede ser experimentado por el sujeto que lo está padeciendo. Por otro lado, el hecho de que la temporalidad del *páthos* sea *monóchronos*[552], puesto que un *páthos* solo puede ser aprehendido por el sujeto en el momento en el que está siendo afectado por él, es decir, solo puede aprehenderse en la propia duración y vivencia de la afección.

La privacidad del *páthos* es aquello que anula la posibilidad de que actúe como un criterio común (*kritērión koinòn*), intersubjetivo si se prefiere, de conocimiento. La afección es privada (*idion*) en un sentido fuerte, solo puede ser aprehendida por el sujeto que la padece. Esto, podríamos decir, imposibilita la capacidad de empatía –entendiéndose como compartir un mismo *páthos*–, lo cual propicia lo que hemos denominado como un "desconocimiento del otro"[553]. Lo cual, a su vez, ahora en el nivel epistemológico, es aquello que propicia que los *pathḗ* obtengan la cualidad de ser infalibles e incorregibles. La afección se impone al sujeto que lo padece, no puede dudar de aquello que experimenta en la manera en que lo está experimentando. Por más que su voluntad desee experimentar el *páthos* de otra forma, éste no cambiará su manifestación. En otras palabras, el sujeto es pasivo ante la experimentación del *páthos*[554] –cuestión que retomaremos un poco más adelante–.

El que los *pathḗ* sean catalogados como *monóchronoi* limita su validez al tiempo en que son presentes. El *páthos* solo puede ser aprehendido mientras el mismo dure. Solo se muestra evidentemente en el momento de su duración efectiva. Por tanto, ni el recuerdo

---

[551] ARISTOCLES DE MESINA, *apud.*, EUSEBIO DE CESAREA, *Prep. Evan.*, XIV, 2. 4-7. Traducción propia de: Περιέξει δ΄ ἡμῖν τὸ στάδιον ἐν τῷ γυμνικῷ τῷδε ἀγῶνι γυμνοὺς ἀληθείας ἁπάσης πρὸς τοῖς δηλωθεῖσι καὶ τοὺς πᾶσιν ὁμοῦ τοῖς δογματικοῖς φιλοσόφοις ἐξ ἐναντίας ἀραμένους τὰ ὅπλα, τοὺς ἀμφὶ Πύρρωνα λέγω, μηδὲν εἶναι καταληπτὸν ἐν ἀνθρώποις ἀποφηναμένους, καὶ τούς τε κατ΄ Ἀρίστιππον μόνα λέγοντας τὰ πάθη εἶναι καταληπτὰ καὶ αὖ πάλιν τοὺς κατὰ Μητρόδωρον καὶ Πρωταγόραν μόναις δεῖν φάσκοντας ταῖς τοῦ σώματος πιστεύειν αἰσθήσεσιν.

[552] ATENEO, *Deipn.* XII 544a-b

[553] *Supra*, "El Desconocimiento del Otro", pp. 92-102; para este punto el análisis de Voula Tsouna resulta muy esclarecedor: *Cfr.* VOULA TSOUNA, *The Epistmology of the Cyrenaic School*, Cambridge University Press, 1998, digitally printed version 2007, pp. 84-104.

[554] *Supra*, "*Páthos*: Movimiento, Cuerpo y Percepción", pp. 30-37.

ni la anticipación de distintas afecciones operan como criterio de conocimiento válido, ni siquiera como criterio privado.[555]

Por otra parte, cabría preguntar: ¿en qué sentido es el *páthos* infalible e incorregible? El *páthos* es infalible e incorregible respecto de sí mismo, lo cual quiere decir que no se puede dudar de la manera en la que se está experimentando. De esta forma, el contenido afectivo que un sujeto está padeciendo se le manifiesta con total evidencia (*enárgeia*) a ese mismo sujeto[556]. Sin embargo, en ningún momento se puede entender dicha infalibilidad e incorregibilidad de las afecciones más allá de ellas mismas en el marco del pensamiento cirenaico. La total evidencia reside en la propia manifestación del *páthos* para un sujeto, en su propio aparecer para el sujeto. En lo que concierne a los objetos –la realidad externa– no revela nada de una manera evidente, incorregible e infalible, sino, más bien, lo contrario. Como consecuencia, los filósofos cirenaicos se mantienen en cierto agnosticismo o escepticismo en relación con el ámbito ontológico, digamos, en una neutralidad ontológica[557].

Hasta cierto punto, la propuesta cirenaica del *páthos* como criterio del conocimiento, las características que le adscriben y la neutralidad ontológica de la escuela llevan a la filosofía cirenaica a una posición susceptible a la crítica de la afasia. No obstante, la escuela de Cirene opera, en virtud de sus consideraciones epistemológicas, empleando un lenguaje tecnificado encarnado en neologismos y locuciones específicas para sortear dicha crítica:

> *En su lugar, distanciándose ellos mismos de los objetos externos, se encierran a sí mismos en sus afecciones como si estuvieran en un asedio (*en poliorkíai*). Así, adoptan la expresión "aparece" pero se niegan a decir que "es" en lo que respecta a los objetos externos. Por ello, dice Colotes, los cirenaicos no pueden ni vivir ni enfrentarse a las cosas. Además, burlándose de ellos dice: "estos hombres no dicen que un hombre o un caballo o un muro son, sino que ellos mismos están siendo amurados (*toichousthai*) o acaballados (*hippousthai*) u hombrados (*anthropousthai*)". Primero, está usando las expresiones maliciosamente, como lo haría un denunciante profesional. Desde luego, estas consecuencias, entre otras, se derivan de las enseñanzas de estos hombres. Sin embargo, debería haber presentado la doctrina como la enseñan. Porque, dicen, estamos siendo endulzados (*glykaínesthai*) y amargados (*pikraínesthai*) y enfriados (*psýchesthai*) y calentados (*thermaínesthai*) e iluminados (*phōtízesthai*) y oscurecidos (*skotízesthai*), cada uno de estos* pathḗ *tiene en sí mismo su propia evidencia que es intrínseca e*

[555] *Supra*, "*Páthos*: Presentismo, Memoria y Percepción", pp. 38-46.
[556] SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 215; PLUTARCO, *Adv. Col.* 1120d.
[557] *Supra*, "¿Una Ontología Cirenaica?", pp. 47-64. En dicho capítulo el lector podrá encontrar otras aproximaciones a la pregunta ontológica en la filosofía cirenaica, así como nuestra propuesta de neutralidad ontológica.

inseparable de él. Pero si la miel es dulce o el joven brote del olivo amargo o el granizo frío o el vino puro cálido o el sol luminoso o el aire de la noche oscuro, es discutido por muchos, animales salvajes, animales domesticados y humanos por igual. Porque a algunos les disgusta la miel y a otros les gustan los brotes de olivo, o se queman con el granizo y se enfrían con el vino, o se quedan ciegos a la luz del sol y ven bien por la noche.[558]

Para expresar los *pathḗ*, los cirenaicos, emplean dos tipos de locuciones: verbal[559] y adverbial[560]. Estas locuciones desarrolladas en el pensamiento cirenaico no son sino expresiones tecnificadas o técnicas para evitar proposiciones del tipo "S es P", como "la miel es dulce". Es decir, son tecnicismos que estos filósofos emplean para evitar alusiones de tipo esencial y, así, no operar mediante proposiciones que atribuyan propiedades sensibles a los objetos[561]. A la par, estas formas de expresión permiten a la filosofía cirenaica evadir la crítica de la afasia: son locuciones cuya referencia última no es otra que el *páthos* que está siendo padecido y experimentado por el sujeto sin comprometer la neutralidad ontológica de la escuela[562].

El término "*páthos*", relacionado con el verbo "*páschein*" –padecer, sufrir un cambio o ser afectado por algo–, adquiere el sentido generalizado de "padecimiento". Por ello, con el paso del tiempo, es empleado cotidianamente para referirse a percepciones y

[558] PLUTARCO, *Adv. Col*, 1120d-f. Traducción propia de:
ἀλλ᾽ ὥσπερ ἐν πολιορκίᾳ τῶν ἐκτὸς ἀποστάντες, εἰς τὰ πάθη κατέκλεισαν αὐτούς, τὸ φαίνεται '' τιθέμενοι τὸ δ᾽ 'ἐστὶ μηκέτι προσαποφαινόμενοι περὶ τῶν ἐκτός. διό φησιν αὐτοὺς ὁ Κωλώτης μὴ δύνασθαι ζῆν μηδὲ χρῆσθαι τοῖς πράγμασιν εἶτα κωμῳδῶν 'οὗτοί φησὶν 'ἄνθρωπον εἶναι καὶ ἵππον καὶ τοῖχον οὐ λέγουσιν, αὐτοὺς δὲ τοιχοῦσθαι καὶ ἱπποῦσθαι καὶ ἀνθρωποῦσθαί πρῶτον αὐτοῖς, ὥσπερ οἱ συκοφάνται, κακούργως χρώμενος τοῖς ὀνόμασιν. ἔπεται μὲν γὰρ ἀμέλει καὶ ταῦτα τοῖς ἀνδράσιν ἔδει δέ, ὡς ἐκεῖνοι διδάσκουσι, δηλοῦν τὸ γιγνόμενον γλυκαίνεσθαι γὰρ λέγουσι καὶ πικραίνεσθαι καὶ ψύχεσθαι καὶ θερμαίνεσθαι καὶ φωτίζεσθαι καὶ σκοτίζεσθαι, τῶν παθῶν τούτων ἑκάστου τὴν ἐνέργειαν οἰκείαν ἐν αὑτῷ καὶ ἀπερίσπαστον ἔχοντος: εἰ δὲ γλυκὺ τὸ μέλι καὶ πικρὸς ὁ θαλλὸς καὶ ψυχρὰ ἡ χάλαζα καὶ θερμὸς ὁ ἄκρατος καὶ σκοτεινὸς ὁ τῆς νυκτὸς ἀήρ, ὑπὸ πολλῶν ἀντιμαρτυρεῖσθαι, καὶ θηρίων καὶ πραγμάτων καὶ ἀνθρώπων, τῶν μὲν δυσχεραινόντων τὸ μέλι, τῶν δὲ προσιεμένων τὴν θαλλίαν καὶ ἀποκαομένων ὑπὸ τῆς χαλάζης καὶ καταψυχομένων ὑπ᾽ οἴνου καὶ πρὸς ἥλιον ἀμβλυωττόντων καὶ νύκτωρ βλεπόντων.
[559] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 192 y 197, compuestas por un verbo en presente y un adverbio, p.e., "dispuesto blancamente" (*leukantikos diathenai*), "movido amarillamente" (*ochrantikos kineitai*) o "dispuesto diferentemente" (*hetéros diatethenai*).
[560] PLUTARCO, *Adv. Col.*, 1120e: "endulzarse" (*glykaínesthai*), "amargarse" (*pikraínesthai*), etc —ver el texto citado—; *Papiro Berlinense 9782*, col. 65, 33: "quemarse" (*kaíomai*); SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 191, 192 y 193: "nos blanquemos y nos endulzamos" (*leukaínometha kaì glykaínestha*), "enrojecerse" (*erythraínetai*).
[561] *Supra*, "La Expresión Lingüística de la Afección", pp. 65-76.
[562] De aquí la ambigüedad encontrada en el texto de Plutarco, quien reprocha a Colotes de Lámpsaco no exponer dichas locuciones tal y como los filósofos de Cirene las emplean, incluso aunque acepte las consecuencias señaladas por el epicúreo –entre otras– en las que caería el pensamiento de la escuela socrática. Desde nuestra posición, es esa particularidad de referirse y emplearse exclusivamente solo con las afecciones una de las claves que posibilita argumentar por la neutralidad ontológica cirenaca. Si estos filósofos, por el contrario, emplearan las locuciones y neologismos del modo en que son expuestos por Colotes –esto es cuya referencia última sea un objeto como un muro, un caballo o un hombre–, su pensamiento se separaría de la neutralidad ontológica favoreciendo un indeterminismo ontológico.

sentimientos que mantienen cierto vínculo con el dolor. No obstante, dentro del marco filosófico cirenaico esta noción no queda limitada a dichos sentimientos: los *pathḗ*, en este caso, deben ser entendido como cualquier sentimiento o percepción que afecta al sujeto independientemente de cuál sea su causa. Por ello, en nuestro estudio traducimos "*páthos*" como "afección". Si bien, pese a no quedar restringido a las afecciones dolorosas, la forma en la que el *páthos* se encuadra en el pensamiento cirenaico sigue manteniendo familiaridad con la noción de padecimiento. El modo de experimentación de un *páthos* por un sujeto es pasivo, es decir, el sujeto *lo padece en tanto que es afectado*. La vivencia-experimentación –el *páthos* efectivo– se impone al sujeto sin que él pueda modificar el contenido afectivo de la misma. De acuerdo con las definiciones conservadas de las afecciones de mayor impacto en la práctica cirenaica –placer y dolor–, un *páthos* es, por un lado, un movimiento (*kínēsis*) que actúa sobre el cuerpo-carne (*sarkós*) del sujeto[563]. Para que dicho *páthos* –en el sentido de movimiento– produzca una sensación efectiva –que el sujeto sea consciente de la afección– debe actuar, además, sobre el *tactus interior* del sujeto[564]. De esta manera, el *páthos* (movimiento) se da en la sensibilidad (*aísthēsis*)[565]. Así pues, el contenido afectivo (el placer, el dolor, la alegría, la pena o el intermedio que se experimenta) se impone al sujeto, quien ni puede modificar dicho contenido ni puede dudar de que está experimentando dicho contenido. De aquí, la evidencia (*enárgeia*)[566] con la que el *páthos* aparece y se manifiesta.

Desde esta base, las afecciones son establecidas como criterio en tanto que no se puede dudar del conocimiento que ofrecen en su propio aparecer y manifestarse. Pero, nuevamente, debemos alzar otra cuestión: ¿qué tipo de conocimiento brinda el *páthos*? Como ya hemos señalado, la respuesta a esta pregunta no puede ser la de un tipo de conocimiento –en un sentido absoluto– de *qué es* aquello que produce la afección. En otras palabras, no es un conocimiento de la *phýsis* que causa dicho *páthos*. El conocimiento que otorgan los *pathḗ* en el marco cirenaico no es otro que el de su padecimiento: el modo o forma que adquiere su propia aprehensión para el sujeto afectado.

[563] SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 215.
[564] CICERÓN, *Luc.*, 20 y 76.
[565] DL, II, 90.
[566] SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 215; *Adv. Math*. VII, 195; PLUTARCO, *Adv. Col.* 1120c.

El filósofo cirenaico considera que es imposible para el ser humano conocer los objetos externos, aunque al mismo tiempo parece presuponer una naturaleza externa[567]. Lo cual, por una parte, se debe a que el sujeto humano puede verse afectado por la realidad externa pero no es capaz de aprehender la naturaleza de los objetos externos:

> *Así, si hay que decir la verdad, solo el* páthos *nos es fenómeno (se nos aparece), mientras que el objeto productor del* páthos *quizá (*tácha*) exista, pero no nos es fenómeno (no se nos aparece). De esta forma todos somos infalibles con respecto a nuestros propios* pathḗ*, pero todos erramos en lo que respecta al sustrato-subyacente externo: aquellos son aprehensibles, mientras que este es inaprehensible, ya que la mente-alma es muy débil para reconocerlo debido a los lugares, las distancias, los movimientos, los cambios y a las demás causas restantes. De ahí que afirmen (los cirenaicos) que no existe un criterio común para los hombres, y que se asignan nombres comunes a las cosas.*[568]

La no aptitud para conocer la realidad, de acuerdo con los postulados cirenaicos, no permite al ser humano decir cómo son las cosas por sí mismas (*kath autó*). Pero, a su vez, el sistema epistemológico cirenaico tampoco cae en un relativismo, pues no considera que se conozcan los objetos –no se conoce la *phýsis* de los mismos– ni siquiera en función de una determinada relación. Testimonios como el de arriba señalan que estos filósofos consideran que los objetos tienen una naturaleza independiente al sujeto, si bien, ésta es incognoscible para el mismo. Así pues, los cirenaicos se limitan a expresar el aparecer (*phaínetai*) que experimentan en el contacto con el mundo, pero nunca su *phýsis*. Los *pathḗ* no muestran evidentemente el modo en el que la cosa es, sino el modo en el que aparece para el sujeto afectado. En consecuencia, el *páthos* otorga un conocimiento en relación, pues toda afección es relativa, por lo menos, a aquel sujeto a quien afecta. Por ello, la objetividad queda descartada en la epistemología cirenaica, pues toda

---

[567] Sea una naturaleza ontológicamente determinada o indetermiada. Irwin considera que, en última instancia, los cirenaicos no conciben una realidad externa al sujeto, *cfr.* TERENCE H. IRWIN, "Aristippus Against Happiness", *Monist,* 74, 1991, pp. 55-82. Nosotros no compartimos dicha interpretación por las razones expuestas en *supra,* "¿Una Ontología Cirenaica?", pp. 47-64; y "Sujeto e Identidad en el Pensamiento Cirenaico", pp. 77-91.

[568] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math,* VII, 194-195. Traducción propia de:
καὶ εἰ μὲν τὰ πάθη φαμὲν εἶναι φαινόμενα, πάντα τὰ φαινόμενα λεκτέον ἀληθῆ καὶ καταληπτά· εἰ δὲ τὰ ποιητικὰ τῶν παθῶν προσαγορεύομεν φαινόμενα, πάντα ἐστὶ τὰ φαινόμενα ψευδῆ καὶ πάντα ἀκατάληπτα. τὸ γὰρ περὶ ἡμᾶς συμβαῖνον πάθος ἑαυτοῦ πλέον οὐδὲν ἡμῖν ἐνδείκνυται. ἔνθεν καὶ (εἰ χρὴ τἀληθὲς λέγειν) μόνον τὸ πάθος ἡμῖν ἐστι φαινόμενον· τὸ δ' ἐκτὸς καὶ τοῦ πάθους ποιητικὸν τάχα μέν ἐστιν ὄν, οὐ φαινόμενον δὲ ἡμῖν. καὶ ταύτῃ περὶ μὲν τὰ πάθη τά γε οἰκεῖα πάντες ἐσμὲν ἁπλανεῖς, περὶ δὲ τὸ ἐκτὸς ὑποκείμενον πάντες πλανώμεθα· κἀκεῖνα μέν ἐστι καταληπτά, τοῦτο δὲ ἀκατάληπτον, τῆς ψυχῆς πάνυ ἀσθενοῦς καθεστώσης πρὸς διάγνωσιν αὐτοῦ παρὰ τοὺς τόπους, παρὰ τὰ διαστήματα, παρὰ τὰς κινήσεις, παρὰ τὰς μεταβολάς, παρὰ ἄλλας παμπληθεῖς αἰτίας. ἔνθεν οὐδὲ κριτήριόν φασιν εἶναι κοινὸν ἀνθρώπων, ὀνόματα δὲ κοινὰ τίθεσθαι τοῖς χρήμασιν.

objetividad descansa sobre la aspiración de conocer los objetos del mundo con independencia de toda relación o, lo que es lo mismo, conocerlos en términos absolutos[569].

El *páthos* es inseparable del sujeto afectado. Por ello, la experimentación de este –su contenido afectivo evidente– queda configurado como un conocimiento en relación. El análisis de las afecciones como un conocimiento en relación con un sujeto puede ser enfocado, al menos, desde dos polos: uno que pertenece intrínsecamente al sujeto y, otro, que podríamos llamar, contextual.

El primero de ellos es intrínseco en tanto que es descrito y explicado desde el cuerpo del sujeto. La primera evidencia a este respecto la encontramos en las definiciones de corte fisicalista del placer y del dolor manejadas por el pensamiento cirenaico. El placer es el suave movimiento de la carne (*sarkós*) que se da en la percepción; el dolor, por el contrario, es el movimiento áspero-violento de la misma[570]. No obstante, más indicativo de ello resulta el testimonio de Aristocles de Mesina según la trasmisión de Eusebio de Cesarea:

> *Él (Aristipo "Metrodidacta"), determinó claramente que el vivir placenteramente es el fin, colocándolo en el placer que se da en el movimiento, pues dijo que hay tres condiciones respecto de nuestra constitución (sýnkrasin): una es aquella según la que sufrimos, parecida a una tormenta en el mar; otra es aquella según la cual sentimos placer, asimilable a una suave ola, pues el placer es un movimiento suave, comparado con un viento favorable. Y la tercera es una condición intermedia, en la cual no sufrimos ni sentimos placer, y es similar al mar en calma. Precisamente, afirmaba que solo tenemos percepción (aísthēsin) de estas afecciones.*[571]

De acuerdo con lo transmitido en este fragmento, "Metrodidacta" establece una vinculación –esto no es sino una relación– entre la constitución corporal (*sýnkrasis*) del sujeto y los *pathḗ* del mismo, además de emplear un método analógico para su exposición. Cuando el cuerpo-carne (*sarkós*) es afectado por el movimiento produce una *sýnkrasis* según la cual el sujeto humano siente placer, dolor o una afección intermedia. Esto mismo

---

[569] En una configuración ontológica determinada del mundo –los objetos tienen propiedades– se podría marcar como única excepción la relación de identidad que un objeto mantiene consigo mismo.

[570] DL, II, 85.

[571] ARISTOCLES DE MESINA *apud.* EUSEBIO DE CESAREA, *Prep. Evan.,* XIV.18.32.764a-b. Traducción propia de:
ὃς καὶ σαφῶς ὡρίσατο τέλος εἶναι τὸ ἡδέως ζῆν, ἡδονὴν ἐντάττων τὴν κατὰ κίνησιν. Τρεῖς γὰρ ἔφη καταστάσεις εἶναι περὶ τὴν ἡμετέραν σύγκρασιν· μίαν μὲν καθ΄ ἣν ἀλγοῦμεν, ἐοικυῖαν τῷ κατὰ θάλασσαν χειμῶνι· ἑτέραν δὲ καθ΄ ἣν ἡδόμεθα, τῷ λείῳ κύματι ἀφομοιουμένην, εἶναι γὰρ λείαν κίνησιν τὴν ἡδονήν, οὐρίῳ παραβαλλομένην ἀνέμῳ· τὴν δὲ τρίτην μέσην εἶναι κατάστασιν, καθ΄ ἣν οὔτε ἀλγοῦμεν οὔτε ἡδόμεθα, γαλήνῃ παραπλησίαν οὖσαν. Τούτων δὴ καὶ ἔφασκε τῶν παθῶν μόνων ἡμᾶς τὴν αἴσθησιν ἔχειν.

aparece, nuevamente, en un pasaje que hemos citado en el capítulo inmediatamente anterior que, por motivos de claridad expositiva, reproducimos una vez más:

> *Afirman los cirenaicos que los pathḗ son criterios (kritḗria) y son lo único aprehensible e infalible, mientras que los objetos que producen los pathḗ no son aprehensibles ni infalibles. Así, dicen, que nos emblanquecemos (o blanqueamos) y que nos endulzamos podemos afirmarlo con infalibilidad, certeza y veracidad, pero que el objeto que produce el páthos sea blanco o sea dulce no es posible demostrarlo. Puesto que uno puede ser dispuesto blancamente por algo no-blanco o puede ser endulzado por algo no-dulce. Lo mismo que quien tiene vértigos o ictericia se le vuelve amarillo, y el que tiene oftalmia ve enrojecidas las cosas, y quien bizquea reacciona como si hubiera dos imágenes, y el loco ve dos Tebas y se imaginada doblemente el sol. Y en todos los casos es verdadero el que experimentan ese páthos particular, ven amarillo, rojizo o doble, pero se considera falso que el objeto que produce ese páthos sea amarillo, rojo o doble, así también lo más razonable será decir que no podemos aprehender nada más que nuestros propios pathḗ.*[572]

Sexto incide en el hecho de que el cuerpo del sujeto que experimenta la afección juega un papel determinante en lo que al contenido experimentado de la misma se refiere. Las diferentes disposiciones corporales –en el texto: la oftalmia, los vértigos o la ictericia– provocan distintos *pathḗ* –en el texto: enrojecerse, duplicarse o amarillearse–. En el caso particular de la locura apunta, por otro lado, a una relación de carácter psíquico pero que, no obstante, sigue manteniendo una vinculación corporal en virtud del principio fisionómico de que el cuerpo es una suerte de representación del alma[573].

Si seguimos leyendo un poco más abajo del fragmento citado –en *Adv. Math., VII, 194-195*–, nos encontramos con el segundo polo de la relación entre el sujeto y el *páthos*, aquel que hemos denominado "contextual". Si bien, debemos dejar claro que es un polo que sigue en directa vinculación con el cuerpo y el alma del sujeto perceptor, en este caso, de un modo externo a su estructura. Este se refiere a la localización espacial del sujeto –de aquí la denominación escogida de contextual–, que altera el contenido afectivo o determinación sensible del *páthos* conforme al punto de referencia en el que se

---

[572] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 191-193. Traducción propia de:
φασὶν οὖν οἱ Κυρηναϊκοὶ κριτήρια εἶναι τὰ πάθη καὶ μόνα καταλαμβάνεσθαι καὶ ἀδιάψευστα τυγχάνειν, τῶν δὲ πεποιηκότων τὰ πάθη μηδὲν εἶναι καταληπτὸν μηδὲ ἀδιάψευστον. ὅτι μὲν γὰρ λευκαινόμεθα, φασί, καὶ γλυκαζόμεθα, δυνατὸν λέγειν ἀδιαψεύστως καὶ ἀληθῶς καὶ βεβαίως ‹καὶ› ἀνεξελέγκτως· ὅτι δὲ τὸ ἐμποιητικὸν τοῦ πάθους λευκόν ἐστιν ἢ γλυκύ ἐστιν, οὐχ οἷόν τ' ἀποφαίνεσθαι. εἰκὸς γάρ ἐστι καὶ ὑπὸ μὴ λευκοῦ τινα λευκαντικῶς διατεθῆναι καὶ ὑπὸ μὴ γλυκέος γλυκανθῆναι. καθὰ γὰρ ὁ μὲν σκοτωθεὶς καὶ ἰκτεριῶν ὠχραντικῶς ὑπὸ πάντων κινεῖται, ὁ δὲ ὀφθαλμιῶν ἐρυθαίνεται, ὁ δὲ παραπιέσας τὸν ὀφθαλμὸν ὡς ὑπὸ δυεῖν κινεῖται, ὁ δὲ μεμηνὼς δισσὰς ὁρᾷ τὰς Θήβας καὶ δισσὸν φαντάζεται τὸν ἥλιον, ἐπὶ πάντων δὲ τούτων τὸ μὲν ὅτι τόδε τι πάσχουσιν, οἷον ὠχραίνονται ἢ ἐρυθαίνονται ἢ δυάζονται, ἀληθές, τὸ δὲ ὅτι ὠχρόν ἐστι τὸ κινοῦν αὐτοὺς ἢ ἐνερευθὲς ἢ διπλοῦν ψεῦδος εἶναι νενόμισται, οὕτω καὶ ἡμᾶς εὐλογώτατόν ἐστι πλέον τῶν οἰκείων παθῶν μηδὲν λαμβάνειν δύνασθαι.
[573] [573] *Cfr.* ELIZABETH CORNELIA EVANS, *Physiognomics in the ancient world*. Transactions of the American Philosophical Society, 1969.

encuentre[574]. El ejemplo más conocido para este caso lo encontramos en el *Contra Colotes* de Plutarco, cuando confronta la epistemología epicúrea con la cirenaica: dependiendo del punto (en el espacio) de referencia en el que se encuentre el sujeto, su *páthos-sensación* –redondo/angular; recto/torcido– producido por una torre en la distancia o un remo a medio sumergir es modificado[575].

Las descripciones de la información y modificaciones conservadas acerca de los *pathḗ* en los testimonios sobre la epistemología de la escuela de Cirene coinciden con argumentaciones pirrónicas. Concretamente, son un reflejo de los tropos primero[576] y segundo[577], en el caso del polo intrínseco, y quinto[578], en el caso del polo contextual. En última instancia, los tropos escépticos no son sino herramientas argumentativas para mostrar que al sujeto humano todo se le da en relación:

> *En ese contexto se encuadra la colección del catálogo de los diez tropos de Enesidemo, según Sexto nos lo transmite. Los tropos son, antes que nada, un catálogo de maneras de argumentar en función de los modos de darse de las cosas, pero implícitamente podrían considerarse también una clasificación de esos modos en que las cosas se dan a nuestro conocimiento.*[579]

Si bien, a diferencia del escepticismo pirrónico, los cirenaicos no desarrollan un catálogo exhaustivo de todas las relaciones en las que se nos puede dar el conocimiento. Pero es que la escuela de Cirene podría considerar que no es necesario desarrollarlo. Al sostener que lo único que el sujeto humano es capaz de aprehender son sus propios *pathḗ* –en tanto que aparecen de una manera evidente–, estos filósofos se limitan a defender que las afecciones otorgan un conocimiento relativo (*tò prós ti*) y no permiten un acceso para conocer las cosas en sí mismas (*kath' autó*):

> *Por eso la opinión (dóxa), si se limita a los pathḗ, aparece libre de error, pero cuando va más allá y se emplea para juzgar y posicionarse sobre lo externo, en múltiples ocasiones se altera a sí misma y se opone a otras que toman de las mismas cosas pathḗ contrarios e impresiones diferentes.*[580]

---

574 SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 118.
575 PLUTARCO, *Adv. Col.*, 1121a-e. Para ver el análisis del caso, *supra*, "Cirenaicos y Epicúreos: Epistemología", pp. 121-133.
576 SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 40-79.
577 SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 79-90.
578 SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 118-123.
579 IGNACIO PAJÓN LEYRA, *Los supuestos fundamentales del escepticismo griego*. Escolar y Mayo, 2013, p. 172.
580 PLUTARCO, *Adv. Col.*, 1120f. Traducción propia de:
ὅθεν ἐμμένουσα τοῖς πάθεσιν ἡ δόξα διατηρεῖ τὸ ἀναμάρτητον, ἐκβαίνουσα δὲ καὶ πολυπραγμονοῦσα τῷ κρίνειν καὶ ἀποφαίνεσθαι περὶ τῶν ἐκτὸς αὑτήν τε πολλάκις ταράσσει καὶ μάχεται πρὸς ἑτέρους ἀπὸ τῶν αὐτῶν ἐναντία πάθη καὶ διαφόρους φαντασίας λαμβάνοντας.

La utilización del término "*dóxa*" (opinión) no es fruto de la casualidad. El *páthos* es lo único que se puede conocer de acuerdo con el sistema filosófico cirenaico, pero el conocimiento que se obtiene del mismo, como hemos visto, posee unas características muy peculiares. Al no transmitir información evidente acerca de los objetos que producen los *pathḗ*, el conocimiento obtenido de los mismos no puede ser *epistḗmē*. Esto es: no se trata de un saber científico, no es una opinión verdadera acerca del ser de las cosas fundada en razones[581]. El conocimiento obtenido del *páthos* se limita al ámbito de la opinión, la cual quedará libre de error –que no es lo mismo que ser necesariamente verdadera en un sentido ontológico– si su referencia última se mantiene dentro de la afección padecida por el sujeto que la emite. De esta forma, el *páthos* opera, más bien, como un criterio límite del conocimiento humano.

Esta idea del *páthos* como límite del conocimiento viene reforzada por la crítica de Aristocles de Mesina en la transmisión de Eusebio de Cesarea. Reproduzcamos, primero, el texto:

> *Para que esto tenga lugar tiene que haber necesariamente tres elementos: el propio* páthos*, lo que lo produce y lo que lo padece. Por tanto, el que padece el* páthos *también percibe qué es lo que lo produce y quién lo padece. De lo contrario no sabría, por ejemplo, si es él quien está siendo calentado o si es su vecino, si está siendo calentado este año o el pasado y si es en Atenas o en Egipto, si está vivo o está muerto o si él es un hombre o una piedra. Y bien sabrá qué le provoca ese* páthos *como sabe reconocer los caminos, las ciudades y la comida. Así como los artesanos conocen sus herramientas y los médicos y los marineros pronostican lo que sucederá y los perros siguen el rastro de los animales. Además, el que padece (es afectado por) algo, al padecerlo lo padece como algo externo o interno. ¿Cómo, si no, podría decir que esto es placer, esto dolor o que padece algo saboreándolo con la lengua o viéndolo con los ojos u oyéndolo con los oídos?*[582]

La crítica de Aristocles hacia la epistemología cirenaica está orientada desde la perspectiva aristotélica. El *páthos* puede ser entendido como un cambio que recae sobre un objeto material. Lo cual lo encuadra dentro del género estudiado por la ciencia física

---

[581] Esta no es sino la definición que Tomás Calvo Martínez ofrece de *epistḗmē* en: TOMÁS CALVO MARTÍNEZ, *De los sofistas a Platón: Política y* pensamiento. Editorial Cincel, 1995, p. 143.

[582] ARISTOCLES DE MESINA, *apud.*, EUSEBIO DE CESAREA, *Prep. Evan.*, XII, 544a-b. Traducción propia de: Ἀλλὰ μὴν ἀνάγκη γε τρία ταῦτα συνυφίστασθαι, τό τε πάθος αὐτὸ καὶ τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον. Ὁ τοίνυν ἀντιλαμβανόμενος τοῦ πάθους πάντως αἰσθάνοιτ΄ ἂν καὶ τοῦ πάσχοντος. Οὐ γὰρ δὴ διότι μέν, εἰ τύχοι, θερμαίνεται γνωριεῖ, πότερον δ΄ αὐτὸς ἢ ὁ γείτων, ἀγνοήσει· καὶ νῦν ἢ πέρυσι καὶ Ἀθήνησιν ἢ ἐν Αἰγύπτῳ καὶ ζῶν ἢ τεθνεώς, ἔτι δὲ ἄνθρωπος ὢν ἢ λίθος. Οὐκοῦν εἴσεται καὶ ὑφ΄ ὅτου πάσχοι· καὶ γὰρ ἀλλήλους γνωρίζουσι καὶ ὁδοὺς καὶ πόλεις καὶ τὴν τροφήν· οἵ τ΄ αὖ τεχνῖται τὰ ἐργαλεῖα τὰ αὑτῶν οἴδασι καὶ οἱ ἰατροὶ καὶ ναυτικοὶ σημειοῦνται τὰ μέλλοντα καὶ τῶν θηρίων οἱ κύνες εὑρίσκουσι τοὺς στίβους. Ἔτι γε μὴν ὁ πάσχων τι πάσχων πάντως ἢ ὡς οἰκείου τινὸς ἢ ὡς ἀλλοτρίου πάθους ἀντιλαμβάνεται. Πόθεν οὖν ἔξει λέγειν ὅτι τοῦτο μέν ἐστιν ἡδονή, τοῦτο δὲ πόνος, ἢ ὅτι γευόμενος ἢ ὁρῶν ἢ ἀκούων πάσχοι τι, καὶ τῇ μὲν γλώσσῃ γευόμενος, τοῖς δ΄ ὄμμασιν ὁρῶν, τοῖς δ΄ ὠσὶν ἀκούων;

en la filosofía peripatética[583]. Así, Aristocles sigue la física del Estagirita, de acuerdo con la cual no se conoce realmente si antes no se especifica en cada situación el «por qué». Por ello, el de Mesina recurre a la teoría de las cuatro causas aristotélicas, concebidas como un intento de diferenciar y clasificar los múltiples tipos de factores explicativos de las cosas y sus procesos[584]:

> *Hechas estas distinciones, tenemos que examinar las causas, cuáles y cuántas son. Puesto que el objetivo de esta investigación es el conocer y no creemos conocer algo si antes no hemos establecido en cada caso el «por qué» (lo cual significa captar la causa primera).*[585]

La primera causa a la que se hace referencia en el fragmento citado no aparece de una manera explícita. Se trata de la causa final encarnada en la aprehensión del *páthos* por parte del sujeto. Es decir, el padecimiento efectivo y consciente de la afección. Lo cual no es sino lo único que los filósofos cirenaicos consideran que el sujeto humano puede conocer de una manera evidente. Aquello que expresan, por ejemplo, mediante el enunciado "yo estoy siendo endulzado" al ingerir miel. Aristóteles define esta causa como "*tò hoú héneka*" –traducible por "aquello para lo que [algo] es"–[586]. Con la causa final se indica que las cosas también pueden explicarse si entendemos el fin para el que han sido hechas o existen, "el fin al que tienden la generación y el movimiento"[587]. El fin de un *páthos* no es otro que el de afectar a un sujeto para que lo padezca y aprehenda.

En segundo lugar, Aristocles establece una referencia a la causa formal, la cual es definida por Aristóteles como "*tò eĩdos kaì tò parádeigma, toũto d' estìn ho lógos ho toũ tí ẽn eĩnai*" –"la forma o paradigma, esto es la razón de que algo sea lo que es–[588]. Siguiendo al de Mesina, sería el propio *páthos* (en nuestro ejemplo, el *páthos* dulce) lo que otorga la forma en cómo el sujeto es afectado (dulcemente). La forma es aquello que posibilita realizar verdaderas distinciones, puesto que la configuración y disposición específicas de una cosa es lo que permite distinguirla de otras[589]. En el caso de la

---

583 TOMÁS CALVO MARTÍNEZ, *Aristóteles y el aristotelismo*, Akal, Madrid, 1996, p. 21.
584 "Cada una de ellas señala un factor adherible como respuesta a la pregunta «¿por qué» y el conjunto de todas ellas agota las posibilidades de responder pertinentemente a tal pregunta". TOMÁS CALVO MARTÍNEZ, *Ibid.*, p. 24.
585 ARISTÓTELES, *Phys.*, II, 3, 194b16-20. En ARISTÓTELES, *Física*. Introducción, Traducción y notas de Guillermo R. de Echandía, Editorial Gredos, Madrid, 1998, p. 140.
586 "En otro sentido es el fin, aquello para lo que [algo] es, como el pasear respecto de la salud. Pues, ¿por qué paseamos? Contestamos: para estar sanos, y al decir esto creemos haber señalado la causa". ARISTÓTELES, *Phys.*, II, 3, 194b33-34. ἔτι ὡς τὸ τέλος· τοῦτο δ' ἐστὶν τὸ οὗ ἕνεκα, οἷον τοῦ περιπατεῖν ἡ ὑγίεια· διὰ τί γὰρ περιπατεῖ; φαμέν "ἵνα ὑγιαίνῃ", καὶ εἰπόντες οὕτως οἰόμεθα ἀποδεδωκέναι τὸ αἴτιον.
587 ARISTÓTELES, *Met.*, I, 3, 938a30. τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτ᾽ ἐστίν.
588 ARISTÓTELES, *Phys.*, II, 3, 194b26. τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα, τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ λόγος ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι.
589 ANA MARÍA C. MINECÁN, *Ibid.*, p. 43.

aprehensión de una afección, es la propia afección aquello que permite diferenciar entre ser calentado, enfriado, endulzado, amargado, etc.

Tercero, Aristocles señala la causa eficiente, definida por el fundador del Liceo como "*hóthen hē archè tẽs metabolẽs hē prṓtē*" –"el principio del que proviene el cambio"–[590]. Es aquello desde lo que se inicia el cambio o el movimiento[591]. Se trata del principio activo productor del movimiento, de ahí que se denomine, también, causa agente. Es una causa que procede de algo exterior –*tò ektós*– y afecta a la materia del cambio. Y, a su vez, es opuesta a la causa final, pues indica el principio del cambio y del movimiento. Obviamente, Aristocles está indicando esta causa de la aprehensión del *páthos* con la expresión "lo que lo produce" –*tò poioũn*–; en nuestro ejemplo del *páthos* dulce es la miel que ingiere el sujeto.

En último lugar, el de Mesina se refiere a la causa material de la aprehensión de una afección. En líneas generales, dicha causa es definida como *"tò ex hoũ gígnetaí ti enupárkhontos"* – "aquello desde de lo que algo es generado"[592]. Cualquier cambio que pueda ocurrir a un cuerpo –temperatura, coloración, sabor, etc.– recae sobre la constitución material de dicho cuerpo[593]. La materia (*hýlē*) es lo que permanece en el cambio, es el sujeto-sustrato (*hypokeímenon*) que adquiere una determinación a través de la forma. Siendo lo que contiene una potencialidad que puede ser actualizada. En este sentido, podríamos hablar de la materia como principio pasivo, ya que es aquello que recibe el cambio. Sin embargo, la *hýlē* es una reducción abstracta, todo lo realmente existente como objeto sensible lo hace en tanto que compuesto hilemórfico, compuesto de materia y forma. En la aprehensión de un *páthos*, la causa material no es otra que "lo que lo padece"– *tò páschon*. Es decir, el sujeto que, en nuestro ejemplo, es endulzado.

Así, siguiendo la filosofía peripatética, la completa aprehensión de un *páthos* implicaría un conocimiento de sus cuatro causas. No obstante, ahora desde la óptica cirenaica, se niega el conocimiento de la causa de la afección. Si bien, este rechazo cirenaico no parece englobar el total de las cuatro causas aristotélicas. En efecto, el sujeto, dentro del marco de la filosofía de la escuela de Cirene, que percibe la afección "conoce" la causa material –es él quien padece el *páthos*, de lo contrario no podría aprehenderlo[594]–, la causa formal –aprehende el contenido afectivo dulce, caliente, rojizo, placentero, etc.–

[590] ARISTÓTELES, *Phys.*, II, 3, 194b29. ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἡ πρώτη.
[591] ARISTÓTELES, *Met.*, I, 3, 984a25.
[592] ARISTÓTELES, *Phys.*, II, 3, 194b24. τὸ ἐξ οὗ γίγνεταί τι ἐνυπάρχοντος.
[593] ANA MARÍA C. MINECÁN, *Ibid.*, p. 42.
[594] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 195.

y la causa final –padece el endulzarse, calentarse, enrojecerse, satisfacerse, etc.–. Debemos señalar que, para los filósofos cirenaicos, estas tres causas peripatéticas del *páthos* no son concebidas como causas, sino como rasgos implícitos en la propia aprehensión de la afección por parte del sujeto. En última instancia, todos estos rasgos estarían incluidos en lo que el aristotélico denomina causa final de la afección: el sujeto padeciendo conscientemente el *páthos*. Lo cual es aprehendido por un sujeto si, y solo si, el *páthos* afecta a ese mismo sujeto y no a otro. Ya que, si el *páthos* es el de su vecino, no lo aprehendería[595].

En lo que se refiere al análisis de la causa eficiente –"lo que lo produce" (*tò poioũn*)– es el momento en el que podemos apreciar con mayor claridad el funcionamiento del *páthos* como límite del conocimiento en la doctrina fundada por Aristipo. Este tipo de causa es el que nosotros concebimos como tal, algo que produce un efecto. Y a ésta es a la que el filósofo cirenaico se refiere cuando señala que no se conoce la causa de la afección: no se conoce el agente externo *–tò éktos–* que produce el *páthos*. Lo cual engrana el funcionamiento de los *pathḗ* como criterio límite:

Por un lado, el filósofo cirenaico acepta que hay algo externo que produce el *páthos*. Las constantes alusiones a un agente externo productor de la afección a lo largo de la doxografía conservada son evidencia de ello[596]. En la otra cara de la moneda, lo que no se acepta es que se pueda conocer cómo es ese algo que está produciendo el *páthos*, ni conocemos la configuración ontológica de los objetos que nos afectan, ni contamos con la capacidad para llegar a conocerlos de una manera infalible.

Como ya hemos indicado, según esta corriente filosófica, las distintas constituciones de distintos sujetos pueden provocar que, ante lo que aparenta ser una misma cosa, cada sujeto reciba y padezca afecciones diferentes. Un ejemplo típico, que hemos empleado más arriba, es la ingesta de miel. El sujeto que posee lo que se concibe como una constitución normativamente saludable percibe que la miel es dulce; el sujeto cuya constitución sufre de ictericia percibe que la miel es amarga. De ello, los cirenaicos concluyen que no es posible deducir que la propiedad de la miel sea el ser dulce o el ser amarga. Dicho de otra forma, la disparidad entre los *pathḗ* impide al sujeto sano emitir con certeza el juicio "estoy siendo endulzado por la miel porque la miel es dulce", del

[595] *Supra*, "El Desconocimiento del Otro", pp. 92-102.
[596] SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 215: tà ektòs hypokeímena, "los sutratos externos"; *Adv. Math.*, 194: tò ektòs kaì tou páthous poietikon, "lo externo y productor de la afección", 197: tò éxothen prospiptou, "lo que me acaece desde fuera"; P. Berol. 9782, LXV, 31-32: tà éxothen, "lo de fuera"; PLUTARCO, *Adv. Col.*, 1120e: tà ektós, "lo exterior"; etc.

mismo modo en el que está impidiendo al sujeto que sufre de ictericia emitir certeramente el juicio "estoy siendo amargado por la miel porque la miel es amarga". En un sentido de pleno rigor, el filósofo cirenaico de constitución sana se limitaría a emitir el juicio "yo estoy siendo endulzado". En caso de querer realizar una alusión al objeto externo que parece estar provocando su afección, evitaría cualquier tipo de referencia al dulzor como una propiedad de dicho objeto: "yo estoy siendo endulzado por lo que en común llamamos «miel»". Juicio en el que, para ser explicado con mayor precisión, pese a ser conscientes del anacronismo que supone, podríamos sustituir la locución "lo que en común llamamos 'miel'" por "a lo que conductualmente me he acostumbrado a llamar «miel»"[597].

De esta manera, la filosofía cirenaica acepta que existe una causa eficiente del *páthos* –en tanto que algo externo que lo produce–, y es a lo único que enmarca como causa del mismo. Las causas material, formal y final del padecimiento de un *páthos* no son concebidas como causas, sino aspectos de la aprehensión de la afección. Ahora bien, que se acepte que existe algo externo que produce el *páthos* no implica que pueda ser aprehendido. Además, los *pathḗ* solo son aprehendidos por el sujeto que los padece. Son privados en sentido estricto, y no existe vía (o criterio) para saber si las afecciones experimentadas por dos sujetos distintos ante un mismo objeto son idénticas, incluso, aunque ambos se refieran a ellas empleando los mismos términos[598].

De todo ello resulta la imposibilidad de establecer una concatenación que nos permita pasar de la aprehensión subjetiva del *páthos* a la aprehensión del objeto externo que lo produce. No contamos con medios para asegurar la certeza de dicho procedimiento, ya que el criterio infalible con el que contamos es evidente solo respecto a su contenido experimentado que es privado.

Tras referirse a las causas, Aristocles dirige su crítica desde el ángulo de las categorías. La discusión acerca de si la clasificación de las categorías se refiere al lenguaje o si se refiere, también, a los distintos aspectos de la realidad no está cerrada. Si bien, puesto que esta no es la cuestión central de este texto, simplemente señalamos que seguimos la interpretación de Tomás Calvo: "Son pues categorías del exhibir la realidad (lenguaje) y lo son también de la realidad exhibida"[599]. Aristóteles enumera un total de

[597] *Supra*, "La Expresión Lingüística de la Afección", pp. 65-76.
[598] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 194-195.
[599] TOMÁS CALVO MARTÍNEZ, *Aristóteles y el aristotelismo*, Akal, Madrid, 1996, p. 16.

diez categorías: sustancia, cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, posición, estado, acción y padecimiento[600].

Desde la óptica peripatética del de Mesina, la filosofía cirenaica, al sostener que solo aprehendemos nuestro *páthos*, por tanto, se limitaría a emplear exclusivamente una de las categorías. Concretamente, la última, la de padecer (*páschein*). Por ello, Aristocles reprocha a los cirenaicos que no podrían realizar afirmaciones debido a su desconocimiento de las categorías restantes dando los siguientes ejemplos: "si es él quien está siendo calentado o si es su vecino" –sustancia primera–; "este año o el pasado" –cuándo, tiempo–; "si es en Atenas o en Egipto" –dónde, lugar–; "si está vivo o está muerto" –estado–; y, "si él es un hombre o una piedra" –sustancia segunda. La verdad y la falsedad descansan sobre la adecuación de la afirmación a la realidad acerca de la que se afirma, por lo que el cirenaico, desde esta perspectiva, no puede hablar ni con verdad ni con falsedad. Al solo aceptar la aprehensión de una de las categorías, Aristocles está indicando que estos filósofos no pueden decir "algo sobre algo", no pueden producir un discurso apofántico. Lo cual convierte a este fragmento en una específica formulación de la crítica de la afasia hacia a la escuela de Cirene.

Sin embargo, los cirenaicos podrían objetar a Aristocles el no tener en cuenta uno de sus postulados fundamentales para la aprehensión infalible del *páthos*, ya que esta no se da con independencia del sujeto. De acuerdo con el sistema filosófico cirenaico, un *páthos* solo puede ser aprehendido por el sujeto que lo está experimentando. Así, cuando el peripatético indica que el cirenaico no sabría si está siendo calentado él o su vecino, omite la privacidad de la experimentación de las afecciones. El *páthos* de ser calentado

[600] "Cada cosa dicha sin combinar significa o sustancia, o cantidad, o cualidad, o relación, o dónde, o cuándo, o posición, o tener (estado), o hacer (acción), o padecer (ser afectado). Rápidamente, de sustancia son ejemplo 'hombre', 'caballo'. De cantidad: 'de dos codos', 'de tres codos'. De cualidad: 'blanco', 'gramático'. De relación: 'el doble que', 'mitad', 'mayor'. De dónde: 'en el Liceo', 'en el ágora'. De cuándo: 'ayer', 'el año pasado'. De posición: 'estar sentado', 'estar tumbado'. De tener (estado): 'está calzado', 'está armado'. De hacer (acción): 'cortar', 'quemar'. De padecer: 'ser cortado', 'ser quemado'. Por sí mismas, ninguna de estas expresiones simples dice una afirmación, pero combinándolas entre sí se dice la afirmación". Aristóteles, *Cat.* 4, 1b25 y ss. Traducción propia de:
Τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων ἕκαστον ἤτοι οὐσίαν σημαίνει ἢ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ πρός τι ἢ ποὺ ἢ ποτὲ ἢ κεῖσθαι ἢ ἔχειν ἢ ποιεῖν ἢ πάσχειν. ἔστι δὲ οὐσία μὲν ὡς τύπῳ εἰπεῖν οἷον ἄνθρωπος, ἵππος· ποσὸν δὲ οἷον δίπηχυ, τρίπηχυ· ποιὸν δὲ οἷον λευκόν, γραμματικόν· πρός τι δὲ οἷον διπλάσιον, ἥμισυ, μεῖζον· ποὺ δὲ οἷον ἐν Λυκείῳ, ἐν ἀγορᾷ· ποτὲ δὲ οἷον χθές, πέρυσιν· κεῖσθαι δὲ οἷον ἀνάκειται, κάθηται· ἔχειν δὲ οἷον ὑποδέδεται, ὥπλισται· ποιεῖν δὲ οἷον τέμνειν, καίειν· πάσχειν δὲ οἷον τέμνεσθαι, καίεσθαι. ἕκαστον δὲ τῶν εἰρημένων αὐτὸ μὲν καθ' αὑτὸ ἐν οὐδεμιᾷ καταφάσει λέγεται, τῇ δὲ πρὸς ἄλληλα τούτων συμπλοκῇ κατάφασις γίγνεται· ἅπασα γὰρ δοκεῖ κατάφασις ἤτοι ἀληθὴς ἢ ψευδὴς εἶναι, τῶν δὲ κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων οὐδὲν οὔτε ἀληθὲς οὔτε ψεῦδός ἐστιν.

es aprehendido exclusivamente por ese sujeto consciente que está siendo calentado y no por su vecino. De esta forma, el discurso apofántico certero no queda anulado en su totalidad dentro del marco cirenaico, sino limitado. El sujeto al ser calentado puede afirmar "yo estoy siendo calentado". Pero, otro sujeto –su vecino– no tiene la evidencia para afirmar con total certeza que "él (el primer sujeto) está siendo calentado". En consecuencia, en el pensamiento cirenaico –empleando la terminología aristotélica–, no contamos con los medios para asegurarnos de la veracidad del discurso apofántico fuera de la predicación en primera persona del padecimiento de la afección.

Después de aludir a las cinco categorías anteriores, Aristocles reintroduce la cuestión acerca de la causa eficiente-agente. Señala que dicha causa debe ser conocida por el sujeto que padece la afección de la misma forma en la que es capaz de reconocer caminos, ciudades y alimentos. El peripatético insiste en esta idea refiriéndose a cuatro ejemplos: los artesanos, los médicos, los marineros y los perros. Y, en último lugar, apunta que la afección debe poder ser identificada como un padecimiento interno o externo y, así, distinguir entre placer, dolor o intermedio –ver por los ojos, oír por los oídos y saborear por la lengua.

Aquí señalamos primero, alterando el orden de exposición del texto, unas notas sobre la observación acerca del padecimiento como interno o externo. A primera vista, esta no parece atender tanto al origen de las afecciones como al modo en el que son experimentadas. En el material conservado acerca del pensamiento cirenaico no se explica cómo distinguen estos modos de experimentarse la afección de manera específica. Si bien, se distingue entre afecciones mentales y corporales, concretamente se diferencia entre placeres y dolores mentales frente a placeres y dolores corporales[601]. Esta separación se sustenta sobre la base del origen de dichas afecciones: mental (interno) o corporal (externo). Lo cual, desde la perspectiva cirenaica, termina vinculando nuevamente la observación de Aristocles con el tema de la causa eficiente. Las alusiones del peripatético a afecciones intermedias mediante ejemplos vinculados a los órganos de los sentidos –ojos, lengua y oídos– las encajan como afecciones corporales de origen externo. No obstante, los testimonios conservados del pensamiento cirenaico no muestran distinción alguna entre afecciones intermedias corporales y mentales. En este apartado nos limitamos a señalar que los cirenaicos parecen distinguir entre afecciones corporales y

[601] DL, II, 89.

mentales en tanto que pueden identificar[602] si la causa es externa o interna a ellos. La diferenciación entre estas dos formas de afección la desarrollamos con detenimiento más abajo al analizar el hedonismo cirenaico, puesto que los testimonios pertinentes conciernen a la separación entre placeres (principalmente) y dolores corporales y mentales.[603]

Por otro lado, los casos listados por Aristocles en relación con la causa eficiente resultan cuestionables. El artesano conoce el medio eficiente –sus herramientas– a través del que su acción crea productos. El marinero, por ejemplo, corrige el rumbo de su nave ante determinado cambio de viento para evitar una tormenta. El médico debe conocer la causa de la enfermedad para entender su evolución y poder tratarla. Por último, los perros siguen el rastro de otros animales para encontrarlos. Si bien, aunque sí puede haber cierta noción causa-efecto en los tres primeros ejemplos del de Mesina, ninguno de ellos conoce estas cosas desde el mapa conceptual aristotélico de una manera necesaria. El artesano sabe cómo usar el martillo y el cincel para dar una determinada forma a un bloque de mármol. En un sentido estricto, el marinero no pronostica lo que va a suceder, sino que se guía por su experiencia acumulada, por ejemplo, ante los cambios de viento para trazar su rumbo. Así pues, aquí no es tanto una cuestión de conocimiento teórico como de hacer, de una guía para la acción. La manifestación más clara de lo anterior es el perro, un animal sin *lógos*, que no puede acceder al conocimiento teórico e incapaz de concebir una noción de causa.

Veamos ahora la alusión al médico por parte de Aristocles. Referirse a esta figura como conocedor de causas para pronosticar lo que sucederá enmarca a este médico en una escuela concreta, la hipocrática:

> *When summoned to undertake a case the Hippocratic doctor was less concerned to provide his patient with an explanation of the cause of his complaint than to provide a 'prognosis' which covered the past and present as well as the future of his disease. This prognosis was based upon a very thorough examination of the patient. […] At a time when there were no universally recognized professional medical qualifications and success as a doctor was dependent upon reputation acquired in practice, Hippocratic prognosis, with its primary emphasis upon foreknowledge, upon predicting the future course of a disease, also performed an important social function in that the successful description of the patient's past medical history together with a prediction of the future course of the disease by the (usually) itinerant doctor would impress that patient and do much to win*

[602] Insistimos, no existe ninguna fuente que indique cómo lo hacen. Tal vez estos filósofos consideren que esto es otro rasgo implícito en la aprehensión del *páthos*.
[603] *Infra*, "El Hedonismo de los Primero Cirenaicos", pp. 175-199.

> *his confidence and acceptance of future treatment. […] Prognosis, therefore, was necessary to pick out the crucial signs and predict the critical periods of the disease so that appropriate action could be taken to restore the balance of health.*[604]

La medicina hipocrática realiza un estudio etiológico para diagnosticar y tratar las enfermedades. Sin embargo, en este periodo no existe una única escuela médica y, por tanto, tampoco una sola aproximación y un solo método en medicina[605]. En este sentido, resulta interesante referirnos a la medicina empírica. Herófilo de Calcedonia entiende sus diagnósticos como una reconstrucción heurística del mundo físico que no refleja necesariamente las relaciones causales reales. El médico empírico no busca conocer la cadena causal que produce la enfermedad, no pretende alcanzar una explicación etiológica de su *phýsis*. Más bien, está interesado en mejorar la capacidad curativa de sus métodos a través de la observación.[606] De esta forma, no persigue fines teóricos, sino fines puramente prácticos.

A diferencia de la medicina hipocrática, la escuela empírica observa situaciones específicas para elaborar un catálogo de casos individuales, y no de casos generales de carácter especulativo explicados desde una aproximación causal. Esto se debe a que consideran lo primero más útil para alcanzar la curación, ya que cada paciente es un caso individual y específico. Además, el médico empírico se cuestiona la posibilidad del conocimiento certero de la causa –sin, por ello, dejar de considerar que hay una– de la enfermedad. El conjunto de lo anterior hace que la escuela empírica abandone el estudio etiológico, pues, primero, resulta carente de certeza y, principalmente, es menos eficaz que atender a los casos particulares para tratar cada situación particular. Es decir, no solo se abandona el conocimiento de causas porque las explicaciones que se desprenden de ello estén vacías de certeza, sino porque, además de ser inciertas, no son útiles para la

---

[604] JAMES LONGRIGG, *Greek Medicine. From the Heroic to the Hellenistic Age. A Source Book.* Ducksworth, 1998, pp. 143-144 (Corrijo errata): "Cuando era convocado para ocuparse de un caso, el médico hipocrático se preocupaba menos de dar a su paciente una explicación de la causa de su dolencia que de proporcionarle un «pronóstico» que abarcara el pasado y el presente, así como el futuro de su enfermedad. Este pronóstico estaba basado en un examen muy detenido del paciente. […] En un momento en el que no existían cualificaciones médicas profesionales universalmente reconocidas y el éxito como médico dependía de la reputación adquirida en la práctica, el pronóstico hipocrático, con su énfasis principal en la presciencia, al predecir el curso futuro de una enfermedad, también cumplía una función social importante en el sentido de que la descripción exitosa del historial médico del paciente junto con una predicción del curso futuro de la enfermedad por parte del médico (generalmente) itinerante impresionaría a ese paciente y sería clave para ganar su confianza y aceptación del futuro tratamiento. […] El pronóstico, por lo tanto, era necesario para identificar los signos cruciales y predecir los períodos críticos de la enfermedad para que pudieran tomarse las medidas adecuadas para restablecer el equilibrio de la salud". Traducción propia.

[605] *Idem.*, pp. 143 y ss.

[606] IGNACIO PAJÓN LEYRA, *Ibid.*, p. 142.

práctica de la curación. Por ello, el médico empírico emplea un método que ha sido eficaz para tratar una enfermedad en un caso específico anterior, esperando obtener (o no) el mismo resultado si se dan circunstancias similares en el caso a tratar.

Esto presenta similitudes con los postulados epistemológicos y la actividad práctica de la escuela de Cirene. Recordemos que, de acuerdo con estos filósofos, solo conocemos con certeza nuestras afecciones. A la par, aceptan que existe una causalidad de los *pathḗ*: el *páthos* es producido por algo, pero se niega que ese agente que lo produce se conozca. No se conoce cómo es esa causa de la afección. Es decir, no se conocen las propiedades de aquello que está provocando la afección de una manera cierta. Esto se debe a que, por ejemplo, bajo determinadas circunstancias un sujeto saborea la miel como dulce y en otras como amarga. De esta forma, no encuentran la certeza necesaria para aceptar la constancia efectual –una misma causa no puede producir efectos distintos. Además, aunque dos sujetos se refieran a sus afecciones particulares ante un mismo objeto empleando la misma palabra, no cuentan con los medios para comparar y discernir si sus afecciones son idénticas entre sí, puesto que son privadas. Así, según los cirenaicos, es imposible deducir las propiedades de lo que produce un *páthos* con criterio.

El *páthos* fracasa como criterio de conocimiento (teórico), pues es estrictamente privado –anulando la posibilidad de intersubjetividad– y no ofrece información evidente acerca del ser de las cosas –imposibilitando toda objetividad. Por ello, insistimos en su uso, dentro del marco de la escuela de Cirene, como un criterio que marca el límite del conocimiento humano, que no permite alcanzar la ansiada *epistḗmē*. De aquí que el pensamiento cirenaico sea un nihilismo epistemológico próximo al escepticismo griego[607]. Como consecuencia, la filosofía cirenaica, en principio, es susceptible de caer en un bucle de afasia y apraxia. Ya hemos analizado la evasión de la afasia de estos filósofos, que recurren al uso de expresiones tecnificadas cuya referencia es la afección padecida por el sujeto. No obstante, el importante obstáculo de la apraxia no lo hemos tratado todavía, pese a que sea una crítica latente tanto en el texto de Plutarco[608] como en el de Aristocles[609] que nos han llevado a este punto. Y es que, ¿qué modelo de filosofía práctica se desprende de una teoría del conocimiento como esta?

[607] *Supra*, "Cirenaicos y Escepticismo Antiguo: *Phýsis*, Conocimiento y Criterio", pp. 134-152.
[608] PLUTARCO, *Adv. Col.*, 1120d y ss.
[609] ARISTOCLES DE MESINA, *apud.*, EUSEBIO DE CESAREA, *Prep. Evan.*, XII, 544a-b.

La combinación de la imposibilidad del recurso a la realidad –*phýsis*– y el no postular un criterio de conocimiento intersubjetivo, provoca que todo argumento elaborado por el filósofo cirenaico parezca vacío. Entonces, ¿cómo discernir qué acciones están justificadas y cuáles no? Pues bien, el hecho de desmarcar la naturaleza como referencia última de la elaboración filosófica cirenaica conlleva, a su vez, que no es necesario ir más allá de la apariencia, convirtiendo el propio *páthos* en el punto de partida eficaz.

El *páthos*, que no funciona como criterio intersubjetivo de conocimiento, triunfa como criterio práctico para el sujeto que lo padece. La relación entre apariencia y realidad es fundamental para el desarrollo de cualquier sistema filosófico. A ella quedan vinculados los desarrollos epistemológicos y ontológicos. En el caso de la escuela de Cirene, dicha relación es concebida de tal manera que deja abierta la posibilidad de que lo que aparece para un sujeto no se corresponda con el ser de lo real, pues este es incognoscible. La apariencia y la realidad pueden no estar en consonancia, la disparidad afectiva de distintos sujetos apunta en esta dirección. Aunque alguna afección puede que no distorsione la realidad, no contamos con un criterio para discernirlo.

Así pues, lo único que nos queda es el *páthos*, una apariencia que no transmite evidencia alguna sobre lo aparentado, pero que tiene una consistencia tal que lo habilita como cierta forma de criterio. Por un lado, el *páthos* marca el límite de la aprehensión humana: el aparecer del mundo para un sujeto. Pero, como ya hemos indicado, dicho aparecer no se identifica necesariamente con el ser de las cosas. La *phýsis* es inaprehensible, lo cual no significa que sea ontológicamente indeterminada, sino que el sujeto humano no cuenta con las capacidades para aprehenderla. En este sentido, según los cirenaicos, no somos capaces de alcanzar un conocimiento objetivo, y debemos limitarnos a expresar el aparecer subjetivo si queremos quedar libres de error. Por otro lado, el cirenaico presta especial atención a una de las características del padecimiento del *páthos*, que no es otra que el hecho de que se nos impone. No experimentamos una afección placentera, dolorosa o intermedia porque queramos, y, además, nuestra volición no es capaz de modificar esa forma de experimentación. Es el aparecer de la afección, su propio padecimiento, lo único que estos filósofos encuentran poseedor de una imposición evidente e infalible. Esta imposición del *páthos* es lo que le permite operar como criterio práctico. El hecho de que la afección contenga estas características permite a un sujeto

desarrollar su actividad vital: simplemente atendiendo a los *pathḗ* particulares que experimenta, sin importar su correspondencia con la realidad exterior. El filósofo cirenaico comerá ante la afección del hambre, del mismo modo en que la sed le dirige a la bebida. De forma similar en la que el médico empírico observa los casos individuales para efectuar su práctica curativa, el filósofo cirenaico atiende a las afecciones del momento para dirigir su acción. La guía para su desenvoltura no se encuentra en cómo son las cosas, sino en los *pathḗ* experimentados:

> *Lo que dicen estos hombres sobre los fines parece ser análogo a lo que dicen sobre los criterios, pues los* pathḗ *se extienden hasta los fines. Algunos* pathḗ *son placenteros, otros son dolorosos y otros son intermedios. Dicen que los dolorosos son males, y su fin es el dolor. Los placenteros son bienes cuyo fin es el placer infalible. Y los intermedios no son ni buenos ni malos, y su fin no es ni bueno ni malo, es decir, un* páthos *entre el placer y el dolor. Entonces, de todas las cosas que existen, los* pathḗ *son criterios y fines, y vivimos, dicen, siguiéndolos, prestando atención a la evidencia y a la satisfacción, a la evidencia respecto de los otros* pathḗ *y a la satisfacción respecto de los placeres.*[610]

El pasaje muestra en dos ocasiones que Sexto entiende la práctica cirenaica como algo que se desprende de las elaboraciones epistemológicas de la escuela.[611] Lo único que consideran aprehensible es aquello que puede funcionar como criterio práctico. Esto provoca que, en la praxis, el filósofo cirenaico asuma las propiedades epistémicas del *páthos*. Dicho de otra forma, las características epistemológicas de las afecciones son traducidas análogamente a la práctica cirenaica:

a) El *páthos* opera como un criterio práctico privado para el sujeto que lo padece.[612]

---

[610] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 199-200. Traducción propia de:
Ἀνάλογα δέ εἶναι δοκεῖ τοῖς περὶ κριτηρίων λεγομένοις κατὰ τούτους τοὺς ἄνδρας καὶ τὰ περὶ τελῶν λεγόμενα. διήκει γὰρ τὰ πάθη καὶ ἐπὶ τὰ τέλη. τῶν γὰρ παθῶν τὰ μέν ἐστιν ἡδέα τὰ δὲ ἀλγεινὰ τὰ δὲ μεταξύ· καὶ τὰ μὲυ ἀλγειυὰ κακά φασιν εἶναι, ὧν τέλος ἀλγηών, τὰ δὲ ἡδέα ἀγαθά, ὧν τέλος ἐστὶν ἀδιάψευστου ἡδονή, τὰ δὲ μεταξὺ οὔτε ἀγαθὰ οὔτε κακά, ὧν τέλος τὸ οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακόν, ὅπερ πάθος ἐστὶ μεταξὺ ἡδονῆς καὶ ἀλγηδόνος. πάντων οὖν τῶν ὄντων τὰ πάθη κριτήριά ἐστι καὶ τέλη, ζῶμέν τε, φασίν, ἑπόμενοι τούτοις, ἐυαργείᾳ τε καὶ εὐδοκήσει προσέχοντες, ἐναργείᾳ μὲν κατὰ τὰ ἄλλα πάθη, εὐδοκήσει δὲ κατὰ τὴν ἡδονήν.

[611] Aquí coincidimos con la aproximación de Pedro Mesquita: "Both in the beginning and in the end of the text, Sextus makes perfectly clear that according to the way he understands Cyrenaic philosophy, ethics can be conceived of almost as a subsection of epistemology ('*pathe* extend all the way to the ends'), whose tenets follow the pattern established in it ('what these men say about the ends appears to be analogous to what they say about the criteria'), and that the principles that explain human action must be viewed as a special case of those that explain human knowledge ('*pathe* are [our] own criteria and the ends to all beings, and we live, they say, by submitting and paying attention to self-evidence and satisfaction—self-evidence in the case of the other *pathe*, and satisfaction in the case of pleasure')". ANTÓNIO PEDRO MESQUITA, "People in a Siege: On the Relationship between Ethics and Epistemology in Cyrenaic Philosophy". *Ancient Philosophy* 40, 2020, Mathesis Publications, pp. 322-323.

[612] *Otras personas, habiendo elegido los* pathḗ *alma como los fines y sin requerir de juicio adicional sustentado en otros criterios, otorgan a todo el mundo una autoridad incuestionable para encontrar el*

b) La prioridad como criterio es dada a los *pathḗ* que están siendo aprehendidos en el momento, ya que son *monóchronoi*.[613]
c) La imposición del *páthos* sobre el sujeto, a pesar de que no aporte información evidente acerca de la realidad, ofrece una guía de actuación: cómo es afectado el sujeto por el mundo.

El cirenaico presta atención a su experiencia y aprende de ella. Con la mente atenta a sus afecciones construye un catálogo de circunstancias particulares –por ejemplo, beber un vaso de agua, o un pinchazo con un alfiler– a las que asocia cierto contenido afectivo esperable –en la misma línea de ejemplo, el placer de beber, o el dolor del pinchazo. Dicha catalogación es empleada para guiarse en las circunstancias del presente, y, además, resulta eficaz en la mayoría de los casos. No obstante, el filósofo de la escuela de Aristipo, siempre debe ser consciente de que esta guía no es infalible. No puede esperar obtener siempre la misma afección de un objeto específico, puesto lo que aprehende son sus *pathḗ* y no las cosas. Así, las afecciones del presente han de ser el criterio prioritario para orientar la acción. Acción que, como veremos a continuación, en el caso cirenaico suele estar dirigida hacia la obtención de placeres.

placer en cualquier cosa que quieran y hacer cualquier cosa que contribuya a alcanzarlo. FILODEMO DE GADARA, *De Elec.*, III, 6-14. Traducción propia de:
τινὲς | δὲ τέ[λ]η τὰ πάθη τῆς ψυ|χῆς ἐχθέμενοι καὶ μὴ προσ|δεόμενα τῆς ἐπ᾽ ἄλλων κρίσε|ως, πᾶσιν ἐξουσίαν ἀνυπεύ|θυνον ἔδοσαν ἐφ᾽ ὅτῳ ποτὲ | βούλονται λέγειν χαίρειν καὶ | τὰ πρὸς τοῦτο συντείνοντα | _πράττειν.
[613] ATENEO, *Deipn.*, XII 544a-b; *supra*, "*Páthos*: Presentismo, Memoria y Percepción", pp. 38-46.

III. La Actitud Práctica y la Ética Cirenaica

1. El Hedonismo de los Primeros Cirenaicos:

La filosofía cirenaica es reconocida como uno de los primeros hedonismos filosóficos de la historia del pensamiento, si no el primero, haciendo que sea el rasgo con el que es comúnmente identificada dicha escuela. ¿Pero qué es exactamente el hedonismo? Empecemos con las dos definiciones que da la Real Academia Española del término, pues resultan bastante precisas:

- "Teoría que establece el placer como fin y fundamento de la vida".[614]
- "Actitud vital basada en la búsqueda de placer".[615]

La primera acepción parece presuponer una fundamentación racional para posicionar el placer como fin último de la vida humana, pero no implica de manera necesaria el ejercicio de la vida hedonista. En cambio, la segunda presupone la práctica del hedonismo, pero no necesariamente desde unos parámetros racionales. El hedonismo de la escuela de Cirene parece, a primera vista, encajar con ambas acepciones. Por un lado, las consideraciones epistemológicas cirenaicas convierten a la búsqueda del placer en una opción práctica completamente racional[616]. Por otro, el anecdotario conservado parece aportar evidencia suficiente para no dudar de la práctica cirenaica del hedonismo. Sin embargo, en este capítulo nos centramos en los primeros cirenaicos. Expresión que empleamos para referirnos, principalmente, a Aristipo el viejo, Areté de Cirene junto con Aristipo Metrodidacta, y, de manera secundaria debido a la escasa información

[614] https://dle.rae.es/hedonismo [Accedido por última vez en fecha 22/08/2022].
[615] *Idem.*
[616] António Pedro Mesquita insiste en esta idea: *"Now, in the light of this background, the pertinent question is: which ethical models rationally fit into this picture of our experiences and our entire worlds? […] There might be other options, but the one based on instantaneous gratification seems to be particularly well adjusted to this picture. As Plutarch suggestively put in the quotation I have set as my epigraph, the Cyrenaics 'withdrew as if in a siege from what is outside and locked themselves into their pathe'. Now, what better could people in a siege do than to indulge themselves with whatever pleased them, provided that they have the chance? To be more precise: what more rational attitude could someone trapped in the siege of her own ephemeral experiences adopt that to indulge herself with whichever pleasures these experiences allow her to enjoy? And what more rational attitude could one have than that to avoid in every way possible any pain and discomfort?"* ANTÓNIO PEDRO MESQUITA, "People in a Siege: On the Relationship between Ethics and Epistemology in Cyrenaic Philosophy". *Ancient Philosophy* 40 (2020), Mathesis Publications, pp. 320-321.

preservada, a Etíope de Ptolemais, Antípatro de Cirene, Parébates de Cirene y Epitímides de Cirene. Los casos de Aníceris, Teodoro y Hegesias serán analizados por separado más abajo[617].

Para comprender correctamente el hedonismo cirenaico debemos analizar las consideraciones de estos filósofos acerca del placer (*hēdonḗ*), y la figura de Aristipo el viejo funciona como buen punto de partida. Prácticamente la totalidad del material conservado acerca de Aristipo de Cirene coincide en mostrar sus tendencias hacia la consecución del placer, escapar del dolor y alcanzar cierta tranquilidad. De esta forma, Aristipo parece otorgar un valor positivo al placer y uno negativo a cualquier forma de dolor en el ámbito de sus elaboraciones éticas, y compagina su búsqueda del placer con la tranquilidad. La consecución del placer no debe turbar su mente, no debe causar estragos que deriven en dolor. Por ello, sostiene que no hay que apegarse o depender de ninguna fuente de placer. Además, debido a que solo conocemos nuestros propios *pathḗ* y no los objetos que los producen, nada nos asegura que lo que está produciendo placer ahora lo vaya a hacer en un futuro. Como consecuencia, Aristipo desarrolla una habilidad para adaptarse a cualquier circunstancia que se le presente:

> *Se dice que [Aristipo] era hábil para armonizarse al lugar, al tiempo y a la persona, y en toda circunstancia ejercía armoniosamente su papel. Por ello Dionisio le tenía en alta estima en comparación a otros, siempre favorecido por lo que aconteciera. Pues gozaba del placer de aquello que estaba presente, y no perseguía con esfuerzo el disfrute de lo que no estaba presente.*[618]

Ningún placer está por encima de la tranquilidad del individuo, o, mejor dicho, de su bienestar personal. Situar cualquier forma de placer por encima de ello no reporta ningún beneficio, sino lo contrario[619]. El ejemplo más evidente es cuando nuestra vida corre peligro. En este tipo de casos la satisfacción –y los medios para obtenerla– no supone ningún beneficio para nosotros[620]. Pero tampoco en los casos de turbaciones mentales el placer supone una solución de éstas[621]. En la historiografía de la filosofía existe la tendencia a identificar a distintos pensadores mediante frases, expresiones o

---

[617] *Infra,* "El Hedonismo Aniceriano", pp. 200-224; "El Hedonismo Pesimista de Hegesias", pp. 225-244; "La Moral de la Alegría de Teodoro el Ateo", pp. 245-269.

[618] DL, II, 66. Traducción propia de:
῏Ην δὲ ἱκανὸς ἁρμόσασθαι καὶ τόπῳ καὶ χρόνῳ καὶ προσώπῳ, καὶ πᾶσαν περίστασιν ἀπιοδίως ὑποκρίνασθαι: διὸ καὶ παρὰ Διονυσίῳ τῶν ἄλλων εὐδοκίμει μᾶλλον, ἀεὶ τὸ προσπεσὸν εὖ διατιθέμενος. ἀπέλαυε μὲν γὰρ ἡδονῆς τῶν παρόντων, οὐκ ἐθήρα δὲ πόνῳ τὴν ἀπόλαυσιν τῶν οὐ παρόντων.

[619] KURT LAMPE, *The Birth of Hedonism. The Cyrenaic Philosophers and Pleasure as a Way of* Life. Princeton University Press, 2015, p. 65.

[620] DL, II, 77.

[621] DL, II, 71.

sentencias que, de una forma u otra, caracterizan una parte importante de sus sistemas. El hombre-medida de Protágoras, el saber que no se sabe nada socrático y el *cogito* cartesiano son manifestaciones de ello. En el caso de Aristipo esta sería su "poseo, pero no soy poseído"[622]. El filósofo cirenaico es dueño de su placer, dueño de su dolor, dueño de sus acciones, dueño de sus posesiones, etc., pero, ante todo, es dueño de sí mismo. De no ser así, buena parte de las situaciones podrían conllevar una pérdida del control que desemboque, en última instancia, en una carencia de la libertad y de la independencia del individuo. Al no poder gobernarse a sí mismo –poseerse– el sujeto no puede controlar sus acciones –es poseído–, no puede dirigir su vida, quedando a merced de la suerte o aleatoriedad y, posiblemente, de otros.

En consecuencia, Aristipo no puede ser catalogado como hedonista si por "hedonista" entendemos a aquél que establece el placer como el bien supremo, o el único bien intrínseco, o el fin al que tienden todas las deliberaciones y acciones.[623] De ser así, nada quedaría por encima del placer. El bienestar personal y el "poseo, pero no soy poseído" resultan prioritarios, pues de ser puestos en peligro, la obtención del placer queda relegada a un segundo plano. Aristipo es hedonista en el sentido de que el placer ocupa un papel importante tanto en su forma de vida como en sus argumentaciones de carácter ético.[624]

Al mismo tiempo, en el material conservado encontramos en diversas ocasiones la formulación del placer como *télos* (fin)[625]. No obstante, hablar del *télos* en filosofía –especialmente en el sentido de fin último al que tiende toda deliberación y acción– se vuelve común en el momento en el que interviene la figura de Aristóteles, tiempo después de la muerte de Aristipo el viejo. Por lo que atribuir ese sentido de *télos* a la formulación del hedonismo aristipiano resulta problemático. Entonces, ¿cómo debemos entender la asociación del placer al *télos* en la filosofía de los primeros cirenaicos en general y la de Aristipo en particular? El siguiente pasaje es útil para aproximarse a dicha cuestión:

---

[622] DL, II, 75; CICERÓN, *Epístolas familiares*, IX, 26.2; ATENEO, *Deipn.*, XII, 544d; TEODORETO DE CIRO, *Curación de las enfermedades griegas*, XII, 5; ESTOBEO, *Florilegium*, III, 17.17.
[623] En este sentido coincidimos con Kurt Lampe, *ver* KURT LAMPE, *Ibid.*, p. 67.
[624] *Cf.* VOULA TSOUNA-MCKIRAHAN, "The Socratic Origins of the Cynics and the Cyrenaics". En PAUL A. VANDER WAERDT (ED.), *The Socratic Movement*, Ithaca: Cornell University Press, 1994. p. 380; *Cf.* KURT LAMPE, *Ibid.*, pp. 65-67.
[625] DL, II, 88; SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 215 y *Adv. Math*, VII, 199-200; ARISTOCLES DE MESINA, *apud.* EUSEBIO DE CESAREA, *Prep. Evan*., XIV, 18.32.764a-b; etc.

La creencia de que el placer es el fin viene dada por el hecho de que nosotros desde niños lo buscamos irreflexivamente, y una vez que lo alcanzamos no buscamos nada más, y de nada escapamos tanto como de su contrario, el dolor.[626]

El fragmento de Diógenes Laercio indica que los cirenaicos asocian el placer como *télos* en tanto que su búsqueda se da *aproairétōs* (irreflexivamente, sin deliberación, sin propósito). Es decir, los seres humanos buscamos el placer sin que sea necesaria la intervención de la razón, pues incluso lo buscamos en la niñez. Además, escapamos del dolor también desde ese estado de no-deliberación. De esta forma, el placer parece ser entendido como un *télos* instintivo, como el fin de una tendencia natural que no requiere de la reflexión para perseguirse. Dicha formulación del placer como fin encaja con la definición que Tomás Calvo ofrece del hedonismo: "doctrina según la cual la búsqueda del placer es el impulso y norma naturales de nuestra conducta"[627].

No obstante, este no es el único uso del término *"télos"* que parece ser empleado por los filósofos cirenaicos. En el capítulo anterior nos referimos a un fragmento que habla sobre la relación entre el criterio de conocimiento y el criterio práctico en el pensamiento cirenaico. Es en este texto donde encontramos otro uso de *"télos"*. Por motivos de claridad expositiva, reproduzcamos nuevamente el texto:

Lo que dicen estos hombres sobre los fines parece ser análogo a lo que dicen sobre los criterios, pues los pathḗ *se extienden hasta los fines. Algunos* pathḗ *son placenteros, otros son dolorosos y otros son intermedios. Dicen que los dolorosos son males, y su fin es el dolor. Los placenteros son bienes cuyo fin es el placer infalible. Y los intermedios no son ni buenos ni malos, y su fin no es ni bueno ni malo, es decir, un* páthos *entre el placer y el dolor. Entonces, de todas las cosas que existen, los* pathḗ *son criterios y fines, y vivimos, dicen, siguiéndolos, prestando atención a la evidencia y a la satisfacción, a la evidencia respecto de los otros* pathḗ *y a la satisfacción respecto de los placeres.*[628]

En este testimonio de Sexto no solo se nos presenta el *télos* de las afecciones placenteras, sino el de todas. Por lo que, aquí, la interpretación del *télos* como aquello por lo que algo es elegible o valorado no resulta la más adecuada. En este caso, "*télos*" debe

---

[626] DL, II, 88. Traducción propia de:
πίστιν δ᾽ εἶναι τοῦ τέλος εἶναι τὴν ἡδονὴν τὸ ἀπροαιρέτως ἡμᾶς ἐκ παίδων ᾠκειῶσθαι πρὸς αὐτήν, καὶ τυχόντας αὐτῆς μηθὲν ἐπιζητεῖν μηθέν τε οὕτω φεύγειν ὡς τὴν ἐναντίαν αὐτῇ ἀλγηδόνα.

[627] TOMÁS CALVO MARTÍNEZ, *De los sofistas a Platón: política y pensamiento.* Ediciones Cincel, 1995, pp. 85-86.

[628] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 199-200. Traducción propia de:
Ἀνάλογα δέ εἶναι δοκεῖ τοῖς περὶ κριτηρίων λεγομένοις κατὰ τούτους τοὺς ἄνδρας καὶ τὰ περὶ τελῶν λεγόμενα. διήκει γὰρ τὰ πάθη καὶ ἐπὶ τὰ τέλη. τῶν γὰρ παθῶν τὰ μέν ἐστιν ἡδέα τὰ δὲ ἀλγεινὰ τὰ δὲ μεταξύ· καὶ τὰ μὲυ ἀλγειυὰ κακά φασιν εἶναι, ὧν τέλος ἀλγηών, τὰ δὲ ἡδέα ἀγαθά, ὧν τέλος ἐστὶν ἀδιάψευστου ἡδονή, τὰ δὲ μεταξὺ οὔτε ἀγαθὰ οὔτε κακά, ὧν τέλος τὸ οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακόν, ὅπερ πάθος ἐστὶ μεταξὺ ἡδονῆς καὶ ἀλγηδόνος. πάντων οὖν τῶν ὄντων τὰ πάθη κριτήριά ἐστι καὶ τέλη, ζῶμέν τε, φασίν, ἑπόμενοι τούτοις, ἐυαργείᾳ τε καὶ εὐδοκήσει προσέχοντες, ἐναργείᾳ μὲν κατὰ τὰ ἄλλα πάθη, εὐδοκήσει δὲ κατὰ τὴν ἡδονήν.

ser comprendido como la expresión más completa de lo que se atribuye a algo[629]. Así, cada uno de los *pathḗ* funciona como criterio práctico. A las afecciones dolorosas se les atribuye un valor negativo, por ello se tiende a evitarlas. A las afecciones placenteras se les atribuye un valor positivo, por este motivo se buscan. Por último, nos quedan las afecciones intermedias que no son ni buenas ni malas, pues la expresión más completa de lo que se atribuye a ellas no se corresponde ni con el placer ni con el dolor. El *télos* de los *pathḗ* intermedios es de carácter puramente representacional, es, por ejemplo, endulzar o enrojecer para que el sujeto que lo padece sea efectivamente endulzado o enrojecido. Como consecuencia, el "valor moral" que se atribuye a las afecciones intermedias es neutral –ni bueno ni malo–, haciendo que las mismas no sean de calado en el ámbito estrictamente ético-moral, aunque no suceda lo mismo en el ámbito práctico en general.

Siendo conscientes del anacronismo que supone, es una suerte de atribución de carácter intencional –en tanto que se vincula la afección a un objeto, aunque sea ontológicamente desconocido, y a esa afección se le atribuye un valor– lo que permite a los tres tipos de *pathḗ* operar como criterio práctico en el momento en el que son padecidos. Es decir, es el propio padecimiento consciente del *páthos* y las características de este lo que lo convierten en criterio práctico. Esto hace que, como indica Sexto y como hemos analizado previamente, las consideraciones epistemológicas acerca de la afección sean traducidas análogamente por los cirenaicos en el ámbito práctico[630]. Dicho proceder tiene repercusiones directas en el hedonismo cirenaico que deben ser señaladas. Por un lado, como el criterio con el que se cuenta es *monóchronos*, la deliberación práctica de estos filósofos está, principalmente, enfocada al presente. Por otro, la privacidad del *páthos* y el desconocimiento del objeto que lo produce en conjunto hacen que los individuos diferentes puedan encontrar el placer en cosas distintas.[631] Algo que el epicúreo Filodemo de Gadara transmite, no sin expresar cierta animadversión:

> *Otras personas, habiendo elegido los* pathḗ *del alma como los fines y sin requerir de juicio adicional sustentado en otros criterios, otorgan a todo el mundo una autoridad*

[629] EVANGELOS ANTONIADIS, *Aristipp und die Kyrenaiker*. Tesis Doctoral, Göttingen, Dieterische Univ.-Buckdruckerei, 1916, pp. 35-37; ERICH MANNEBACH, *Aristippi et Cyrenaicorum Fragmenta*. Brill, 1961, p. 111; KLAUS DÖRING, *Der Sokratesschuler Aristipp und die Kyrenaiker*. Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1988, pp. 18-19; KURT LAMPE, *Ibid.*, p. 104.
[630] *Supra*, "El *Páthos* como Límite del Conocimiento y Criterio Práctico", pp. 169-174.
[631] Estos dos puntos parecen ser mantenidos por todos los cirenaicos y no solo los primeros.

incuestionable para encontrar el placer en cualquier cosa que quieran y hacer cualquier cosa que contribuya a alcanzarlo.[632]

Falta referirse a un tercer uso del término "*télos*" por parte de los primeros filósofos cirenaicos. No obstante, este último sentido puede haber sido empleado exclusivamente por Metrodidacta y no por su abuelo Aristipo el Viejo y su madre Areté. Citemos primero el testimonio en el que aparece:

*Fue él [Aristipo Metrodidacta] quien precisó claramente que el vivir placenteramente (*hēdéōs zên*) es el fin, situándolo en el placer que resulta del movimiento. Pues dijo que hay tres condiciones respecto de nuestra constitución: una según la que sentimos dolor, similar a una tormenta que agita el mar; otra según la cual sentimos placer, parecida a una suave agitación de las olas, pues el placer es un movimiento suave, comparable con un viento favorable. Y la tercera es una condición intermedia, en la que no sentimos ni dolor ni placer, que es similar a un mar en calma. Así afirmaba que solo tenemos percepción de estas afecciones.*[633]

Como peripatético, en asuntos referentes al ámbito ético Aristocles de Mesina emplea el término "*télos*" en el sentido de fin último al que tiende toda deliberación y toda acción. Metrodidacta, a diferencia de su abuelo, sí se mueve en el contexto filosófico en el que interviene el pensamiento de Aristóteles. Por lo que la formulación de un *télos* en este sentido resulta plausible como respuesta en el marco en el que desarrolla su doctrina. Además, la expresión del peripatético de "Él, precisamente, determinó claramente que el vivir placenteramente es el fin" parece apuntar hacia este uso. Sin embargo, el texto resulta ambiguo, pues no queda claro si Metrodidacta establece el fin último en el placer particular o en el vivir placenteramente. Aunque en el texto ambos aparenten ser idénticos, el *hēdéōs zên* y la *hēdoné* no son exactamente lo mismo. El segundo, el placer, es alcanzado en el padecimiento efectivo de una afección placentera. En cambio, desde nuestra perspectiva, el *hēdéōs zên* requiere de algo más que una afección de placer:

---

[632] FILODEMO DE GADARA, *De Elec.*, III, 6-14. Traducción propia de:
τινὲς | δὲ τέ[λ]η τὰ πάθη τῆς ψυ|χῆς ἐχθέμενοι καὶ μὴ προσ|δεόμενα τῆς ἐπ᾽ ἄλλων κρίσε|ως, πᾶσιν ἐξουσίαν ἀνυπεύ|θυνον ἔδοσαν ἐφ᾽ ὅτῳ ποτὲ | βούλονται λέγειν χαίρειν καὶ | τὰ πρὸς τοῦτο συντείνοντα | πράττειν.
[633] ARISTOCLES DE MESINA, *apud.* EUSEBIO DE CESAREA, *Prep. Evan.,* XIV.18.32.764a-b. Traducción propia de:
ὃς καὶ σαφῶς ὡρίσατο τέλος εἶναι τὸ ἡδέως ζῆν, ἡδονὴν ἐντάττων τὴν κατὰ κίνησιν. Τρεῖς γὰρ ἔφη καταστάσεις εἶναι περὶ τὴν ἡμετέραν σύγκρασιν· μίαν μὲν καθ᾽ ἣν ἀλγοῦμεν, ἐοικυῖαν τῷ κατὰ θάλασσαν χειμῶνι· ἑτέραν δὲ καθ᾽ ἣν ἡδόμεθα, τῷ λείῳ κύματι ἀφομοιουμένην, εἶναι γὰρ λείαν κίνησιν τὴν ἡδονήν, οὐρίῳ παραβαλλομένην ἀνέμῳ· τὴν δὲ τρίτην μέσην εἶναι κατάστασιν, καθ᾽ ἣν οὔτε ἀλγοῦμεν οὔτε ἡδόμεθα, γαλήνῃ παραπλησίαν οὖσαν. Τούτων δὴ καὶ ἔφασκε τῶν παθῶν μόνων ἡμᾶς τὴν αἴσθησιν ἔχειν.

Para empezar, el vivir placenteramente parece presentar más de una única afección placentera. De esta forma, el *hēdéōs zên* no es incompatible con el placer, pues, como es obvio, el vivir placenteramente requiere de momentos en los que el sujeto padezca afecciones placenteras. No obstante, mientras que el placer presupone una ausencia de dolor[634], la vida placentera no implica que el sujeto nunca experimente dolor. Para seguir esta forma de vida no es suficiente con que el individuo experimente un único placer, sino que intente disfrutar de cada placer que encuentre en su camino[635] y evite el dolor en la medida de lo posible. Desde esta perspectiva, el *hēdéōs zên* parece encajar mejor con la noción de fin último y el placer particular con un fin intermedio para alcanzarlo. Aunque dicha formulación del *télos* no haya sido determinada por Aristipo el Viejo, no existe ninguna incompatibilidad con su estilo de vida. Es decir, pese a no decir expresamente que es el fin, ejemplifica el *hēdéōs zên* con sus acciones y con su actitud. En consecuencia, la búsqueda de los placeres particulares debe estar regida por aquél "poseo, pero no soy poseído" y lo que ello conlleva –lo cual desarrollamos un poco más abajo– para alcanzar el *hēdéōs zên*.

Así pues, en el caso de los primeros cirenaicos, debemos distinguir tres usos distintos del término "*télos*":

- Como el fin de una tendencia irreflexiva desdoblada en la búsqueda del placer y en el evitar el dolor.[636] Lo cual hace del hedonismo un comportamiento de origen natural.
- Como la expresión más completa de aquello que se atribuye a las afecciones: un valor positivo moralmente a las placenteras, negativo a las dolorosas y neutral a las intermedias. No obstante, todos los *pathḗ* operan como criterio práctico.[637]
- Como fin último al que tiende toda deliberación y toda acción, identificado con el *hēdéōs zên*.[638] Lo más probable es que este sentido del *télos* solo sea empleado por Metrodidacta, pero no entra en conflicto con las enseñanzas

[634] Debemos tener en cuenta que, a diferencia de los epicúreos, la mera ausencia de dolor no es placer para los cirenaicos. Es decir, dentro de la filosofía cirenaica la ausencia de dolor es condición necesaria para la experimentación de placer, pero no suficiente.
[635] DL, II, 91.
[636] DL, II, 88.
[637] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 199-200.
[638] ARISTOCLES DE MESINA, *apud.* EUSEBIO DE CESAREA, *Prep. Evan.*, XIV.18.32.764a-b.

de sus predecesores y es pertinente en el contexto filosófico en el que desarrolla su actividad.

Desde estos tres usos del término "*télos*" se puede entender la articulación de la filosofía cirenaica como un hedonismo. Sin embargo, en lo que respecta a los placeres existe un problema en la transmisión doxográfica que debe ser atendido. Por un lado, Diógenes Laercio señala que los cirenaicos consideran "que no son diferentes entre sí un placer de otro, y ninguno es más placentero que otro"[639]. Para, un poco más abajo, indicar lo siguiente: "Además, decían que los placeres corporales son mejores (*ameínous*) que los mentales, y que las molestias-dolores del cuerpo son peores (*cheírous*)"[640]. ¿Cómo compaginar estos dos testimonios de Diógenes Laercio?

Al responder esta cuestión debemos atender a dos cosas: los componentes de la afección de placer y la distinción entre placeres corporales y mentales. De acuerdo con la definición cirenaica, todo placer es producido cuando un suave movimiento afecta a la carne y este llega a la percepción del sujeto[641]. El componente físico-corporal del placer es evidente, pues se trata de un movimiento que tiene que darse en el cuerpo del sujeto. Al mismo tiempo, este movimiento debe llegar a la percepción –el sujeto tiene que ser consciente de él– para que se produzca un *páthos* efectivo de placer[642]. Por lo tanto, también existe un correlato psicológico-mental de la afección placentera.

Además, "físico-corporal" y "psicológico-mental" también hacen referencia, dentro del ámbito cirenaico, al origen del *páthos*, en este caso, al origen del placer. Es decir, el placer que siente un sujeto al beber una copa de buen vino, por ejemplo, es corporal; en cambio, el placer que siente al resolver un acertijo es mental. Para comprender entre los componentes y el origen del placer adoptamos la terminología empleada por António Pedro Mesquita: la pareja "físico/psicológico" para referirnos a los

[639] DL, II, 87. Traducción propia de:
μὴ διαφέρειν τε ἡδονὴν ἡδονῆς, μηδὲ ἥδιόν τι εἶναι.
[640] DL, II, 90. Traducción propia de:
πολὺ μέντοι τῶν ψυχικῶν τὰς σωματικὰς ἀμείνους εἶναι, καὶ τὰς ὀχλήσεις χείρους τὰς σωματικάς.
[641] DL, II, 86-87, 89-90 y X, 136; SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 215; CICERÓN, *De fin.*, II, 6.18; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.*, II, 20.106.3.
[642] *Supra*, "*Páthos*: Movimiento, Cuerpo y Percepción", pp. 30-37; "El *Páthos* como Límite del Conocimiento y Criterio Práctico", pp. 153-174.

componentes de toda afección padecida por un sujeto, y la pareja "corporal/mental" para referirnos al origen de la afección.[643]

Para los cirenaicos, todos los placeres son de naturaleza física en tanto que son movimientos. Pero, al mismo tiempo, suponen un componente psicológico en la medida en que el sujeto debe ser consciente de ellos para que sean efectivos, y, además, le atribuyen un valor. Por otro lado, algunos placeres tienen su origen en un estado corporal, mientras que otros lo tienen en un estado mental. En ambos casos el placer es tal porque está dándose un movimiento suave en la carne del sujeto –componente físico–, que es percibido por ese sujeto como placentero –componente psicológico–. De esta forma, el cirenaico distingue entre placeres corporales y placeres mentales: los primeros son aquellos que satisfacen aspectos corporales, como la sed o el hambre; los segundos son aquellos que satisfacen aspectos mentales e intelectuales, como la resolución de un acertijo o la comprensión de un problema filosófico. En consecuencia, aunque todos los placeres sean de naturaleza física y acarreen un componente psicológico, no todos los placeres encuentran su origen en el cuerpo, puesto que la *psychḗ* también puede producir el suave movimiento de la carne.

Entonces, ¿por qué los placeres corporales son mejores (*ameínous*) que los placeres mentales? Pedro Mesquita ofrece una respuesta plausible:

> *Now, the point is that, despite the fact that all pleasures have, as human goods, a physical and a psychological component, the Cyrenaics considered that when the origin of the pleasure is the body […] the pleasure is more vivid –presumably because the motion is stronger and/or the interaction between both components more perfect– and therefore the sensation it produces is more intense, whereas when the origin of pleasure is the soul […] the pleasure is less vivid and the sensation accordingly less intense. This is why Diogenes says that pleasures of the body are 'better' and the pleasures of the soul are 'worse': they are respectively better and worse in the sense that both the motions and the sensation are more acute; and additionally they are so in the literal, stricter sense in that they correspond to different degrees of human 'goodness', the pleasures of the body being* in that sense *better and the pleasures of the soul being* in that sense *worse.*[644]

[643] ANTÓNIO PEDRO MESQUITA, *Ibid.*, p. 325.
[644] ANTÓNIO PEDRO MESQUITA, *Ibid.*, p. 326.
"Ahora bien, la cuestión es que, a pesar de que todos los placeres tienen, como bienes humanos, un componente físico y otro psicológico, los cirenaicos consideraban que cuando el origen del placer es el cuerpo […] el placer es más vivido –presumiblemente porque el movimiento es más fuerte y/o la interacción entre ambos componentes más perfecta– y por tanto la sensación que produce es más intensa, mientras que cuando el origen del placer es el alma […] el placer es menos vívido y, en consecuencia, la sensación menos intensa. Por eso Diógenes dice que los placeres del cuerpo son "mejores" y los placeres del alma son "peores": son respectivamente mejores y peores en el sentido de que tanto los movimientos como las sensaciones son más agudos; y además lo son en sentido literal, más estricto, en el sentido de que

Siguiendo esta explicación, los placeres corporales son el resultado de un movimiento suave más intenso y directo que el de los placeres mentales. De aquí lo que se indica en *DL, II, 90*: los placeres corporales son mejores que los mentales puesto que el movimiento que produce los primeros encuentra su origen en el cuerpo y no en la mente, haciéndolos más intensos y vívidos. Además, esto aclararía el motivo por el que los primeros cirenaicos buscan preferentemente el placer corporal. Sin embargo, dicha explicación entra en conflicto con *DL, II, 87*, pues sostener que el placer corporal es más intenso y vívido que el mental parece indicar que el primero es más placentero que el segundo.

DL, II, 87 tiene que ser explicado con detenimiento, ya que está compuesto por dos partes un tanto difíciles de aceptar: 1º que los placeres no difieren entre sí; 2º que no hay un placer más placentero que otro. La primera parte no quiere decir que no se pueda distinguir, por ejemplo, entre una sensación placentera por beber un vaso de agua fresca y la de una caricia en la espalda, sino que, como ya hemos indicado[645], no difieren entre sí en tanto que ambas son experimentadas placenteramente. Por otro lado, la segunda parte del testimonio parece estar directamente equivocada. Pues en nuestra experiencia cotidiana no nos resulta complicado encontrar casos en los que creemos encontrar placeres más placenteros que otros. Un ejemplo claro es el alimento: dos platos distintos (A y P) calman nuestra hambre –y en este sentido ambos producen placer–, pero tenemos preferencia por "P" porque nos gusta más –y en este sentido "P" produce un placer mayor que "A" para nosotros–. Entonces, ¿por qué sostienen algo así los cirenaicos? Cabe la posibilidad de que sean los adversarios de la escuela quienes estén poniendo esto en boca de los cirenaicos –incluido el propio Diógenes Laercio, quien es un epicúreo– para denostar su postura. No obstante, cabe la posibilidad de dar una respuesta desde la óptica de Aristipo y sus seguidores si se matiza aquél "ninguno es más placentero que otro", ya que no podemos afirmar *con criterio* que un placer sea más placentero que otro. El placer es un *páthos* y, como tal, es privado (*idion*)[646] y de una sola duración (*monóchronos*)[647]. Así, dos sujetos distintos no pueden comparar el placer que experimentan, pues no cuentan con un criterio común para comparar y afirmar que de uno es más placentero que

corresponden a diferentes grados de "bien" humano, siendo en ese sentido mejores los placeres del cuerpo y peores en ese sentido los placeres del alma". (Traducción propia).
[645] *Supra*, "*Páthos*: Movimiento, Cuerpo y Percepción", pp. 30-37.
[646] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 195.
[647] ATENEO, *Deipn.*, XII, 544a-b.

el del otro. A la par, por ser *monóchronos*, un sujeto solo tiene un acceso infalible a su placer en el momento de su duración efectiva, por lo que tampoco podemos comparar *con criterio* dos placeres que ocurren en momentos distintos. Con todo lo anterior, nos resulta imposible realizar infaliblemente la afirmación de que un placer es más placentero que otro.

En consecuencia, los placeres corporales no pueden ser mejores porque sean más intensos, ya que este razonamiento entra en conflicto con los desarrollos epistemológicos de la propia escuela. La preferencia de los primeros cirenaicos por los placeres corporales parece ser fruto de sus consideraciones en el ámbito de la valoración. Es decir, es algo que pertenece al terreno del segundo sentido de *télos* al que nos hemos referido un poco más arriba. No obstante, la atribución de un valor positivo mayor a los placeres corporales no es fruto del capricho, pues encontramos distintos motivos por los que estos filósofos podrían llegar a esta conclusión:

Por una parte, el placer que se busca irreflexivamente en la niñez es, principalmente, el placer corporal –el niño que deja de llorar al recibir alimento al tener hambre–. En este sentido, los cirenaicos podrían atribuir un valor de mayor grado –segundo sentido de *télos*– al placer de origen corporal porque es el fin de la tendencia natural irreflexiva de todos los animales –primer sentido de *télos*–. Por otra parte, la mayoría de los placeres mentales, si no todos, son de carácter reflexivo. El placer obtenido de resolver un acertijo, o de la comprensión de un problema filosófico, o, incluso, de la rememoración de placeres pasados y de la anticipación de placeres futuros[648] requieren de un tiempo de reflexión. Por ello, el sujeto que experimenta un placer mental no suele tener su atención completamente enfocada en aquello que le rodea, en su circunstancia presente. En cambio, el placer corporal exige el sesgo hacia el presente y lo externo. Este podría ser un motivo por el que la línea que va desde el Viejo hasta Metrodidacta dice que los placeres corporales son mejores (*ameínous*). Los placeres mentales obligan al individuo a dividir su concentración, dificultando su adaptación a la circunstancia que le rodea. En efecto, resulta más complicado el adaptarse al lugar, a la ocasión y a la

[648] Debemos tener en cuenta que el placer solo es experimentado en el presente. El recuerdo de un placer –sea corporal o mental– no es la vivencia de ese placer que ya ha sido, sino que su rememoración produce un nuevo placer mental que es experimentado en el presente. Algo similar sucede con la anticipación de placeres futuros, el placer mental experimentado en la anticipación no es el placer que esperamos experimentar más adelante. *Supra*, "Páthos: Presentismo, Memoria y Percepción", pp. 38-46.

persona[649] si nuestra mente y razonamiento están ocupadas en otras cosas. Además, la búsqueda preferente de placeres corporales propicia, al mismo tiempo, más opciones para experimentar placeres mentales: pues, cuantas más vivencias de placer tenga un sujeto, mayor será el número de sus recuerdos que pueden producir placer. Con el conjunto de lo anterior, los primeros filósofos cirenaicos podrían atribuir un mayor valor a los placeres corporales en tanto que su cultivo correcto facilita la consecución del *hēdéōs zên* –tercer sentido de *télos*–. Primero, porque su búsqueda obliga a enfocar la atención al presente, haciendo que ese poseerse a uno mismo quede protegido de las amenazas externas. Y, segundo, porque al mismo tiempo propicia que el sujeto tienda a disfrutar de cada placer que vaya encontrando[650].

Para la correcta comprensión del hedonismo cirenaico tenemos que analizar su estilo de vida. La consecución correcta del *hēdéōs zên* depende, en última instancia, de que el individuo tenga cierto *éthos*, cierto carácter, simbolizado o representado por el "poseo, pero no soy poseído"[651] de Aristipo. El problema con el que nos encontramos es que en el estado actual de conservación del material no aparece un desarrollo explícito detallando en qué consiste dicho *éthos*. Ahora bien, aunque no aparezca dicho desarrollo, el estilo de vida cirenaico –especialmente el de Aristipo– es presentado vinculado a determinada educación. Una educación cuyos objetivos son el alcanzar y el ejercitar virtudes éticas e intelectuales en la búsqueda del placer. Por ello, el estudio de las virtudes que persigue la educación cirenaica resulta ser una vía de acceso para aproximarnos a la comprensión del carácter que presupone el estilo de vida de los primeros filósofos de la escuela.

El anecdotario señala en repetidas ocasiones que Aristipo aprecia en gran medida la *paideía* (educación, pedagogía), particularmente la enseñada por él. Probablemente se conservan tantas referencias al cuidado que Aristipo dedica a la educación debido a que exige una compensación económica por sus enseñanzas. Esto es considerado una acción que no encaja con el carácter socrático, ya que Sócrates nunca exige un pago por sus enseñanzas. Los adversarios directos de los primeros cirenaicos –que no son sino las otras escuelas socráticas– les acusan de no seguir el camino del filósofo ateniense. Pero

[649] DL, II, 66.
[650] DL, II, 91.
[651] DL, II, 75; CICERÓN, *Epístolas familiares*, IX, 26.2; ATENEO, XII, 544d; TEODORETO DE CIRO, *Curación de las enfermedades griegas*, XII, 5.

Aristipo el Viejo parece tener siempre alguna respuesta: ya sea indicando que forma parte de su programa educativo enseñar a sus alumnos en qué se deben gastar el dinero[652], o señalando que Sócrates, pese a no recibir una compensación monetaria, sí recibe alimento y bebida[653]. Quizá, el testimonio más llamativo para empezar a acercarnos a la pedagogía cirenaica es el siguiente:

> *Cuando alguien le preguntó el precio por el que aceptaría educar a su hijo, Aristipo respondió: «Por mil dracmas». El otro dijo: «¡Heracles! ¡Ese es un precio desorbitado, por mil podría comprarme un esclavo!» A lo que Aristipo replicó: «Entonces tendrás dos esclavos: tu hijo y el que te compres».*[654]

De la anécdota anterior podemos deducir el objetivo de la educación impartida por el fundador de la escuela de Cirene. Según es transmitido, Aristipo considera que su educación provoca que el alumno no sea un esclavo. En este sentido, el objetivo último de la *paideía* de Aristipo no es otro que la consecución de la *eleuthería*, la libertad individual. No obstante, sostener que la educación ofrecida por el Viejo persigue la adquisición de la libertad individual es vago si no se explica en qué consiste dicha libertad y qué método se emplea para alcanzarla. De nuevo, debemos prestar atención a las anécdotas referidas a Aristipo de Cirene, pues se convierte, hasta cierto punto, en el personaje que encarna el *éthos* de la primera etapa de la filosofía cirenaica, ofreciéndonos un camino para aproximarnos a esta cuestión. Esto mismo provoca que el rigor histórico de los eventos que nos transmite el anecdotario sea dudoso, pero, a la par, muestra información acerca del modo cirenaico de actuar, los modelos en los que basan su comportamiento, detalles de su educación y la visión que el público en general tiene de estos filósofos. Además, la escuela de Cirene no es el único núcleo socrático de pensamiento que orienta su actividad hacia la consecución de la *eleuthería*, por lo que

---

652 DL, II, 72. Invertir dinero en una buena educación, por ejemplo, no parece una mala opción.
653 DL, II, 74.
654 PLUTARCO, *De Lib.*, 4f. Traducción propia de:
ἐρωτήσαντος γάρ τινος αὐτὸν πόσον αἰτοίη μισθὸν ὑπὲρ τῆς τοῦ τέκνου παιδεύσεως, ‘χιλίας' ἔφησε ‘δραχμάς.' τοῦ δ’ ‘Ἡράκλεις' εἰπόντος, ‘ὡς ὑπέρπολυ τὸ αἴτημα: δύναμαι γὰρ ἀνδράποδον χιλίων πρίασθαι, ‘' τοιγαροῦν' εἶπε δύο ‘ἔξεις ἀνδράποδα, καὶ τὸν υἱὸν καὶ ὃν ἂν πρίῃ'.
En DL, II, 72 encontramos lo mismo con pequeñas variaciones:
A uno que le presentó a su hijo para que fuera educado por él le reclamó quinientos dracmas. Aquél replicó: «Por ese precio podría comprarme un esclavo». Y dijo [Aristipo]: «Cómpratelo y tendrás dos».
Traducción propia de:
συνιστάντος τινὸς αὐτῷ υἱὸν ᾔτησε πεντακοσίας δραχμάς: τοῦ δ’ εἰπόντος, "τοσούτου δύναμαι ἀνδράποδον ὠνήσασθαι," "πρίω," ἔφη, "καὶ ἔξεις δύο".

una comparación entre ellos puede resultar en un desarrollo esclarecedor acerca de la filosofía práctica de los primeros cirenaicos.

Los socráticos a los que nos referimos son los filósofos cínicos. El cinismo es una corriente filosófica eminentemente práctica cuyo ejercicio desemboca en la *eleuthería*, la libertad individual que caracteriza al sabio. Para ello, el cinismo propone un retorno a la *phýsis* (naturaleza) mediante un proceso de emancipación del yugo que suponen distintivo del *nómos* (cultura, norma, costumbre, en último término, convención). Dicha vuelta a la naturaleza, de acuerdo con los filósofos perro, necesita del esfuerzo (*pónos*) y el entrenamiento (*askēsis*) para desarrollar una firmeza de carácter, conocer la verdad (*alḗtheia*) y, así, alcanzar la virtud (*aretḗ*). Junto a lo anterior, el sabio cínico es caracterizado por su desvergüenza (*anaídeia*), su franqueza (*parrēsía*) y su capacidad para vivir en la sencillez y la pobreza (*penía*). Todo ello culmina en la conquista de la independencia (*autárkeia*) y la libertad individual (*eleuthería*) como sello del retorno a la naturaleza latente en la vida perruna (*bíos kynikós*).

La filosofía cínica parte de la oposición entre la *phýsis* y el *nómos*. Dicha oposición es una de las herramientas fundamentales del pensamiento griego antiguo en general. No es sino una herramienta de reflexión crítica que permite al mundo griego preguntarse por el origen de su cultura, sus costumbres, su normativa moral vigente y las leyes sancionadas por sus *póleis*. Es decir, la contraposición *phýsis/nómos* es un aparato conceptual con una gran potencialidad para la autocrítica. Ya en el siglo V a.C. el *nómos* es ampliamente concebido como un constructo humano. Todos los sofistas argumentan, de una forma u otra, que el *nómos* está caracterizado por su no pertenencia a lo natural para impulsar su relativismo en el contexto democrático ateniense. De todos los sofistas, los que más nos interesan en este estudio son Protágoras de Abdera –uno de los maestros de Aristipo– y Gorgias de Leontini –uno de los maestros de Antístenes–.

Protágoras hace del *nómos* (especialmente en el sentido de legalidad) el núcleo de su actividad reflexiva, y se convierte en un importante dinamizador de la experiencia democrática. El sofista de Abdera asume la ley como un elemento necesario para la convivencia humana[655], pero, que, a la par, es modificable. Al ser modificable y necesario, Protágoras sostiene que el pensamiento debe preocuparse por mejorar el *nómos*, de

[655] PLATÓN, *Protágoras*, 322b.

hacerlo más práctico y beneficioso a través de la formación de mejores ciudadanos[656]. Gorgias, en cambio, considera que la legalidad no está sustentada en el interés común. De acuerdo con la postura gorgiana, la ley natural establece el gobierno del más fuerte y el *nómos* es empleado para limitar esta tendencia natural[657]. Del posicionamiento de Gorgias brota la postura de Antístenes que da lugar al cinismo, considerando que el *nómos* –en todos sus sentidos– es empleado para encadenar el desarrollo natural humano. El enfrentamiento entre la *phýsis* y el *nómos* es la base sobre la que se construye la totalidad del pensamiento cínico, que asocia un carácter emancipador al primer polo y uno opresor al segundo. El cinismo es una corriente de transvaluación que aboga por un retorno a la naturaleza y toma como modelo de comportamiento la vida animal.

Ahora bien, la propuesta cínica del retorno a la *phýsis* no implica el dominio del más fuerte, pues es incompatible con el igualitarismo, el cosmopolitismo y la defensa de la libertad que caracterizan a estos pensadores. El modelo de comportamiento que adoptan estos filósofos no es otro que el del perro callejero. Este perro vive naturalmente en plena *pólis*: toma aquello que necesita, ladra o muerde a quien le perjudica y satisface sus necesidades sencillamente, encarnando una desvergüenza (*anaídeia*) y una libertad (*eleuthería*) totales.

Mientras que el cinismo identifica la libertad con la vida natural, la escuela de Cirene no hace lo mismo. El comportamiento natural es asimilado por los cirenaicos como el fundamento para el primer estadio del hedonismo, sin embargo, este no es sino un comportamiento irreflexivo (*aproirétōs*)[658]. Dicho comportamiento no es identificable con la libertad. Encontramos evidencia de ello en el anecdotario, pues cuando Aristipo es preguntado por cuál es la diferencia entre una persona educada y otra que no, responde: por lo mismo que un caballo salvaje –estado natural– de uno entrenado[659]. No obstante, coinciden con los filósofos perro en que la libertad no se encuentra dada por el *nómos* vigente. Por ello, Aristipo afirma que "si se quitasen todas las leyes, [los filósofos] seguiríamos viviendo de igual modo"[660] y que uno "no es verdaderamente esclavo, si se

[656] PLATÓN, *Protágoras*, 318e-319a.
[657] GORGIAS, *Hel.*, 6; PLATÓN, *Rep.*, I, 338e-339a.
[658] DL, II, 88.
[659] DL, II, 69.
[660] DL, II, 68. Traducción propia de:
ἐὰν πάντες οἱ νόμοι ἀναιρεθῶσιν, ὁμοίως βιωσόμεθα.

presenta libre"[661]. De tal forma, la libertad individual no es concedida por la norma sancionada por una *pólis* u otra, sino que debe ser encontrada en el comportamiento de la persona que se gobierna a sí mismo[662].

Los filósofos cínicos, por su parte, no identifican el comportamiento natural con el hedonismo. Alcanzar el estilo de vida cínico –el *bíos kynikós*– está sometido a un gran esfuerzo (*pónos*) del individuo para desprenderse de las cadenas del *nómos*. Antístenes, precursor del cinismo y compañero de Aristipo al escuchar a Sócrates, se opone diametralmente al placer y afirma preferir la locura.[663] Este rechazo del placer puede ser atajado desde dos ángulos. El primero, interno al propio cinismo y la perspectiva de Antístenes, es que el esfuerzo (*pónos*) necesario para alcanzar la virtud (*aretḗ*) resulta incompatible con la búsqueda del placer. Por otra parte, dicho rechazo puede ser entendido dentro del contexto de rivalidad entre cínicos y cirenaicos. Lo anterior se ve reforzado por el siguiente texto:

> *Mientras que el esfuerzo opera y procede a través del tacto, el placer, en cambio, a través de él asalta todos y cada uno de los sentidos que tiene el ser humano; y, por ello, tiene que enfrentarse y lidiar con el esfuerzo, pero del placer debe escapar y poner la mayor distancia posible y solo tratarlo lo estrictamente necesario.*[664]

Dion de Prusa pone en boca de Diógenes una crítica al placer descrito en términos que encajan con las consideraciones cirenaicas: Según los filósofos de Cirene, el placer es el suave movimiento de la carne[665] que afecta al tacto interior[666]. Además, antes del fragmento citado, se enfatiza que los placeres procedentes del lujo y de la riqueza convierten a los individuos en glotones y orgullosos[667]. Lo cual, nuevamente, apunta en la dirección de Aristipo, quien no solo se compromete con alcanzar el placer del momento, sino que busca hacerlo, en palabras de Kurt Lampe, "con estilo"[668]. Así, no es

---

[661] DL, II, 82. Traducción propia de:
οὐκ ἔστι δοῦλος, ἂν ἐλεύθερος μόλῃ.
[662] En JENOFONTE, *Memorabilia*, II, 1.8-9 encontramos a Aristipo elaborando una argumentación sobre su preferencia de la autárkeia como un gobernarse a sí mismo que le permite adquirir una independencia con respecto a la dicotomía entre gobernar a otros y ser gobernado por otros
[663] DL, VI, 3.
[664] DIÓN DE PRUSA, *Discursos*, VIII, 23-24. Traducción propia de:
ὁ μὲν οὖν πόνος διὰ τῆς ἁφῆς ἐπιγίγνεται ὡς τὸ πολὺ καὶ ταύτῃ πρόσεισιν, ἡδὲ ἡδονὴ κατὰ πᾶσαν αἴσθησιν ὁπόσας ἄνθρωπος αἰσθήσεις ἔχει, καὶ δεῖ τοῖς μὲν πόνοις ἀπαντᾶν καὶ συμπλέκεσθαι, τὴν δὲ ἡδονὴν φεύγειν ὡς πορρωτάτω καὶ μηδὲν ὅλως ἢ τἀναγκαῖα ὁμιλεῖν.
[665] Dl, II, 85; SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 215; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.*, II, 20, 106.
[666] CICERÓN, *Luc.*, 76.
[667] DION DE PRUSA, *Discursos*, VIII, 12-14.
[668] KURT LAMPE, *Ibid.*, p. 63: "In fact many of our sources go further, and suggest that Aristippus not only values eating, drinking, having sex, and avoiding hard work, but indeed prefers to do it in style".

solo que persiga la satisfacción, sino que no rechaza el lujo y busca una suerte de refinamiento del placer, como evidencia, por ejemplo, el uso de perfumes[669] y prendas de lujo[670].

Según el cinismo, el placer es el enemigo más terrible al que se puede enfrentar el ser humano. Esto se debe no solo a que no se presente como un enemigo que emplea la violencia, sino que, directamente, no se presenta como un enemigo. El placer es capaz de seducir al sujeto tanto cuando está dormido como cuando está despierto, y puede tomar la forma del alimento, la bebida y el deseo sexual.[671] Además, si el placer frecuentado es aquél que proviene del lujo o la riqueza, el sujeto termina siendo incapaz de satisfacer sus necesidades naturales de una manera sencilla. En consecuencia, el placer –especialmente el del lujo y la riqueza– es identificado por los cínicos como uno de los medios opresores más devastadores del *nómos*. De aquí la recomendación de solo tratar el placer lo estrictamente necesario y huir de ello siempre que sea posible. Sin embargo, Aristipo y los cirenaicos no ven inconveniente en disfrutar del placer –sea mediante el lujo o no– siempre y cuando se mantenga el dominio del uno mismo. La crítica que Dion parece dirigir a la escuela de Cirene a través de Diógenes no encaja con el comportamiento de los cirenaicos. El sujeto que, por ejemplo, se convierte en glotón es aquél que permite ser dominado por el placer, separándose completamente de la máxima del Viejo[672]. Además, de acuerdo con los filósofos de Cirene, la obtención del placer mediante el lujo y la riqueza no implica entregarse al exceso. Los filósofos cirenaicos ejercitan el autocontrol (*enkráteia*) y la templanza (*sōphrosýnē*) sin dejar pasar las oportunidades placenteras. De hecho, Aristipo parece hacer hincapié en la moderación y el desprecio de los excesos en la educación que imparte.

Aristipo evidencia su autodominio en público, especialmente en los ámbitos de la sexualidad[673], el lujo[674] y el dinero. La cuestión del dinero resulta interesante en el pensamiento de Aristipo, pues, aunque presenta diferencias claras con la posición cínica, al mismo tiempo encontramos proximidades que resultan llamativas. Los cínicos señalan

[669] DL, II, 76.
[670] DL, II, 67 y 68; HORACIO, *Epístolas*, I, XVII, 25.
[671] DION DE PRUSA, *Discursos*, VIII, 20-23.
[672] DL, II, 75; CICERÓN, *Epístolas familiares*, IX, 26.2; ATENEO, XII, 544d; TEODORETO DE CIRO, *Curación de las enfermedades griegas*, XII, 5.
[673] DL, II, 67, 69, 74-75; CICERÓN, *Epístolas familiares*, IX, 26.2; ATENEO, XII, 544d; TEODORETO DE CIRO, *Curación de las enfermedades griegas*, XII, 5.
[674] DL, II, 67, 75, 76; PLUTARCO, *De Cup.*, 524a-b; PLUTARCO, *De Tranq.*, 469c.

abiertamente que el dinero no tiene un valor real y lo rechazan de manera directa. Quizá, el ejemplo más claro de ello lo encontramos en el pasaje que relata que Crates, tras vender todas sus posesiones, arroja todo su dinero al mar o lo reparte entre sus conciudadanos[675]. Pese a que los cirenaicos exijan un pago por sus enseñanzas y parte de la educación impartida por Aristipo se centre en cómo ha de gastarse el dinero, también encontramos al Viejo deshaciéndose de él. Sin duda la motivación de Aristipo es distinta a la del cínico, pero los dos casos que traemos a colación son muy similares a la acción de Crates. Primero, según Diógenes Laercio, cuando el criado de Aristipo se queja de que el dinero que lleva pesa mucho, el filósofo cirenaico le dice directamente que tire el dinero que le molesta cargar y lleve solo lo que pueda[676]. Solo hay que continuar leyendo un poco para encontrarnos con el segundo caso. En esta ocasión, Aristipo se encuentra navegando cuando se da cuenta de que el barco es de piratas, por lo que decide arrojar su dinero al mar comentando que es mejor que las monedas mueran por Aristipo a que él lo haga por las monedas.[677]

Para Aristipo, el dinero no tiene más valor que el de ser un medio para la obtención de placeres en la sociedad en la que vive. Y ese valor como medio solo es útil si es empleado desde la *enkráteia*, pues de generar cualquier inconveniente –por más nimio que sea (primer caso) o urgente (segundo caso)– el individuo no debe tener problemas en deshacerse de él. Por sí solo, el dinero no tiene ningún valor:

> *Dicen que él [Aristipo] una vez ordenó comprar una perdiz por cincuenta dracmas, y como uno se lo echó en cara, le preguntó: «¿No te lo comprarías tú por un óbolo?». Y al asentir el otro, dijo [Aristipo]: «Pues eso valen para mí cincuenta dracmas».*[678]

Esta anécdota puede ser interpretada como un gesto de Aristipo presumiendo de tener tanto dinero que gastarse cincuenta dracmas es para él como gastarse un óbolo para otro[679], pero no consideramos que sea la lectura que se le debe dar. Encaja mejor con el pensamiento del cirenaico sostener que cincuenta dracmas valen lo mismo que un óbolo porque ni los unos ni el otro tienen un valor real. El dinero no tiene valor fuera de ser algo

---

675 DL, VI, 87.
676 DL, II, 77.
677 *Ídem.* Pero también puede encontrar se *Suda* A 3909; *Gnom. Vat.* 743 n. 39.
678 DL, II, 66. Traducción propia de:
τοῦτόν φασί ποτε κελεῦσαι πέρδικα πεντήκοντα δραχμῶν ὠνηθῆναι: αἰτιασαμένου δέ τινος, "σὺ δ᾽ οὐκ ἄν," εἶπεν, "ὀβολοῦ τοῦτον ἐπρίω;" ἐπινεύσαντος δέ, "τοσοῦτον," ἔφη, "ἐμοὶ δύνανται αἱ πεντήκοντα δραχμαί".
679 Un dracma son seis óbolos, por lo que cincuenta dracmas son trescientos óbolos.

que se carga para intercambiarlo por otra cosa, para los cirenaicos, preferentemente por oportunidades de placer. Desde estos parámetros, el dinero no es sino un medio que facilita la obtención de placer en el contexto socio-normativo en el que viven los cirenaicos. Los problemas surgen cuando se pierde el autodominio (*enkráteia*) y se produce un apego y un amor al dinero[680]. El apego a este medio hace que el sujeto deje pasar oportunidades placenteras por mantenerlo. Incluso peor, pues, si está lo suficientemente alienado, puede llegar a arriesgar su propia vida con tal de conservar o aumentar la cantidad de dinero que tiene. Así, gastarse cincuenta dracmas por una perdiz no es un exceso: Primero, demuestra un desapego al dinero pagando una cantidad convencionalmente desmedida –valor falso– para obtener algo de lo que disfruta –valor real–. Y, segundo, se libera de molestias y facilita futuras interacciones, pues se libera de cargar el peso de cincuenta dracmas y posiblemente se gane el favor del mercader al que ha pagado dicha cantidad. Cabe señalar que esta actitud es la que tienen los cirenaicos respecto al lujo y la propiedad privada. No hay que tener apego a ninguna de las dos cosas, y se tiene que ser capaz de abandonarlas si causan molestias y/o problemas.

De tal forma, el rechazo del exceso cirenaico[681] no implica necesariamente vivir en la *penía*[682]. Se trata de una actitud que está anclada en la racionalidad y que no se queda ni en el mero hedonismo irreflexivo ni en la total abstención del placer. Por ello, el desdeñamiento del exceso no solo queda ligado a la *enkráteia*, sino también a la *sōphrosýnē*. El autocontrol y la templanza en conjunto sirven como fármaco contra la *pleonexía* –lo cual vuelve a acercar las posturas cirenaica y cínica–:

> *Todo el que recuerda a Aristipo quedaría especialmente sorprendido por las personas que, pese a no haber perdido nada y tener muchas posesiones, siempre necesitan más. Él solía decir: «Si alguien come y bebe mucho pero nunca está satisfecho, va al médico y pregunta qué enfermedad tiene, cuál es su condición y cómo puede librarse de ello. Sin embargo, si alguien tiene cinco sofás y quiere diez, o tiene diez mesas y quiere comprar otras tantas, o no siente satisfacción cuando tiene a su disposición muchas tierras y mucho dinero, sino que se mantiene estresado, en vela e insatisfecho con todo, esta persona no cree necesitar a alguien que le trate y le muestre el porqué de su padecer esta enfermedad.*[683]

---

680 DL, II, 75

681 DL, II, 72; PSEUDO-ARISTIPO, *Epístola Socrática*, XXVII, 2.

682 DL, II, 69.

683 PLUTARCO, *De Cup.*, 524a-b. Traducción propia de:
τοὺς δὲ μηδὲν ἀποβάλλοντας ἔχοντας δὲ πολλὰ πλειόνων δ᾽ ἀεὶ δεομένους ἔτι μᾶλλον θαυμάσειεν ἄν τις τοῦ Ἀριστίππου μεμνημένος ἐκεῖνος γὰρ εἰώθει λέγειν, ὅτι πολλὰ μέν τις ἐσθίων πολλὰ δὲ πίνων πληρούμενος δὲ μηδέποτε, πρὸς τοὺς ἰατροὺς βαδίζει καὶ πυνθάνεται τί τὸ πάθος καί τίς ἡ διάθεσις καὶ πῶς ἂν ἀπαλλαγείη: εἰ δέ τις ἔχων πέντε κλίνας δέκα ζητεῖ, καὶ κεκτημένος δέκα τραπέζας ἑτέρας συνωνεῖται

Como sucede con el cinismo[684], los cirenaicos consideran que aquellos que no encuentran la satisfacción, incluso al tener muchas cosas disponibles, están enfermos. El apego al dinero y a los bienes materiales produce preocupaciones que terminan generando dolores e inconvenientes como lo son el estrés y el insomnio. Solo la *enkráteia* y la *sōphrosýnē* habilitan a uno para desembarazarse de ello. La educación impartida por Aristipo busca formar un carácter que sea capaz de desdeñar lo superfluo y de sacar partido al momento presente. El filósofo cirenaico insiste en esta idea diciendo que "es mejor vivir durmiendo sobre paja sintiendo confianza en uno mismo que tener dinero, pero verse atosigado por los propios pensamientos"[685] y que "es mejor ser indigente/mendigo que ineducado, pues uno necesita dinero, y, el otro, humanidad"[686]. Lo cual termina desembocando en un desarrollo de una independencia (*autárkeia*)[687] La diferencia con los cínicos está en que los cirenaicos consideran que aquél que tiene templanza y autocontrol puede disfrutar de los placeres, el lujo y la riqueza sin considerarlos una necesidad, sin dejarse corromper por ellos. Así, la *enkráteia* y la *sōphrosýnē* no solo son una curación, sino, también, una prevención.

Otro aspecto importante de la educación de Aristipo, según von Arnim[688] y Giannantoni[689], son las lecciones de retórica que imparte. Lo cual concuerda con la herencia protagórica de Aristipo y explicaría, parcialmente, el que Aristóteles aluda a él como sofista[690]. Adquirir un habla elocuente a través del estudio de la retórica, sin duda, resulta útil para tratar con las personas y aumentar las posibilidades de obtener beneficios[691]. Además, la elocuencia de Aristipo puede ser apreciada en el momento en el que expresa sus opiniones sin pudor, por ejemplo:

τοσαύτας, καὶ χωρίων πολλῶν παρόντων καὶ ἀργυρίου, οὐ γίγνεται μεστὸς ἀλλ᾽ ἐπ᾽ ἄλλα συντέταται καὶ ἀγρυπνεῖ καὶ ἀπλήρωτός ἐστι. πάντων, οὗτος οὐκ οἴεται δεῖσθαι τοῦ θεραπεύσοντος καὶ δείξοντος ἀφ᾽ ἧς αἰτίας τοῦτο πέπονθε.

[684] DION DE PRUSA, *Discursos*, VI, 35-39.

[685] *Anecd. Gr.*, ed. BOISSONADE, I, p. 36, 18-21. Traducción propia de:
Ζῆν χρεῖττον ἐπὶ ϛιϐάδος κατακείμενον καὶ θαῤῥεῖν, ἢ πλοῦτον ἔχοντα σιμπνίγεσθαι ταῖς φροντίσιν.

[686] DL, II, 70. Traducción propia de:
ἄμεινον ἔφη ἐπαίτην ἢ ἀπαίδευτον εἶναι: οἱ μὲν γὰρ χρημάτων, οἱ δ᾽ ἀνθρωπισμοῦ δέονται.

[687] JENOFONTE, *Memorabilia*, II, 1.8-9.

[688] HANS VON ARNIM, *Leben und Werke des Dio von Prusa. Mit einer Einleitung: Sophistik, Rhetorik, Philosophie in ihrem Kampf um die Jugendbildung*, Berlin, Weidmann, 1898, pp. 26-28.

[689] GABRIELE GIANNANTONI, *I Cirenaici: raccolta delle fonte* antiche, Florencia, G. C. Sansoni, 1958, pp. 36-38.

[690] ARISTÓTELES, *Met.*, 996a33.

[691] Es una herramienta para adaptarse a la persona al que se refiere DL, II, 66. Pero, también, puede apreciarse en el hecho de que parte de los escritos de Aristipo puedan ser bromas, como indica DL, II, 84.

En una ocasión, Dionisio invitó a todos a bailar con un vestido púrpura, pero Platón se negó diciendo:

No podría vestirme un vestido de mujer.

Aristipo se lo puso y al empezar a bailar dijo atinadamente:

Incluso en medio de los bailes

lo que es templado no se pervertirá.[692]

No obstante, la forma cirenaica de expresarse no es identificable con la franqueza (*parrēsía*) cínica. La *parrēsía* del cínico consiste en manifestar lo que se considera la verdad sin trabas, especialmente si se trata del algo que puede ayudar a la emancipación de otros. Es decir, la franqueza cínica está ligada al cosmopolitismo, pues queda comprometida con la práctica transvaluativa del cinismo. En cambio, Aristipo y los primeros cirenaicos no tienen este compromiso debido a que su filosofía no tiene aspiraciones políticas o sociales, sino aspiraciones que afectan puramente al individuo. En consecuencia, los cirenaicos no tienen ningún inconveniente en no manifestar sus opiniones o mentir si con ello obtienen alguna ventaja. La actitud cínica y su crítica social hacen que no siempre sean vistos con buenos ojos, ya que, al expresar abiertamente su posición, atacan las opiniones de otros. Los cirenaicos, en cambio, prefieren adaptar su discurso a la persona y a la circunstancia para aprovechar cualquier oportunidad que se les presente:

Paseando una vez él [Aristipo] en donde Diógenes estaba lavando sus verduras, éste se burló de él diciendo: «Si hubieras aprendido a tratar con esto, no serías sirviente en las cortes de los tiranos». Contestó él: «Y tú, si supieras tratar con las personas, no tendrías que lavar verduras».[693]

---

[692] DL, II, 78. Platón emplea un verso de las *Bacantes* (EURÍPIDES, *Bacantes*, 336) y Aristipo responde con otro (EURÍPIDES, *Bacantes*, 317 y *s.*). Traducción propia de:
καί ποτε παρὰ πότον κελεύσαντος Διονυσίου ἕκαστον ἐν πορφυρᾷ ἐσθῆτι ὀρχήσασθαι, τὸν μὲν Πλάτωνα μὴ προσέσθαι, εἰπόντα:

οὐκ ἂν δυναίμην θῆλυν ἐνδῦναι στολήν:

τὸν δ᾽ Ἀρίστιππον λαβόντα καὶ μέλλοντα ὀρχήσασθαι εὐστόχως εἰπεῖν:

καὶ γὰρ ἐν βακχεύμασιν
οὖσ᾽ ἥ γε σώφρων οὐ διαφθαρήσεται.

[693] DL, II, 68 (=ARSENIO, 113.10-3; EUDOCIA, *Violarium*, 175.122.17-22; CÉSAR BASILIO, *Sobre la sentencia*, ED. KEIL, *Grammatici latini*, VI, 273. En DL, II, 102 encontramos otra versión de esta en la que Teodoro de Cirene toma el puesto de Aristipo y el cínico Metrócles el de Diógenes. En VALERIO MÁXIMO, IV, 3 y *Gnom. Vat.* 743, 192 podemos encontrar la anécdota invertida. Y en DL, VI, 58 podemos encontrar la anécdota invertida en una conversación entre Diógenes y Platón. Traducción propia de:

La anécdota anterior muestra que Aristipo considera que tiene una gran capacidad para tratar con las personas. Kurt Lampe se refiere a ella como una virtud cirenaica que denomina "sociabilidad"[694]. Esto es lo que permite que Aristipo trate confiadamente con cualquier tipo de persona, sean miembros de la realeza –como el tirano Dionisio[695] o el sátrapa Artafernes[696]–, filósofos –como Sócrates[697], Platón[698] y Diógenes[699]–, heteras[700], marineros[701] o deportistas[702]. El conjunto de la *enkráteia*, la *sōphrosýnē* y la sociabilidad hacen que el filósofo cirenaico tenga una confianza en sí mismo para enfrentarse a cualquier situación que se presente. Todo ello son rasgos que nos recuerdan al héroe homérico Odiseo. De hecho, Aristipo lo toma como modelo de comportamiento:

> *Y como el mismo Odiseo a veces se vestía con manto lanudo y suave, pero otras veces con harapos y zurrón, y como un día reposaba con Calipso, pero otro era maltratado por Iro y Melantro, Aristipo asumió esta imagen para la vida: afrontó la pobreza y los esfuerzos con buen ánimo, pero también gozó del placer sin escatimar.*[703]

Odiseo no es un héroe recordado por su *andreía*, por su destreza y capacidad en el combate cuerpo a cuerpo, sino por su habilidad como estratega. La excelencia del rey de Ítaca está en su capacidad intelectual y su versatilidad, es decir, en su astucia (*mêtis*) para sobrepasar los problemas que se le presenten. Conocedor de su deseo –el regreso a casa– actúa con autocontrol y templanza, evidenciando su firmeza de carácter, para alcanzarlo. Así, sin perder de vista su objetivo, Odiseo aprovecha las oportunidades de placer que encuentra en su camino –como en su estancia con Calipso[704] o cuando decide

---

Παριόντα ποτὲ αὐτὸν λάχανα πλύνων Διογένης ἔσκωψε, καί φησιν,5 "εἰ ταῦτα ἔμαθες προσφέρεσθαι, οὐκ ἂν τυράννων αὐλὰς ἐθεράπευες." ὁ δέ, "καὶ σύ," εἶπεν, "εἴπερ ᾔδεις ἀνθρώποις ὁμιλεῖν, οὐκ ἂν λάχανα ἔπλυνες".

694 "Aristippus's particular interpretation of temperance dovetails with another of his virtues, which is mastery of interpersonal relations. For ease of reference I shall refer to this as "sociability". Aristippus's concern with sociability emerges from the way he reportedly characterizes the product of his understanding and training: "When he was asked what he got out of philosophy, he said, 'The ability to associate confidently with all people [*pasi tharrountōs homilein*]'" (D.L, 2.68). This saying suggests at least two aspects to Aristippean sociability: first, he can get along with any sort of person; second, he can do so without anxiety. KURT LAMPE, *Ibid.*, p. 117.

695 DL, II, 66, 67, 73, 77, 79, 80, etc.

696 DL, II, 79.

697 DL, II, 80.

698 DL, II, 78 y 81.

699 DL, II, 68.

700 DL, II, 74-75.

701 DL, II, 71 y 77; *Suda* A 3909; *Gnom. Vat.* 743 n. 39.

702 DL, II, 73.

703 PSEUDO-PLUTARCO, *Vit. Hom.*, II, 150.3. Traducción propia de:
καὶ ἐπεὶ αὐτὸς οὗτος ὁ Ὀδυσσεύς ποτὲ μὲν οὔλῃ καὶ ἁπαλῇ χλανίδι ἠμπίσχετο, ποτὲ δὲ ῥακίοις καὶ πήραις, καὶ νῦν μὲν τῇ Καλυψοῖ συνανεπαύετο, νῦν δὲ ὑπὸ Ἴρου καὶ Μελανθίον περιυβρίζετο, ταύτην εἰκόνα τοῦ βίον παραλαβὼν Ἀρίστιππος καὶ πενίᾳ καὶ πόνοις συνηνέχθη ἐππωμένως καὶ ἡδονῇ ἀφειδῶς ἐχπήσατο.

704 *Od.*, I, 14-15; V, 75-268; VII, 253-266.

no privarse del canto de las sirenas[705]–, pero, también, puede afrontar las situaciones adversas –su encuentro con Meleantro e Iro[706] o al estar entre Escila y Caribdis[707]–.

Como Odiseo, Aristipo es capaz de adaptarse a cualquier circunstancia que se le presente para sacar provecho de ella.[708] Es capaz de desdeñar lo superfluo para vivir placenteramente y en total libertad, pudiendo hacerlo, al igual que Odiseo[709], tanto con el manto lujoso como con los harapos[710]. La *mêtis* es por lo que el héroe puede conseguir lo que quiere y el motivo por el que actúa como actúa. Y es esa astucia del itacense lo que presenta grandes similitudes con la cumbre del desarrollo del *éthos* de Aristipo y sus discípulos, apreciable en la siguiente anécdota:

> *Cuentan que el filósofo socrático Aristipo naufragó y fue arrojado a la orilla de la costa de Rodas. Cuando vio figuras geométricas dibujadas en la arena, dijo a sus compañeros: «¡Ánimo! Veo señales de humanos». Y, de inmediato, se apresuró hacia la ciudad de Rodas y fue directamente al gimnasio. Ahí fue recompensado con regalos por sus disputas filosóficas, y lo hizo de tal forma que no solo se abasteció él, sino que, además, proporcionó ropa y cosas esenciales para vivir a los que le acompañaban. Cuando sus compañeros querían volver a su patria, le preguntaron qué noticias quería mandar a casa, a lo que respondió: «El tipo de posesiones y provisiones de viaje que las personas deben adquirir son aquellas que les permitan nadar y alejarse de un naufragio».*[711]

Coincidimos con Kurt Lampe al señalar que esta anécdota reúne la audacia de Aristipo para adaptarse a cualquier situación, su confianza (*thrásos*) y su templanza[712]. La audacia aristipiana queda expuesta por el hecho de que consigue abastecimiento –para él y sus compañeros– a través de su ingenio y sabiduría en el trato con los ciudadanos de Rodas. Junto a ello, la templanza y el autodominio –la *enkráteia* no es mencionada por Lampe, pero viene de la mano de la *sōphrosýnē*– son lo que permite a Aristipo adquirir la confianza en sí mismo:

---

[705] *Od.*, XII, 39.
[706] *Od.*, XVII, 212-253 y XVIII, 5-107 respectivamente.
[707] *Od.*, XII, 102-111.
[708] DL, II, 66.
[709] *Od.* XIII, 429-438 y XIX, 225-231.
[710] DL, II, 67; HORACIO, *Epístolas*, I, XVII, 25.
[711] VITRUVIO, *De Arch.*, VI, 1.1. Traducción propia de:
Aristippus philosophus Socraticus, naufragio cum eiectus ad Rhodiensium litus animadvertisset geometrica schemata descripta, exclamavisse ad comites ita dicitur: 'bene speremus! hominum enim vestigia video.' statimque in oppidum Rhodum contendit et recta gymnasium devenit, ibique de philosophia disputans muneribus est donatus, ut non tantum se ornaret, sed etiam eis, qui una fuerunt, et vestitum et cetera, quae opus essent ad victum, praestaret. cum autem eius comites in patriam reverti voluissent interrogarentque eum, quidnam vellet domum renuntiari, tunc ita mandavit dicere: eiusmodi possessiones et viatica liberis oportere parari, quae etiam e naufragio una possent enatare.
[712] KURT LAMPE, *Ibid.*, p. 118.

> *In the journey of life, we should only carry the kind and quantity of provisions that could swim away from a shipwreck along with us. Of course, Aristippus has in mind his own philosophical wisdom, which swims as well as he does. That is why a naked sage has everything he needs to flourish among strangers.*[713]

La anécdota queda vinculada al rey de Ítaca en tanto que se trata de una historia análoga a la suya. Odiseo naufraga en la isla de Esqueria –Feacia– donde impresiona a los feacios contando las aventuras y desventuras que ha vivido antes de llegar a esas costas. Los de la tierra de Feacia quedan tan maravillados por las historias y la *mêtis* del héroe que deciden poner a su disposición un barco con toda su tripulación para que regrese a casa.[714] Así, los eventos de Rodas y de Feacia son paralelos entre sí: mientras que el naufrago Odiseo impresiona a los feacios con su astucia, el naufrago Aristipo impresiona a los rodiotas con su sabiduría filosófica. Pero ¿en qué consiste la sabiduría de Aristipo?

La *sophía* cirenaica no puede consistir en la posesión de un conocimiento verdadero acerca del ser de las cosas. De acuerdo con los cirenaicos, resulta imposible alcanzar la *epistḗmē* –un saber científico, una opinión verdadera acerca del ser de las cosas que está fundamentada en razones[715]–, ya que solo podemos aprehender nuestros propios *pathḗ*, que no aportan información alguna sobre el objeto que los produce. De esta forma, el sabio cirenaico asume que lo único que conoce evidentemente son sus propias afecciones y que estas no revelan nada acerca de los objetos del mundo[716]. Consciente de ello, el sabio actúa atendiendo a sus *pathḗ*[717] y construye un catálogo de circunstancias particulares a las que asocia un contenido afectivo esperable[718]. Así, en la concepción cirenaica, el sabio actúa atendiendo racionalmente a sus propios *pathḗ*.

La clave de la sabiduría cirenaica está en el *atender racionalmente* y no en el simple atender a las afecciones. La mera búsqueda del placer –junto con el evitar el dolor– ya supone una atención a los *pathḗ*, pero es una atención irreflexiva. La cuestión radica en hacerlo racionalmente: desde la conciencia de la limitación epistémica humana,

---

[713] KURT LAMPE, *Ibid.*, pp. 118-119:
"En el viaje de la vida, solo deberíamos llevar el tipo y la cantidad de provisiones que podrían alejarse nadando de un naufragio. Por supuesto, Aristipo tiene en mente su propia sabiduría filosófica, que nada tan bien como él. Por eso un sabio desnudo tiene todo lo que necesita para florecer entre extraños". (Traducción propia).
[714] *Od.*, V-XIII.
[715] *Ver*, TOMÁS CALVO MARTÍNEZ, *De los sofistas a Platón: Política y* pensamiento. Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1995, p. 143.
[716] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 191-193; PLUTARCO, *Adv. Col.*, 1120f.
[717] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 199-200.
[718] *Supra*, "El *Páthos* como Límite del Conocimiento y Criterio Práctico", pp. 153-174.

elaborando un catálogo experiencial y empleando una serie de herramientas útiles[719] para orientar la acción. Así, la escuela cirenaica identifica la *sophía* con la *phrónēsis*[720]. El *sophós* o *phrónismos* es aquél que reúne, pues, ciertas aptitudes intelectuales y prácticas.

Aunque en ningún punto las fuentes describan en qué consiste exactamente la *phrónēsis* para los cirenaicos, el hecho de que consideren que el sabio existe[721], ofrece una vía de acceso para analizarla. Y, es que Aristipo encarna la figura del sabio cirenaico. La *phrónēsis* es el resultado de la combinación de los aspectos intelectuales y las virtudes que caracterizan a Aristipo. En el plano intelectual quedan las consideraciones epistemológicas desarrolladas en el bloque anterior, las formulaciones del *télos* y la retórica-elocuencia. En el ámbito de las virtudes prácticas encontramos la sociabilidad, la *sōphrosýnē* y la *enkráteia*. La *phrónēsis* no es sino el desarrollo más alto de la educación cirenaica que hemos estado analizando. La sabiduría cirenaica es, pues, una sabiduría eminentemente práctica que es enseñable a través del ejercicio de las partes que la conforman[722]. De acuerdo con Diógenes Laercio, los cirenaicos "dicen que la *phrónēsis* es buena, pero no es elegible por sí misma, sino por lo que se desprende de ella"[723]. Por un lado, las bases epistemológicas de la escuela permiten identificar lo superfluo, y la templanza y el autocontrol producen la firmeza de carácter para desdeñarlo. Por otro, la retórica-elocuencia y la sociabilidad otorgan la confianza (*thrásos*)[724] en uno mismo para tratar sin complicaciones con cualquier persona. Así pues, lo que se desprende de la *phrónēsis* no es sino la adquisición del *éthos* de un individuo libre (*eleútheros*)[725] que es capaz de adaptarse a cualquier circunstancia[726] y vivir placenteramente, afrontando los momentos de dolor con un ánimo saludable y sin escatimar en los momentos

[719] DL, II, 80.
[720] De nuevo, los cirenaicos se separan de Aristóteles, para quien la *sophía* se corresponde con el saber científico –*epistḗmē*– y la comprensión de los primeros principios, y la *phrónē*sis con el conocimiento práctico-moral. *Cf.* ARISTÓTELES, *EN*, 1141a2 y ss.
[721] DL, II, 93.
[722] Las virtudes pueden ser aprendidas por imitación y repetición, como sucede en el cinismo.
[723] DL, II, 91: Traducción propia de:
τὴν φρόνησιν ἀγαθὸν μὲν εἶναι λέγουσιν, οὐ δι᾽ ἑαυτὴν δὲ αἱρετήν, ἀλλὰ διὰ τὰ ἐξ αὐτῆς περιγινόμενα.
[724] ESCOLIO A HOMERO, *Iliada*, V, 2

[725] DL, II, 72; Plutarco, *De Lib.*, 4f.
[726] DL, II, 66.

placenteros[727]. En definitiva, la adquisición de la *phrónēsis* y lo que se desprende de ella es lo que permite vivir el hedonismo desde la perspectiva de poseer sin ser poseído[728].

[727] PSEUDO-PLURTARCO, *Vit. Hom.*, II, 150.3.
[728] DL, II, 75; CICERÓN, *Epístolas familiares*, IX, 26.2; ATENEO, *Deipn.*, XII, 544d; TEODORETO DE CIRO, *Curación de las enfermedades griegas*, XII, 5.

2. El Hedonismo Aniceriano:

Tras analizar el hedonismo de los primeros cirenaicos, conviene examinar la postura de Aníceris de Cirene y sus seguidores, pues se trata de la posición más cercana a la de los anteriores. La vertiente aniceriana se mantiene en una propuesta claramente hedonista. Estrabón introduce la figura del cirenaico Aníceris en la sucesión de la escuela de la siguiente forma:

> *Los cireneos famosos que han pasado a otra vida incluyen a Aristipo el socrático, quien asentó los fundamentos para la escuela de pensamiento cirenaico; su hija Areté, quien le sucedió en la escuela; su hijo Aristipo, el llamado Metrodidacta, quien también la sucedió en la escuela; y Aníceris, quien parece haber restaurado la escuela cirenaica e introduce la aniceriana en su lugar.*[729]

Aníceris es discípulo –junto a Hegesias de Cirene– de Parébates de Cirene, quien fue discípulo de Epitímides de Cirene, quien fue discípulo de Antípatro de Cirene, alumno directo de Aristipo el Viejo.[730] De acuerdo con este fragmento, Aníceris parece proclamar una restauración de la filosofía cirenaica. Comúnmente, esto ha sido entendido como un distanciamiento con respecto a las posturas de Hegesias y, en menor medida, de Teodoro.[731] Probablemente, Aníceris culpe a Hegesias de la decadencia del pensamiento cirenaico, pues lleva la postura de la escuela a un profundo pesimismo y a un egoísmo extremo. La ferviente apología de la amistad por parte de Aníceris parece responder a esta situación, haciendo que, en una ocasión, se le tilde de epicúreo y no de cirenaico[732]. Las proximidades con Epicuro de Samos descansan sobre la insistencia aniceriana en que las relaciones de familia, amistad y las existentes en una comunidad deben ser atendidas y cuidadas[733] –algo que parece separar a anicerianos del ideal de la radical independencia del sabio presente en el resto de cirenaicos[734]. Sin embargo, Aníceris no es un epicúreo,

---

[729] ESTRABÓN, *Geogr.,* XVII, 3.22. Traducción propia de:
ἄνδρες δ᾽ ἐγένοντο γνώριμοι Κυρηναῖοι Ἀρίστιππός τε ὁ Σωκρατικός, ὅστις καὶ τὴν Κυρηναϊκὴν κατεβάλετο φιλοσοφίαν, καὶ θυγάτηρ Ἀρήτη τοὔνομα, ἥπερ διεδέξατο τὴν σχολήν, καὶ ὁ ταύτην πάλιν διαδεξάμενος υἱὸς Ἀρίστιππος ὁ κληθεὶς Μητροδίδακτος, καὶ Ἀννίκερις ὁ δοκῶν ἐπανορθῶσαι τὴν Κυρηναϊκὴν αἵρεσιν καὶ παραγαγεῖν ἀντ᾽ αὐτῆς τὴν Ἀννικερείαν.
[730] DL, II, 86.
[731] *Cf.* ANDRÉ LAKS, "Annicéris et les plaisirs psychiques. Quelques préalables doxographiques". En JACQUES BRUNSCHWIG Y MARTHA NUSSBAUM (EDS.), *Passions and Perceptions: Studies in the Hellenistic Philosophy of Mind*. Cambridge University Press, 1993, pp. 18-49, p. 35. Y KURT LAMPE, *The Birth of Hedonism: The Cyrenaic Philosophers and Pleasure as a Way of Life*. Princeton University Press, 2015, p. 22.
[732] Suda, A 2466.
[733] DL, II, 96.
[734] *Supra*, "El Hedonismo de los Primeros Cirenaicos", pp. 175-199; *infra,* "El Pesimismo de Hegesias", pp. 225-244; *infra*¸ "La Moral de la Alegría de Teodoro el Ateo", pp. 245-269.

y no solo encontramos evidencia de ello en la sucesión transmitida por la doxografía, sino también importantes puntos de divergencia filosófica que desarrollamos un poco más abajo. Para comprender el hedonismo aniceriano primero tenemos que atender a su formulación del *télos*.

Por una parte, Aníceris y sus seguidores se mantienen en el posicionamiento de los primeros cirenaicos sosteniendo que el *télos* no puede ser asociado con la felicidad (*eudaimonía*).[735] Además, como hace Aristipo el Viejo, no parece que establezcan un fin último de la vida humana:

> *Los llamados anicerianos de la sucesión cirenaica no postulan un fin último en el lugar de la totalidad de la vida, sino que dicen que el placer que surge de cada acción es el fin particular-privado de dicha acción.*[736]

El hedonismo aniceriano, de nuevo, enfoca la mirada en el placer particular, insistiendo en que no postulan un fin último para la vida humana, sino un fin particular para cada acción. No obstante, este proceder puede estar ligado, también, a su intento de restauración del pensamiento cirenaico (aquí entendido como un retorno a los orígenes del fundador de la escuela). Así, Aníceris no carga exclusivamente contra Hegesias y Teodoro, sino que además lo está haciendo contra Metrodidacta. Algo que no ha sido apreciado por las investigaciones que versan sobre esta escuela.

Al analizar el hedonismo de los primeros cirenaicos distinguimos tres sentidos diferentes en los que emplean el término "*télos*". Los dos primeros sentidos del término –como fin de una tendencia natural[737] y como la expresión más completo de lo que se atribuye a algo[738]– podrían ser empleados por Aristipo. No obstante, la identificación del *télos* –en el sentido de fin último al que tiende toda deliberación y acción– con la *hēdéōs zên*[739], probablemente, solo es empleada a partir de las elaboraciones de Metrodidacta, pese a encajar con el estilo de vida de su abuelo.[740] Como hemos señalado, la vida placentera parece encajar con la noción de fin último de un recorrido vital y el placer particular como un fin intermedio para alcanzarlo. Al mismo tiempo que esto puede ser considerado compatible con las descripciones que conservamos de la vida de Aristipo,

---

[735] DL, II, 87-88.
[736] CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.*, II, 21.130.7-8. Traducción propia de:
οἱ δὲ Ἀννικέρειοι καλούμενοι ἐκ τῆς Κυρηναϊκῆς διαδοχῆς τοῦ μὲν ὅλου βίου τέλος οὐδὲν ὡρισμένον ἔταξαν, ἑκάστης δὲ πράξεως ἴδιον ὑπάρχειν τέλος τὴν ἐκ τῆς πράξεως κεριγινομένην ἡδονήν.
[737] DL, II, 88.
[738] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math*., VII, 199-200.
[739] ARISTOCLES DE MESINA, *apud.*, EUSEBIO DE CESAREA, *Prep. Evan.*, XIV, 18.32 764a-b.
[740] *Supra,* "El Hedonismo de los Primeros Cirenaicos", pp. 175-199.

también puede ser considerado como una corrupción o incorreción con respecto a la filosofía del fundador. La combinación del texto de Estrabón –indicando que Aníceris restaura la filosofía cirenaica– junto al de Clemente de Alejandría –incidiendo en que los anicerianos rechazan postular un *télos* último– parece apuntar a que Aníceris comprende la formulación del *télos* relativa a la *hēdéōs zên* como una corrupción que ha sufrido la filosofía de Aristipo de la mano de su nieto.

Este giro aniceriano ha de ser entendido desde las consideraciones epistemológicas cirenaicas. El hecho de que se establezca un *télos* particular para cada acción y no uno que sea último para la vida humana encaja a la perfección con el presentismo del *páthos*. Como el único criterio del que disponemos es *monóchronos*[741], solo puede ser aprehendido en el momento de su duración efectiva[742], obligando a un sesgo de la atención hacia el momento presente. Por ello, establecer un *télos* que se extienda a la totalidad de un tiempo de vida resulta difícil de justificar.

Por otra parte, siendo conscientes del anacronismo que supone, el hedonismo aniceriano, con este ángulo respecto a la cuestión del *télos*, presenta semejanzas con las éticas consecuencialistas. Pues, al establecer el placer particular como el fin relativo a cada acción, la corrección de la última podría ser juzgada desde la consecución o no del primero. De entre todo el consecuencialismo ético, el pensamiento cirenaico ha sido comparado con las propuestas de Jeremy Bentham y de John Stuart Mill.[743]

El posicionamiento de Bentham busca maximizar la utilidad, sostiene que la mejor acción es aquella que produce el mayor grado de felicidad y beneficio para el mayor número de personas. Bentham describe la utilidad en términos de un sumatorio de placeres al que se le debe sustraer el dolor-sufrimiento. Esto puede ser lo que haya atraído, en primera instancia, a establecer estas comparaciones. Sin embargo, para Bentham no se trata solo del placer obtenido por el agente, sino que se tiene en consideración a todos los individuos involucrados de cualquier forma en la acción. Así, fundamenta una postura ética basada sobre el placer: lo bueno es lo útil, y por útil tenemos que entender aquello que aumenta la cantidad de placer y reduce la del dolor. En este sentido, la ética consiste, principalmente, en un cálculo de consecuencias.

---

[741] ATENEO, *Deipn.*, XII, 544 a-b.
[742] *Supra,* "*Páthos*: Presentismo, Memoria y Percepción", pp. 38-46.
[743] *Cf.* JULIA ANNAS, *The Morality of Happiness.* Oxford University Press, 1993, pp. 227-236; JAMES WARREN, "Epicurus and the Pleasures of the Future". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 21, 2001, pp. 135-179. KURT LAMPE, *Ibid.*, pp. 116-117.

Stuart Mill, apoyándose en Bentham, parte de que el ser humano actúa conforme al principio de mayor felicidad, orientándose hacia el beneficio del mayor número de individuos. Mill otorga la misma importancia al sujeto que realiza la acción que a los otros en el examen de la acción moral. Por ello, sostiene que la ética ha de ser comprendida en vinculación a una noción de humanidad entendida en tanto que ser progresivo, dedicándose, primeramente, al uso y al desarrollo de la razón para alcanzar una mejor existencia. Por ello proclama que el individuo tiene que actuar intentando producir la mayor felicidad posible y razonablemente para el mayor número de individuos.[744]

Ahora bien, la comparación directa entre el pensamiento cirenaico y los utilitarismos de Bentham y de Mill no es del todo acertada. Los últimos otorgan gran importancia al placer de otros, mientras que la filosofía cirenaica sostiene que no contamos con un acceso al *páthos* del vecino[745]. En consecuencia, desde la óptica cirenaica, no contamos con un criterio para hacer este tipo de cálculo de consecuencias. Al solo contar con un acceso evidente a nuestros propios *pathḗ*, el hedonismo cirenaico en general –y especialmente el aniceriano– encaja de manera más precisa, dentro del consecuencialismo ético, con una suerte de egoísmo moral.

El egoísmo moral enfatiza que los individuos tienen que actuar conforme a su propio interés y beneficio. Esto se debe a que solo el sujeto puede conocer sus intereses, pues es ese mismo sujeto el que los determina e interpreta. Además, defiende que lo único que nos permite juzgar qué es aquello a lo que llamamos "beneficioso" o "perjudicial" es el ámbito de lo personal desde los niveles materiales, intelectuales y emocionales. A la par, sostiene que se puede obrar ayudando a otros con la finalidad de que tenga consecuencias positivas para el sujeto agente: como un medio para obtener un beneficio personal. En último término, todo enfoque ético que defienda que se debe ser honesto, justo, valiente, prudente, etc. porque reporta beneficio propio es una forma de egoísmo moral.[746]

El enfoque hacia el ámbito personal para juzgar aquello a lo que llamamos "beneficioso" y "perjudicial" tiene una traslación fluida hacia la postura cirenaica en general. De nuevo, debemos atender a las consideraciones epistemológicas de la escuela,

[744] JOHN STUART MILL, *Utilitarianism*. London: Parker, Son, and Bourn, West Strand. 1863, p. 16.
[745] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 195.
[746] *Cf.* JAMES RACHEL, "Ethical Egoism", en JOEL FEINBERG Y RUSS SCHAFER-LANDAU (EDS.), *Reason & Responsibility. Readings in Some Basic Problems of Philosophy*. Thompson Wadsworth, 2008. Pp. 532-540.

en este caso a la privacidad del *páthos*. El único criterio del que disponemos, de acuerdo con los cirenaicos, es privado[747]. Y, por ello, solo podemos juzgar aquello que llamamos "placentero" o "doloroso" desde el ámbito afectivo, que es privado y personal:

> *Otras personas, habiendo elegido los* pathḗ *alma como los fines y sin requerir de juicio adicional sustentado en otros criterios, otorgan a todo el mundo una autoridad incuestionable para encontrar el placer en cualquier cosa que quieran y hacer cualquier cosa que contribuya a alcanzarlo.*[748]

Además, testimonios como "dicen que la *phrónēsis* es buena, pero no es elegible por sí misma, sino por lo que se desprende de ella"[749], encajan perfectamente con este tipo de éticas egoístas. Con todo lo anterior, se podría catalogar el hedonismo cirenaico como uno de los primeros egoísmos morales, y, en el caso aniceriano con claros tintes consecuencialistas.

Ahora bien, esta postura del grupo de Aníceris puede desencadenar una serie de críticas que Kurt Lampe ha identificado correctamente:

> *However, note that an enormous problem appears if we take Anniceris to mean that each action must take as its end just one episode of pleasure. Many Cyrenaic practices [...] are valued for the sake of a series of potential episodes of pleasure or pain. The exercise of meditating on future evils is a case in point: its aim is to mitigate an array of potential distressing episodes, not just one episode. Obtaining wealth and realizing the virtues are further examples. If each action must aim at only one episode of pleasure or avoidance of pain, none of these pursuits will be justifiable.*[750]

Sin duda estas críticas podrían ser lanzadas a la posición aniceriana, pero debemos considerar la posible respuesta dada por Aníceris y sus seguidores. Tal vez, Aníceris pretende remarcar el hecho de que, a pesar de que determinada acción intente atender –por lo general– a una serie de placeres particulares, ninguna acción podrá atender y referirse justificadamente a todos los placeres y evasiones del dolor del total de una vida. No contamos con un criterio que nos permita hacerlo infaliblemente. Dedicar un tiempo

---

[747] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 195-197.; *Supra*, "El Desconocimiento del Otro", pp. 92-102; "Sujeto e Identidad en el Pensamiento Cirenaico", pp. 77-91.

[748] FILODEMO DE GADARA, *De Elec.*, III, 6-14. Traducción propia de:
τινὲς | δὲ τέ[λ]η τὰ πάθη τῆς ψυ|χῆς ἐχθέμενοι καὶ μὴ προσ|δεόμενα τῆς ἐπ᾽ ἄλλων κρίσε|ως, πᾶσιν ἐξουσίαν ἀνυπεύ|θυνον ἔδοσαν ἐφ᾽ ὅτῳ ποτὲ | βούλονται λέγειν χαίρειν καὶ | τὰ πρὸς τοῦτο συντείνοντα | πράττειν.

[749] DL, II, 91: Traducción propia de:
τὴν φρόνησιν ἀγαθὸν μὲν εἶναι λέγουσιν, οὐ δι᾽ ἑαυτὴν δὲ αἱρετήν, ἀλλὰ διὰ τὰ ἐξ αὐτῆς περιγινόμενα.

[750] KURT LAMPE, *The Birth of Hedonism: The Cyrenaic Philosophers and Pleasure as a Way of Life*. Princeton University Press, 2015, p. 90.
"Sin embargo, nótese que aparece un enorme problema si entendemos que Aníceris se refiere a que cada acción debe tener como fin un solo episodio de placer. Muchas prácticas cirenaicas […] se valoran en aras de una serie de episodios potenciales de placer o dolor. El ejercicio de meditar sobre los males futuros es un buen ejemplo: su objetivo es mitigar una serie de posibles episodios angustiosos, no solo un episodio. Obtener riqueza y realizar las virtudes son otros ejemplos. Si cada acción debe apuntar a un solo episodio de placer o de evasión del dolor, ninguna de estas búsquedas será justificable". (Traducción propia).

para planificar un día, por ejemplo, para exprimir las oportunidades de placer que pueda ofrecer es factible, aunque tampoco infalible. Sin embargo, ese mismo tiempo dedicado a planificar no un día, sino toda una vida de aprovechamiento del placer y evasión del dolor y el sufrimiento resulta absurdo e inviable. Existen demasiadas incógnitas para realizar ese tipo de planificación vital. Además, hacerlo puede causar estragos como el estrés, la decepción y la desesperación. Es decir, la planificación de una serie excesiva de episodios placenteros resulta contraproducente para que un individuo lleve una vida placentera.

Desde la óptica aniceriana, la aceptación de lo anterior y enfocar los esfuerzos en un diseño a corto plazo reporta grandes beneficios. De hecho, esta actitud puede ser la que, pese a no tener la mira puesta en el total de una vida, sea la que conduce a la *hēdéōs zên*. Una actitud que, de nuevo, encaja con la información que nos llega sobre la forma de vida de Aristipo:

> *Se dice que [Aristipo] era hábil para armonizarse al lugar, al tiempo y a la persona, y en toda circunstancia ejercía armoniosamente su papel. Por ello Dionisio le tenía en alta estima en comparación a otros, siempre favorecido por lo que aconteciera. Pues gozaba del placer de aquello que estaba presente, y no perseguía con esfuerzo el disfrute de lo que no estaba presente.*[751]

Es decir, Aníceris puede discutir que el seguir la actitud de Aristipo conlleva la consecución de la *hēdéōs zên* sin necesidad de postularlo como fin último al que tienden toda deliberación y acción como hace Metrodidacta. La mera postulación del placer particular para cada acción concreta junto con el ejercicio de la virtud es suficiente para ello.[752]

Con este hilo, Aníceris evita poner en problemas muchas de sus consideraciones en el ámbito de la ética. Ahora bien, no cierra todos los frentes: todavía hay quienes podrían discutir que, en esta situación, una educación de carácter filosófico no sería necesaria. La postulación de un fin último sirve como un objetivo de orientación para discernir cómo guiar las acciones de un sujeto. Se puede criticar que, si no existe un fin último como el que identifica Metrodidacta[753], no existe la necesidad de recibir una

---

[751] DL, II, 66. Traducción propia de:
Ἦν δὲ ἱκανὸς ἁρμόσασθαι καὶ τόπῳ καὶ χρόνῳ καὶ προσώπῳ, καὶ πᾶσαν περίστασιν ἀπμοδίως ὑποκρίνασθαι: διὸ καὶ παρὰ Διονυσίῳ τῶν ἄλλων εὐδοκίμει μᾶλλον, ἀεὶ τὸ προσπεσὸν εὖ διατιθέμενος. ἀπέλαυε μὲν γὰρ ἡδονῆς τῶν παρόντων, οὐκ ἐθήρα δὲ πόνῳ τὴν ἀπόλαυσιν τῶν οὐ παρόντων.
[752] Kurt Lampe coincide con esta idea en general. No obstante, existe un detalle de distancia, pues él parece asociar la *hēdéōs zên* con la felicidad, mientras que nosotros consideramos que son cosas relacionadas pero distintas. *Cf.* KURT LAMPE, *Ibid.*, pp. 90-91 y 92-100.
[753] ARISTOCLES DE MESINA, *apud.*, EUSEBIO DE CESAREA, *Prep. Evan.*, XIV, 18.32.764a-b.

educación como la que hemos analizado anteriormente[754]. Para seguir un estilo de vida que solo dictamina un *télos* para cada acción particular parece que no necesitaríamos, por ejemplo, atender ni a las consideraciones epistemológicas cirenaicas ni al cultivo serio de las virtudes.

A estas cuestiones los anicerianos podrían responder que no es necesaria la presuposición de que exista un fin último para embarcarse en los estudios filosóficos. Por otra parte, negar la existencia –o afirmarla– de un fin último depende de cierto ejercicio filosófico. Toda formulación y postulación rigurosa de un *télos* requiere, de suyo, cierto cuestionamiento de carácter filosófico previo. De tal modo que, presuponer que la postulación de un fin último es necesaria para dedicarse a la filosofía recae en una *petitio principii*. Los anicerianos rechazan la asimilación de un *télos* último en virtud de los desarrollos epistemológicos cirenaicos. Y, aunque el placer particular pueda ser alcanzado sin mediación de la educación filosófica, esta aporta beneficios y herramientas para su consecución. Es decir, los anicerianos –y los cirenaicos en general– no sostienen que la filosofía sea un bien en sí mismo, sino, en conformidad con su egoísmo moral, es un bien por los beneficios que se desprenden de ella.

Además, los anicerianos podrían argumentar que el desarrollo de una vida filosófica no puede ser el objetivo de una acción particular, ya que la propia idea de vida filosófica supone una cadena de acciones distintas. La iniciación y la práctica de la filosofía, además, puede surgir de atender a una circunstancia específica que no tiene dicho objetivo. Kurt Lampe brinda un ejemplo de este caso[755]: alguien que escucha a Aníceris en una ocasión y le agrada la experiencia. Puesto que la acción particular de escuchar a Aníceris le es agradable, esta persona decide empezar a atender a las lecciones del filósofo. Así, quizá, tras haber atendido a diversas lecciones, este individuo empieza a imitar el estilo de vida cirenaico hasta que llega a comportarse como uno. De tal forma, una concatenación de decisiones particulares con vistas al placer de dicho individuo desemboca, sin haberse planeado, en la práctica de un hedonismo filosófico. En consecuencia, este individuo desarrollaría virtudes como la *enkráteia* y la *sōphrosýnē* a base de acciones y decisiones específicas. Con el paso del tiempo podría terminar interesado en conocer las fundamentaciones para actuar así, lo cual le llevaría a adentrarse en cuestiones subyacentes como lo son las consideraciones cirenaicas acerca del *páthos*.

[754] *Supra*, "El Hedonismo de los Primeros Cirenaicos", pp. 175-199.
[755] KURT LAMPE, *Ibid.*, p. 91.

De otro lado, esta formulación aniceriana del *télos* es una clara diferencia con el pensamiento del maestro del Jardín, quien busca un fin último. En el bloque anterior hemos tratado las diferencias entre cirenaicos y epicúreos en el nivel epistemológico[756], ahora debemos atender a sus diferencias en el ámbito de la ética. Pero ¿por qué tratarlo en el capítulo dedicado a Aníceris? Primero, para aclarar esa mención de Aníceris como epicúreo en los testimonios[757]. Segundo, y principalmente, porque el florecimiento de la postura aniceriana es prácticamente simultáneo al comienzo del calado social del epicureísmo a finales del siglo IV a.C. Esto hace muy probable que las críticas cirenaicas al epicureísmo sean producto de Aníceris y sus seguidores:

> *Epicurus probably began teaching in Mytilene in 311/10 BCE, then migrated to Lampsacus, and finally settled and established the Garden at Athens around 307/6 BCE. There he continued to write and teach until his death around 270 BCE. It is therefore unlikely that his newer form of hedonism became influential enough to attract Cyrenaic criticism before the very end of the fourth century BCE. But the last mainstream Cyrenaics named in our evidence are the Metrodidact and Paraebates. The former was probably born before 370 BCE, and so would have been extremely old by the time Epicurus began to make an impact. The latter was probably born before 355 BCE, so it is just possible that he authored the Cyrenaic criticism of Epicurus. Moreover, they may have been later mainstream Cyrenaics whose names have been forgotten, who could have produced these anti-Epicurean arguments. But rather than hypothesizing their existence, it is more parsimonious to argue that Paraebates' student Anniceris authored this material.*[758]

En cierto sentido, coincidimos con Lampe en que lo más probable es que las críticas cirenaicas al epicureísmo sean de autoría aniceriana. Sin embargo, no descartamos la autoría de otras ramas cirenaicas de manera tan tajante como él, ya que la base de esas críticas no es otra que la epistemología de la escuela.

Mientras que Döring piensa que los cirenaicos desarrollan sus argumentaciones acerca de los placeres mentales como respuesta a la filosofía del Jardín[759] y Laks se

---

[756] *Supra*, "Cirenaicos y Epicúreos: Epistemología", pp. 121-133.

[757] Suda, A 2466.

[758] KURT LAMPE, *Ibid.*, p. 217.

"Epicuro probablemente comenzó a enseñar en Mitilene en 311/10 a. C., luego emigró a Lampsaco y finalmente se estableció y fundó el Jardín en Atenas alrededor de 307/6 a. C. Allí continuó escribiendo y enseñando hasta su muerte alrededor del 270 a. C. Por lo tanto, es poco probable que su nueva forma de hedonismo se volviera lo suficientemente influyente como para atraer la crítica cirenaica antes del final del siglo IV a. C. Pero los últimos cirenaicos *mainstream* mencionados en nuestra evidencia son Metrodidacta y Parébates. El primero probablemente nació antes del 370 a. C., por lo que habría sido extremadamente viejo cuando Epicuro comenzó a tener un impacto. El segundo probablemente nació antes del 355 a. C., por lo que es posible que fuera el autor de la crítica cirenaica de Epicuro. Además, pueden haber sido cirenaicos *mainstream* posteriores cuyos nombres se han olvidado, quienes podrían haber producido estos argumentos anti-epicúreos. Pero en lugar de plantear hipótesis sobre su existencia, es más parco argumentar que el estudiante de Parébates, Aníceris, fue el autor de este material". (Traducción propia).

[759] KLAUS DÖRING, *Der Sokratesschuler Aristipp und die Kyrenaiker.* Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1988, pp. 52-57.

encarga de elaborar una argumentación contundente contra esta postura[760]; la aproximación de Lampe nos resulta más interesante. Él dice encontrar cinco argumentos anti-epicúreos de autoría cirenaica, probablemente aniceriana.[761]

El primero es el siguiente:

> *La eliminación del dolor, según es mantenida por Epicuro, a ellos no les parece que sea placer, ni que la ausencia de placer sea dolor. Pues los dos son un movimiento, pero ni la ausencia de dolor ni la ausencia de placer son movimientos, pues la ausencia de dolor es como la condición, por así decirlo, del que duerme.*[762]

El cual es paralelo al testimonio de Clemente de Alejandría, que lo vincula de manera directa a Aníceris y sus seguidores:

> *Los llamados anicerianos de la sucesión cirenaica no postulan un fin último en el lugar de la totalidad de la vida, […] Estos cirenaicos rechazan la definición de Epicuro del placer, "la supresión del dolor", y se refieren a ella como la condición del cadáver.*[763]

El segundo sigue al primero en *DL, II, 89*:

> *Afirman también que algunos no pueden elegir el placer por su perversión, ya que no todos los placeres y dolores mentales se sustentan en placeres y dolores del cuerpo. Pues, por ejemplo, de la mera prosperidad de la patria nace una alegría como de la prosperidad de uno.*[764]

El cual también tiene un correlato en el texto de Clemente:

> *Pues sentimos alegría no solo por el placer [corporal], sino también por la compañía de otras personas y el amor por el honor. Pero Epicuro piensa que la alegría de alma solo nace las afecciones previas de la carne.*[765]

Según Lampe, los dos primeros argumentos son una batería antiepicúrea asociada, mediante el texto de Clemente de Alejandría, a la definición aniceriana del *télos*. Estos son presentados por Diógenes Laercio como ataques directos a la posición epicúrea. Lampe los sintetiza del siguiente modo:

> *[1] Contrary to what Epicurus believes, "the removal of what causes hurts" is not a pleasure. All pleasures are "in motion", but "the removal of what causes hurts" does not*

---

[760] ANDRÉ LAKS, *Ibid.*, pp. 36-41.
[761] KURT LAMPE, *Ibid.*, pp. 218-221.
[762] DL, II, 89. Traducción propia de:
ἡ δὲ τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις, ὡς εἴρηται παρ᾽ Ἐπικούρῳ, δοκεῖ αὐτοῖς μὴ εἶναι ἡδονή: οὐδὲ ἡ ἀηδονία ἀλγηδών. ἐν κινήσει γὰρ εἶναι ἀμφότερα, μὴ οὔσης τῆς ἀπονίας ἢ τῆς ἀηδονίας κινήσεως, ἐπεὶ ἡ ἀπονία οἱονεὶ καθεύδοντός ἐστι κατάστασις.
[763] CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.*, II, 21.130.7-8. Traducción propia de:
οἱ δὲ Ἀννικέρειοι καλούμενοι ἐκ τῆς Κυρηναϊκῆς διαδοχῆς τοῦ μὲν ὅλου βίου τέλος οὐδὲν ὡρισμένον ἔταξαν, […] οὗτοι οἱ Κυρηναϊκοὶ τὸν ὅρον τῆς ἡδονῆς Ἐπικούρου, τουτέστι τὴν τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσιν, ἀθετοῦσιν, νεκροῦ κατάστασιν ἀποκαλοῦντες·
[764] DL, II, 89.
[765] CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.*, II, 21.130.9-21.131.1. Traducción propia de:
χαίρειν γὰρ ἡμᾶς μὴ μόνον ἐπὶ ἡδοναῖς, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ ὁμιλίαις καὶ ἐπὶ φιλοτι μίαις. ὁ δὲ Ἐπίκουρος πᾶσαν χαρὰν τῆς ψυχῆς οἴεται ἐπὶ πρωτο παθούσῃ τῇ σαρκὶ γενέσθαι.

involve motion. It is a static condition—the condition of someone sleeping, or of a corpse. Therefore it cannot be pleasure.
[2] Contrary to what Epicurus believes, not all joy supervenes a bodily experience. Our own prosperity and that of the fatherland, other people's company, and ambitious pride have nothing to do with prior bodily experience. But each of these is a source of joy. Therefore not all joy in the soul supervenes in prior bodily experience.[766]

El tercer argumento encontrado por Lampe sigue inmediatamente al anterior y mantiene el mismo esquema:

Pero ellos niegan que el placer sea completado por la memoria o la anticipación de las cosas buenas, como pensaba Epicuro.[767]

Si nos detenemos a observarlo, rápidamente nos damos cuenta de que al argumento le falta una premisa, pero Lampe la introduce en su síntesis:

[3] Contrary to what Epicurus believes, pleasure is not perfected by the memory or anticipation of good things. [Only the presence of good things can generate the motion in which pleasure consists.] Therefore anticipation of good things cannot generate the motion of pleasure. Moreover, this motion is dissipated by the passage of time. Therefore the memory of good things cannot generate the movement of pleasure.[768]

El cuarto argumento en el texto de Diógenes no queda identificado por el doxógrafo como un ataque al Jardín:

Dicen que ni en la simple visión ni en la audición se da el placer. Escuchamos placenteramente a los que imitan los lamentos, pero con dolor a los que se lamentan verdaderamente.[769]

Pero Lampe encuentra un paralelismo con un pasaje de Plutarco que sugiere que lo es:

"Esto", dije, "¡epicúreos!, es una clara señal para los cirenaicos en vuestra contra, ellos sostienen que cuando encontramos placer en sonidos y espectáculos, no es en la audición o en la vista, sino en nuestro pensamiento. El continuo cacareo de un gallina o de una corneja es un sonido doloroso y desagradable, pero si alguien imita el cacareo de una

---

[766] KURT LAMPE, *Ibid.*, pp. 218-219.
"[1] Contrariamente a lo que cree Epicuro, "la eliminación de lo que causa daño" no es un placer. Todos los placeres están "en movimiento", pero "la eliminación de lo que causa daño" no implica movimiento. Es una condición estática—la condición de alguien que duerme, o de un cadáver. Por lo que no puede ser placer.
[2] Contrariamente a lo que cree Epicuro, no todo gozo sobreviene a una experiencia corporal. Nuestra prosperidad propia y de la patria, la compañía de otro y el orgullo ambicioso no tienen nada que ver con la experiencia corporal previa. Pero cada uno de estos es una fuente de alegría. Por lo que no todo el gozo del alma sobreviene a la experiencia corporal previa." (Traducción propia).
[767] DL, II, 89. Traducción propia de: ἀλλὰ μὴν οὐδὲ κατὰ μνήμην τῶν ἀγαθῶν ἢ προσδοκίαν ἡδονήν φασιν ἀποτελεῖσθαι: ὅπερ ἤρεσκεν Ἐπικούρῳ.
[768] KURT LAMPE, *Ibid.*, p. 219.
"[3] Contrariamente a lo que cree Epicuro, el placer no se perfecciona con el recuerdo o la anticipación de las cosas buenas. [Únicamente la presencia de las cosas buenas puede generar el movimiento en que consiste el placer.] Por lo que la anticipación de las cosas buenas no puede generar el movimiento del placer. Además, este movimiento se disipa con el paso del tiempo. Por lo que el recuerdo de las cosas buenas no puede generar el movimiento del placer." (Traducción propia).
[769] DL, II, 90.

gallina o de una corneja nos deleita. No soportamos ver a las personas tísicas, pero sentimos placer al ver a las personas tísicas representadas en estatuas o pinturas, pues nuestros pensamientos son llevados afable e intrínsicamente por las imitaciones".[770]

Trazando el paralelismo entre este pasaje y *DL, II, 90*¸ Lampe elabora el cuarto argumento del siguiente modo:

[4] Contrary to what Epicurus believes, pleasures don't occur through mere seeing or hearing. The example of theatrical enjoyment shows that the pleasure or displeasure we take in seeing or hearing has a cognitive dimension.[771]

Diógenes presenta el cuarto argumento justo después de tres dirigidos claramente contra Epicuro. Si a lo anterior añadimos este paralelismo encontrado por Lampe, cabe la posibilidad de concluir que se trata de una fuente antiepicúrea en la que se esté basando el doxógrafo.

Por último, Lampe encuentra el quinto argumento contra el Jardín unas líneas más abajo:

Meleangro en el segundo libro de su Sobre las opiniones *y Clirómaco en el primero de su* Sobre las escuelas *dicen que ellos (los cirenaicos) consideran que tanto la física como la dialéctica son inútiles, ya que dicen que cuando alguien ha aprendido en profundidad el razonamiento sobre el bien y el mal, puede hablar bien, separarse de la superstición y escapar del miedo a la muerte.*[772]

Aquí encontramos un conglomerado de cuestiones, y no todas ellas tienen de suyo un enfoque anti-epicúreo. Ejemplo de ello es que el maestro del Jardín también repudia la dialéctica[773]. Sin embargo, el estudio de la *phýsis* –la física– ocupa un puesto central en la doctrina epicúrea. La comprensión de la realidad atómica es una de las vías para liberarse del miedo a los dioses –superstición– y el temor a la muerte[774].

Kurt Lampe sintetiza el quinto argumento del siguiente modo:

---

[770] PLUTARCO, *Mor.*, 674a. Traducción propia de:
'τοῦτο δ'' εἶπον 'ἄνδρες Ἐπικούρειοι, καὶ τεκμήριόν ἐστι μέγα τοῖς Κυρηναϊκοῖς πρὸς ὑμᾶς τοῦ μὴ περὶ τὴν ὄψιν εἶναι μηδὲ περὶ τὴν ἀκοὴν ἀλλὰ περὶ τὴν διάνοιαν ἡμῶν τὸ ἡδόμενον ἐπὶ τοῖς ἀκούσμασι καὶ θεάμασιν. ἀλεκτορὶς γὰρ βοῶσα συνεχῶς καὶ κορώνη λυπηρὸν ἄκουσμα καὶ ἀηδές ἐστιν, ὁ δὲ μιμούμενος ἀλεκτορίδα βοῶσαν καὶ κορώνην εὐφραίνει. καὶ φθισικοὺς μὲν ὁρῶντες δυσχεραίνομεν, ἀνδριάντας δὲ καὶ γραφὰς φθισικῶν ἡδέως θεώμεθα τῷ τὴν διάνοιαν ὑπὸ τῶν μιμημάτων ἄγεσθαι κατὰ τὸ οἰκεῖον'.
[771] KURT LAMPE, *idem.*
"[4] Contrariamente a lo que cree Epicuro, los placeres no ocurren simplemente viendo o escuchando. El ejemplo del disfrute teatral muestra que el placer o displacer que experimentamos al ver u oír tiene una dimensión cognitiva." (Traducción propia).
[772] DL, II, 92. Traducción propia de:
Μελέαγρος δ' ἐν τῷ δευτέρῳ Περὶ δοξῶν καὶ Κλειτόμαχος ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ αἱρέσεων φασὶν αὐτοὺς ἄχρηστα ἡγεῖσθαι τό τε φυσικὸν μέρος καὶ τὸ διαλεκτικόν. δύνασθαι γὰρ καὶ εὖ λέγειν καὶ δεισιδαιμονίας ἐκτὸς εἶναι καὶ τὸν περὶ θανάτου φόβον ἐκφεύγειν τὸν <τὸν> περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον ἐκμεμαθηκότα.
[773] DL, X, 31.
[774] EPICURO, *Rat. Sent.*, 11 y 12.

> *[5] Contrary to what Epicurus believes, one does not need to study nature in order to escape the fear of supernatural beings and of death. One can achieve these things simply by studying [the Cyrenaic account of] what is good and what is bad.*[775]

Así, Lampe identifica cinco posibles argumentos con el epicureísmo elaborados por los propios filósofos cirenaicos que se extienden desde la primera palabra de *DL, II, 89* hasta la última de *DL, II, 92*. Dos de ellos –la primera pareja– se presentan en lo que considera que se trata de una interpolación aniceriana. Estos dos son presentados en conjunto con la segunda pareja, sugiriendo que los cuatro provienen de la misma fuente. Por lo que, si la primera pareja es de origen aniceriano, argumenta, lo más probable es que la segunda también lo sea. El quinto argumento está separado de los anteriores, pero Lampe sostiene que puede haber cierta influencia aniceriana en este punto de la doxografía.[776]

Por otra parte, Lampe considera que la interpolación aniceriana puede ir más allá del escrito de Diógenes Laercio. Ya que, cuando Sexto Empírico[777] y Séneca[778] indican que los cirenaicos dividen la filosofía en cinco partes, se trata de una división característica de la filosofía en periodo helenístico:

> *Según el parecer de algunos, también los cirenaicos acogen solo la parte ética de la filosofía y desdeñan la física y la lógica, concibiendo que estas no aportan nada a la felicidad de la vida. Otros, sin embargo, han considerado que esta opinión se ve refutada por el hecho de que los cirenaicos subdividen la ética en una sección que concierne a lo elegible y a lo rechazable, otra relativa a las afecciones, otra que trata de las acciones, otra más que trata de las causas y finalmente otra relativa a las pruebas, la relativa a las causas resulta que pertenece a la parte física, y la relativa a las pruebas, a la lógica.*[779]

El texto nos presenta la filosofía cirenaica sistematizada y dividida en un formato característico del periodo helenístico. Esto sugiere que estamos tratando con una recensión cirenaica que podría pertenecer a la primera mitad del siglo III a.C. Por ello, de nuevo, podría tratarse de un rastro aniceriano como sugiere Lampe.

---

[775] KURT LAMPE, *Ibid.*, p. 220.
"[5] Contrariamente a lo que cree Epicuro, no es necesario estudiar la naturaleza para escapar del miedo a los seres sobrenaturales y a la muerte. Uno puede alcanzar estas cosas simplemente estudiando [la versión cirenaica de] lo que es bueno y lo que es malo". Traducción propia.
[776] KURT LAMPE, *idem*.
[777] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 11.
[778] SÉNECA, *Epístolas*¸ XIV, 1, 12.
[779] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 11. Traducción propia de:
δοκοῦσι δὲ κατά τινας καὶ οἱ ἀπὸ τῆς Κυρήνης μόνον ἀσπάζεσθαι τὸ ἠθικὸν μέρος, παραπέμπειν δὲ τὸ φυσικὸν καὶ τὸ λογικὸν ὡδ μηδὲν πρὸς τὸ εὐδαιμόνως βιοῦν συνεργοῦντα. καίτοι περιτρέπεσθαι τούτος ἔνιοι νενομίκασιν ἐξ ὧν τὸ ἠθικὸν διαιροῦσιν εἵς τε τὸν περὶ τῶν αἱρετῶν καὶ φευκτῶν [τόπον] καὶ εἰς τὸν περὶ τῶν παθῶν καὶ ἔτι εἰς τὸν περὶ τῶν πράξεων καὶ ἤδη τὸν περὶ τῶν αἰτίων καὶ τελευταῖον εἰς τὸν περὶ τῶν πίστεων· ἐν τούτοις γὰρ ὁ περὶ αἰτίων τόπος, φασίν, ἐκ τοῦ φυσικοῦ μέρους ἐτύγχανεν, ὁ δὲ περὶ πίςτεων [ἐκ] τοῦ λογικοῦ.

Nosotros consideramos que esta falta de certeza para puntos de semejante calado un tanto problemática, pero para Lampe no lo es:

> *This uncertainty would be troubling if the primary aim of this book were to give a well-rounded analysis of the philosophy of each of the major figures in the Cyrenaic movement. […] However, my focus has generally been on the evolution of themes rather than the breadth and depth of individual thinkers. For some important themes, such as personal and civic relationships, it has been possible to distinguish with some degree of confidence the individual contributions by Aristippus, the mainstream Cyrenaics, Anniceris, and Hegesias. Elsewhere I have made no effort to say who thought what, since our evidence does not allow clear discriminations. Overall the flexibility of my approach has permitted me to respect the inexactitude and even confusion which we should admit the evidence presents.*[780]

Estamos de acuerdo en que la referencia a la prosperidad de la patria, la compañía o el amor por el honor parecen apuntar hacia Aníceris[781]. No obstante, consideramos que los argumentos deben ser analizados con mayor detenimiento antes de excluir al resto de cirenaicos del posible uso de estos.

El primer argumento conecta *DL, II,* 89 con *Strom. II, 21.130.7*-9. Es mediante el segundo que dicho argumento queda asociado al grupo aniceriano. Ambos fragmentos comienzan por rechazar la postura de Epicuro para, inmediatamente, dar los motivos para defender dicho rechazo. La separación entre cirenaicos y epicúreos en estos fragmentos está ligada a las concepciones que cada escuela tiene acerca del placer. Epicuro distingue entre placer cinético y placer catastemático. El primero incluye a todos los placeres corporales y mentales que implican cierta acción o cambio en los sentidos.[782] Se trata de los placeres –corporales y mentales– que surgen en el acto de satisfacer deseos y en el proceso de eliminación del dolor[783]. Los segundos son los placeres resultantes de un estado de ausencia de dolor[784], como pueden ser el no tener sed –corporal– o el sentirse liberado de un miedo –mental–. El placer corporal y catastemático completo es llamado

---

[780] KURT LAMPE, *Ibid.*, p. 21.
"Esta incertidumbre sería preocupante si el objetivo principal de este libro fuera ofrecer un análisis completo de la filosofía de cada una de las principales figuras del movimiento cirenaico. […] Sin embargo, mi enfoque generalmente ha estado centrado en la evolución de los temas en lugar de la amplitud y profundidad de los pensadores individuales. Para algunos temas importantes, como las relaciones personales y cívicas, ha sido posible distinguir con cierto grado de confianza las contribuciones individuales de Aristipo, la corriente principal de Cirenaicos, Aníceris y Hegesias. En otra parte no he hecho ningún esfuerzo por decir quién pensó qué, ya que nuestra evidencia no permite discriminaciones claras. En general, la flexibilidad de mi enfoque me ha permitido respetar la inexactitud e incluso la confusión que debemos admitir que presenta la evidencia" (Traducción propia).
[781] DL, II, 96.
[782] *Cf.* ROBERT WILLIAM SHARPLES, *Stoics, Epicureans, and Sceptics. An Introduction to Hellenistic Philosophy*. Routledge, 1996, pp. 91-92.
[783] *Cf.* TIM O'KEEFE, *Epicureanism*. Routledge, 2009, pp. 118-119.
[784] *Cf.* JAMES WARREN, *Epicurus and Democritean Ethics: An Archeology of Ataraxia*. Cambridge University Press, 2002, p. 4.

aponía –literalmente, ausencia de dolor–, y el mental *ataraxía* –literalmente, ausencia de turbación–[785]. En la filosofía epicúrea la *ataraxía* es considerada el de mayor valor, y queda ligada a la vida feliz, *eudaimonía*.

En cambio, en el ámbito cirenaico el placer y la ausencia de dolor no son equivalentes. Tanto el placer como el dolor son definidos por estos filósofos como movimientos que afectan a la carne: el primero como un movimiento suave[786], y el segundo como un movimiento violento[787]. Los *pathḗ* que no son ni placer ni dolor, los intermedios (*tá de metaxý*), son también movimientos[788]. De acuerdo con el sistema cirenaico, todo lo que podemos conocer de una manera evidente e infalible viene dado por estos movimientos, solo tenemos certeza de nuestros *pathḗ*. Hasta tal punto llega lo anterior, que incluso nuestra conciencia de nosotros mismos y nuestra identificación personal vienen determinadas por el ámbito de lo afectivo[789].

Teniendo en cuenta el conjunto de lo anterior podemos, ahora, entender el calado del primer argumento contra la doctrina del Jardín. Los filósofos cirenaicos parecen entender la propuesta epicúrea de "la ausencia del dolor" como la ausencia absoluta de todo movimiento. Lo cual no es sino una forma de entender la *ataraxía* –ausencia de *tarachḗ*, turbación–, haciendo que toda afección, en tanto que movimiento, sea una turbación. Así, si el sujeto solo es consciente de sí mismo como siendo afectado –experimentando un *páthos*–, la *ataraxía* es asimilable al sueño profundo[790] o, el símil retóricamente más contundente, a la condición del cadáver[791], ya que son los únicos estados en los que los cirenaicos consideran que el sujeto se encuentra ausente de turbaciones.

El segundo argumento encontrado por Lampe se sustenta sobre la distinción cirenaica entre placeres corporales y placeres mentales. Como vimos en el capítulo anterior, todo placer, en tanto que *páthos*, tiene un componente físico –el movimiento de la carne– y un componente psíquico –la conciencia de dicho *páthos* y su atribución intencional–[792]. Los placeres corporales y los mentales presentan ambos componentes, pero los primeros satisfacen aspectos corporales –como la sed o el hambre–, y los

[785] *Cf.* TIM O'KEEFE, *Ibid.*¸ pp. 119-120.
[786] SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 215; DL, II, 85, 86 y 89.
[787] DL, II, 86 y 89.
[788] ARISTOCLES DE MESINA, *apud.* EUSEBIO DE CESAREA, *Prep. Evan.*, XIV.18.32.764a-b.
[789] *Supra*, "Sujeto e Identidad en el Pensamiento Cirenaico", pp. 77-91.
[790] DL, II, 89.
[791] CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.*, II, 21.130.8.
[792] *Supra*¸ "El Hedonismo de los Primeros Cirenaicos", pp. 175-199.

segundos aspectos mentales –como la curiosidad intelectual–. En los textos de Diógenes Laercio y Clemente de Alejandría los ejemplos de placeres mentales aportados son los que vinculan los argumentos a la vertiente aniceriana: la alegría producida por la prosperidad de la patria[793], la compañía de otros (los amigos) y el amor por el honor[794]. Pero estos ejemplos no excluyen otro como el placer producido por la resolución de un acertijo o de la comprensión de un problema filosófico de los que hablábamos en el capítulo anterior. Estos placeres mentales, sostiene Epicuro, siguen siendo procedentes de experiencias corporales, pues no son sino una interacción entre cuerpos (atómicos). Los cirenaicos aceptan que algunos placeres mentales, en cierta medida, provienen de placeres corporales previos –la afección placentera producida al recordarlos–, pero no exclusivamente.

Este desarrollo del segundo argumento nos traslada fácilmente al análisis del tercer argumento encontrado por Lampe. En este punto, nuestra lectura del texto de Diógenes difiere de la suya. Esto se debe a la aproximación y traducción del término *"apoteleîsthai"*, el cual es traducido por Lampe como "perfected" –"perfeccionado"–[795]. En cambio, nosotros consideramos que en este contexto es mejor adoptar la traducción de "completado", en el sentido de "llevar a un fin":

> *Pero ellos niegan que el placer sea completado por la memoria o la anticipación de las cosas buenas, como pensaba Epicuro. Porque el movimiento del alma se desvanece en el tiempo.*[796]

Con nuestra propuesta el texto parece encajar mejor con la epistemología cirenaica. La acción de recordar un *páthos* experimentado en el pasado no produce el mismo *páthos* en el sujeto –el primero ya ha sido completado–, ya que el *páthos* es *monóchronos*[797] y el movimiento que afecta al *tactus interior*[798] ya se ha desvanecido. Esa acción de recordar, sin embargo, llevará a término –completará la experimentación de– un nuevo *páthos*. Algo similar sucede con la anticipación o expectación de una cosa. Dicha acción de anticipar completará un *páthos* en el sujeto, pero será uno diferente del que se completará si lo anticipado se hace presente.[799]

---

[793] DL, II, 89.
[794] CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.*, II, 21, 130.9.
[795] KURT LAMPE, *Ibid.*, p. 218.
[796] DL, II, 89-90. Traducción propia de: ἀλλὰ μὴν οὐδὲ κατὰ μνήμην τῶν ἀγαθῶν ἢ προσδοκίαν ἡδονήν φασιν ἀποτελεῖσθαι: ὅπερ ἤρεσκεν Ἐπικούρῳ. ἐκλύεσθαι γὰρ τῷ χρόνῳ τὸ τῆς ψυχῆς κίνημα.
[797] ATENEO, *Deipn.*, XII, 544a-b.
[798] CICERÓN, *Luc*., 20 y 76.
[799] *Supra*, "*Páthos*: Presentismo, Memoria y Percepción", pp. 38-46; *supra*, "El Hedonismo de los Primeros Cirenaicos", pp. 175-199.

El cuarto argumento tiene, por una parte, una relación con las consideraciones cirenaicas acerca de la distinción entre placeres corporales y placeres mentales. Los ejemplos dados de placeres que se producen en la audición y la visión quedan vinculados a lo artístico[800], y, por consiguiente, poseen una dimensión cognitiva. De tal forma que, aunque el objeto que produce el *páthos* –lo audible y lo visible– impacta a los órganos de los sentidos –cuerpo: oídos y ojos– el *páthos* viene determinado por la dimensión cognitiva del sujeto, haciendo que se trate de placeres o dolores mentales. Esto presenta una relación con el siguiente pasaje de Sexto Empírico:

> *Pues los filósofos cirenaicos sostienen que solo existen los* pathḗ*, y nada más. Por ello, en tanto que la voz-sonido no es un* páthos *sino algo capaz de producir el* páthos*, no se encuentra entre las cosas que existen.*[801]

Así, por otra parte, el cuarto argumento queda vinculado a la incognoscibilidad de los objetos del mundo. La voz-sonido (*phōnèn*) no es el *páthos*, sino el objeto que produce el *páthos*. Como tal, el *phōnèn* no es cognoscible. Por ello, un mismo sonido –el lamento o el graznido en los textos del argumento– produce distintos *pathḗ* –dolor o placer en los textos– dependiendo de la circunstancia en la que se encuentre el sujeto.

Esta cuestión de la incognoscibilidad de los objetos externos es una de las motivaciones subyacentes en el quinto y último argumento encontrado por Lampe. El rechazo aniceriano de la física se encuentra motivado por esta cuestión. Si lo único que podemos conocer son nuestros propios *pathḗ* y no los objetos del mundo –la *phýsis*–, no existe exigencia alguna para estudiar la naturaleza. El filósofo cirenaico no ve necesidad alguna de estudiar física para llevar una buena vida.[802] Es más, se podría argumentar que, si la *phýsis* es incognoscible, la dedicación al estudio de esta podría convertirse en una fuente de displacer por la imposibilidad de alcanzar un conocimiento certero e infalible[803]. Así, los filósofos cirenaicos descartan la utilidad de la física, pues "renunciaron al estudio de los fenómenos naturales por su inaprehensibilidad"[804].

---

[800] La representación teatral en DL, II, 90 y PLUTARCO, *Mor.*, 674a-b; la pintura en PLUTARCO, *idem*.
[801] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VI, 52-53. Traducción propia de:
οἵ τε γὰρ ἀπὸ τῆς Κυρήνης φιλόσοφοι μόνα φασὶν ὑπάρχειν τὰ πάθη, ἄλλο δὲ οὐδέν· ὅθεν καὶ τὴν φωνὴν μὴ οὖσαν πάθος, ἀλλὰ πάθους ποιητικήν, μὴ γίγνεσθαι τῶν ὑπαρκτῶν.
[802] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 11.
[803] Las posibles razones por las que la *phýsis* es considerada incognoscible por los cirenaicos las desarrollamos en: *Supra*, "¿Una Ontología Cirenaica?", pp. 47-64.
[804] DL, II, 92. Traducción propia de:
ἀφίσταντο δὲ καὶ τῶν φυσικῶν διὰ τὴν ἐμφαινομένην ἀκαταληψίαν.

No obstante, la última oración de Diógenes Laercio que hemos citado continúa del siguiente modo: "pero abrazaron las cuestiones de lógica por su utilidad"[805]. Por ello, la identificación que realiza Lampe entre "lógica" (*logikõn*)[806] y "dialéctica" (*dialektikón*)[807] no parece del todo acertada, sobre todo al estar tan cerca una –aceptada– de otra –rechazada– en el texto de Diógenes. Consideramos que *logikõn* es lo que debe ser traducido por "lógica" como estudio de la argumentación racional, y *dialektikón* por "dialéctica" en tanto que arte conversacional. De tal modo, el rechazo de *Adv. Math, VII, 11* y el de *DL, II, 92* traído a colación por Lampe –con el objetivo de argumentar por una interpolación cirenaica en distintas fuentes–[808] no es respecto de lo mismo. Sin embargo, esto lleva a una aparente contradicción entre ambos textos que debemos aclarar.

Ciñéndonos al texto del pirrónico, la lógica y la física son inútiles para alcanzar la vida feliz. Sin embargo, esto no implica que sea así para el desarrollo filosófico. A lo anterior debemos añadir que los cirenaicos "aceptan que no todo sabio vive placenteramente, ni que todo necio vive dolorosamente"[809]. Es decir, se trata de una escuela que reconoce que no es necesario ser sabio para llevar lo que ellos denominarían una buena vida. La lógica no aporta nada necesario para la consecución de la buena vida –vida feliz en palabras de Sexto[810]–, pero es útil para el desarrollo filosófico y las disputas con otras escuelas de pensamiento[811]. De ahí que consideren algunos que reintroducen la lógica en relación con las pruebas. Con respecto a la reintroducción de la física en relación con las causas podría tratarse de las argumentaciones acerca del desconocimiento de las mismas que hemos desarrollado anteriormente.

Con todo lo anterior, podemos concluir que los cinco argumentos encontrados por Kurt Lampe contra el epicureísmo están motivados por las consideraciones epistemológicas cirenaicas. Esto está hecho desde dos enfoques específicos: las características propias de los *pathḗ*[812] y la incognoscibilidad de la *phýsis*[813]. Es cierto que el primer argumento en la transmisión de Clemente de Alejandría permite una lectura que

---

[805] *Idem.* Traducción propia de:
τῶν δὲ λογικῶν διὰ τὴν εὐχρηστίαν ἥπτοντο.
[806] DL, II 92; SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 11.
[807] DL, II, 92.
[808] *Cf.* KURT LAMPE, *Ibid.*¸ pp. 219-220.
[809] Dl, II, 91. Traducción propia de:
Ἀρέσκει δ᾽ αὐτοῖς μήτε τὸν σοφὸν πάντα ἡδέως ζῆν, μήτε πάντα φαῦλον ἐπιπόνως.
[810] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 11.
[811] DL, II, 92.
[812] DL, II, 89, 90 y 92; PLUTARCO, *Mor.*, 674a-b; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* II, 21.130.7-9.
[813] DL, II, 90 y 92; Sexto Empírico, *Adv. Math.*, VII, 11.

lo conecta directamente con el grupo aniceriano, y que en el segundo argumento se aportan ejemplos característicos de dicha vertiente. Sin embargo, el texto de Clemente también permite una lectura que se refiera a los cirenaicos en general, y el listado de ejemplos del segundo no ofrece razones para considerarlo exhaustivo –por lo que otros ejemplos como los que hemos mencionado podrían ser admitidos–. De tal forma, aunque la interpolación aniceriana en estos pasajes es una posibilidad, el resto de los filósofos cirenaicos también podrían estar de acuerdo con estos dos argumentos. El quinto argumento presenta una clara división de la disciplina filosófica típica del periodo helenístico, pero esta clasificación podría ser empleada por teodorianos y hegesiacos, y no solo anicerianos. Además, no podemos descartar que la acuñación de esta división sea fruto de distintos doxógrafos y no propiamente de los filósofos cirenaicos como sugiere el fragmento de Sexto[814]. Lo cual dificulta la aceptación de una interpolación aniceriana en un mayor número de textos como la que propone Lampe. De lo que podemos estar seguros es de que los cinco argumentos contra la filosofía del Jardín están motivados por divergencias epistemológicas, por lo que pueden ser aceptados por todas las vertientes de pensamiento cirenaico. Además, estos argumentos apoyan nuestra tesis de que las elaboraciones éticas cirenaicas se encuentran sujetas a los desarrollos acerca de los *pathḗ* y el conocimiento humano. Pues todas las posturas éticas epicúreas que intentan refutar son atacadas mediante los desarrollos cirenaicos en el ámbito epistemológico.

Tras haber tratado la crítica al epicureísmo debemos prestar atención a uno de los distintivos anicerianos que ha aparecido en los ejemplos del segundo argumento. A este respecto Diógenes Laercio nos transmite lo siguiente:

> *Los anicerianos en otros asuntos coinciden con ellos, pero dejaron la amistad en la vida y la gratitud y la honra a los padres y el actuar por la patria. Por ello, pese a que el sabio reciba molestias, sin embargo, será feliz, incluso aunque le sucedan pocas cosas placenteras. La felicidad del amigo no es elegible por sí misma, pues no es perceptible para su vecino. La razón no es autosuficiente para sentirse confiado y elevarse por encima de la opinión de la mayoría. Y es necesario formar el carácter por la mala disposición que nos ha sido inculcada durante tanto tiempo. No abraza [el sabio] a su amigo por su utilidad, y si ésta cesa, no deja de apoyarle, sino que por su buena voluntad generada está dispuesto a soportar dolores. Incluso aunque haya tomado el placer como fin y sintiendo verse privado de éste, lo aguantará de buen gusto por el amor hacia su amigo.*[815]

[814] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 11.

[815] DL, II, 96-97. Traducción propia de:
Οἱ δ᾽ Ἀννικέρειοι τὰ μὲν ἄλλα κατὰ ταὐτὰ τούτοις: ἀπέλιπον δὲ καὶ φιλίαν ἐν βίῳ καὶ χάριν καὶ πρὸς γονέας τιμὴν καὶ ὑπὲρ πατρίδος τι πράξειν. ὅθεν διὰ ταῦτα, κἂν ὀχλήσεις ἀναδέξηται ὁ σοφός, οὐδὲν ἧττον εὐδαιμονήσειν, κἂν ὀλίγα ἡδέα περιγένηται αὐτῷ. τήν τε τοῦ φίλου εὐδαιμονίαν δι᾽ αὑτὴν μὴ εἶναι αἱρετήν: μηδὲ γὰρ αἰσθητὴν τῷ πέλας ὑπάρχειν: μὴ εἶναί τε αὐτάρκη τὸν λόγον πρὸς τὸ θαρρῆσαι καὶ τῆς τῶν πολλῶν δόξης ὑπεράνω γενέσθαι: δεῖν δ᾽ ἀνεθίζεσθαι διὰ τὴν ἐκ πολλοῦ συντραφεῖσαν ἡμῖν φαύλην

La acentuación aniceriana de la cuestión tiene que entenderse desde su confrontación con el pensamiento de Hegesias. Por una parte, Laercio indica que Aníceris y sus seguidores comparten ciertas doctrinas con los cirenaicos en general. Principalmente las consideraciones epistemológicas que llevan al hedonismo de corte presentista. No obstante, inmediatamente el doxógrafo nos advierte de que en otros asuntos se puede apreciar una diferencia. Estos asuntos son cuatro:

1) La amistad.
2) El agradecimiento.
3) La honra a los padres.
4) La acción política.

Sin duda, el énfasis marcado en estos puntos busca un distanciamiento con la posición de Hegesias, pero, a la par, provoca diferencias con las consideraciones de teodorianos y primeros cirenaicos. El caso más evidente es el que concierne a la acción política. Aquí nos limitaremos a indicar que la tónica general en la corriente cirenaica es mostrar un claro apolitismo y la elección de no intervenir de forma alguna en el gobierno de la *pólis*. El caso aniceriano marca, pues, una excepción. Por otra parte, la honra a los padres y la gratitud son elementos ausentes en el pensamiento de Hegesias y de Teodoro. En lo que concierne a los primeros cirenaicos no parece haber una posición común respecto a estos temas.

Algo similar sucede en relación con el tema de la amistad (*philía*). No obstante, en el anecdotario nos llega información sobre la amistad de Aristipo el Viejo y Esquines de Esfeto, ofreciéndonos la posibilidad de analizar parcialmente este elemento. Esquines es un discípulo de Sócrates con el que Aristipo entabla una amistad transmitida por distintas anécdotas. Esquines, como Aristipo y Platón, asiste a la corte de Dionisio de Siracusa, donde el filósofo ateniense reniega de él, pero encuentra el apoyo del cirenaico[816]. En tres de las *Epístolas socráticas* podemos encontrar una imaginativa reconstrucción de los intercambios entre los tres durante su estancia en Siracusa[817].

Unas anécdotas sugieren que Aristipo y Esquines tuvieron una disputa[818]. Pero, quizás, la más interesante es en la que Aristipo acusa a Esquines de haberle robado

διάθεσιν. τόν τε φίλον μὴ διὰ τὰς χρείας μόνον ἀποδέχεσθαι, ὧν ὑπολειπουσῶν μὴ ἐπιστρέφεσθαι ἀλλὰ καὶ παρὰ τὴν γεγονυῖαν εὔνοιαν, ἧς ἕνεκα καὶ πόνους ὑπομενεῖν. καίτοι τιθέμενον ἡδονὴν τέλος καὶ ἀχθόμενον ἐπὶ τῷ στέρεσθαι αὐτῆς ὅμως ἑκουσίως ὑπομενεῖν διὰ τὴν πρὸς τὸν φίλον στοργήν.

[816] DL, II, 61; *Suda* S 1684.

[817] *Epístolas Socráticas*, X, XI y XXIII.

[818] DL, II, 82-83; PLUTARCO, *Mor.*, 462d.

material para su diálogo[819]. No obstante, siempre es Aristipo el que inicia la reconciliación:

> *Una vez [Aristipo] estaba enfadado con Esquines, pero después de un rato le dijo: «¿No vamos a reconciliarnos? ¿Pararemos este sinsentido, o es que esperaremos a que alguien nos reconcilie con unas copas?». Esquines respondió: «Estoy de acuerdo, paremos». «Recuerda pues», dijo Aristipo, «que incluso siendo yo más viejo que tú he sido el primero en extender mi mano». Esquines contestó: «¡Por Hera! Tienes razón en lo que dices, y eres mucho mejor hombre que yo. Yo tomé la iniciativa en la enemistad, pero tú lideras en la amistad».*[820]

Aunque la actitud de Aristipo no nos sorprenda, no debemos perder de vista que en el contexto cultural en el que se encuentra los hombres protegen su honor con recelo. De tal forma, consideran que el enfado y la retribución son respuestas apropiadas al sentirse insultados.[821] Aristipo, siendo el de mayor edad, podría haber considerado que es a Esquines a quien le corresponde mostrar arrepentimiento y compensar su acción. Sin embargo, es Aristipo quien abre el camino a la resolución del conflicto mostrando su compromiso de amistad.

Pese a que Aristipo y los cirenaicos en general consideren que el valor de la amistad descansa en la utilidad, no resulta extraño en su contexto. Para los antiguos griegos, ser un amigo es tener la capacidad de prestar ayuda cuando se necesita. No hacerlo en ese momento equivale a una infracción de la amistad, que podría, incluso, ser considerada una falta de lealtad que convierte al amigo en rival:

> *Por lo tanto cabría decir que la amistad depende no solo de los sentimientos y las intenciones sino también de los hechos: lo que cuenta es lo que se hace por un amigo, pues ello se convierte en la evidencia más clara de estima.*[822]

> *In choosing Friends, primary considerations were willingness and ability to repay services in full.*[823]

No solo encontramos la utilidad como criterio para discutir acerca de la amistad en el pensamiento cirenaico. En el caso platónico es apreciable en el *Lisis*, cuando Sócrates señala que los padres no pueden ser amigos de sus hijos a no ser que les resulten

---

[819] DL, II, 62.

[820] DL, II, 82-83. Traducción propia de:
ὀργισθεὶς πρὸς Αἰσχίνην μετ᾽ οὐ πολύ, "οὐ διαλλαχθησόμεθα, οὐ παυσόμεθα," εἶπε, "ληροῦντες, ἀλλ᾽ ἀναμενεῖς ἕως ἂν ἐπὶ τῆς κύλικος ἡμᾶς διαλλάξῃ τις;" καὶ ὅς, "ἄσμενος," ἔφη: "μνημόνευε τοίνυν," εἶπεν ὁ Ἀρίστιππος, "ὅτι σοι πρότερος πρεσβύτερος ὢν προσῆλθον." καὶ ὁ Αἰσχίνης, "εὖγε, νὴ τὴν Ἥραν, εὐλόγως εἶπας, ἐπεὶ πολλῷ μου βελτίων ὑπάρχεις: ἐγὼ μὲν γὰρ ἔχθρας, σὺ δὲ φιλίας ἄρχεις."

[821] *Cf.* DAVID KONSTAN: *La amistad en el mundo clásico*. Traducción: Jorge Cano Cuenca y Daniela Martín Hidalgo, Avarigani Editores, 2019. Pp. 110-115.

[822] DAVID KONSTAN, *Ibid.*, pp. 116-117.

[823] PAUL MILLET: *Lending and Borrowing in Ancient Athens*. Cambridge University Press, 1991. P. 118. "Al elegir amigos, las consideraciones principales eran la voluntad y la habilidad para devolver cumplidamente servicios". Traducción propia.

de utilidad[824]. También Aristóteles incluye la utilidad como uno de los elementos fundamentales para la amistad. Aunque el Estagirita sostenga que la amistad en estado pleno desee el bien del otro (el amigo) por el otro mismo[825] y que dos amigos se vean como iguales[826], sigue afirmando que no se pierde la utilidad por ello[827]. Y lo mismo sucede con Epicuro, quien sostiene que gracias a la ayuda de los amigos y a la confianza en ellos valoramos la amistad[828], pero añade que, pese a que el sabio valore la amistad por estos placeres, soportará grandes dolores –e incluso la muerte– por un amigo[829].

Claramente, Aníceris introduce unas modificaciones en la concepción cirenaica de la amistad que le aproximan a la postura epicúrea respecto a esta cuestión.[830] Tanto Annas[831] como Lampe[832] detectan una ambivalencia en la posición aniceriana de la amistad, pero también con respecto a la gratitud, la honra a los padres y el tomar acción por la *pólis*. Por una parte, Aníceris adopta una postura que podríamos denominar instrumentalista –similar a una utilitarista– con respecto a estos asuntos. Éstos han de ser atendidos no por sí mismos, sino porque son útiles para acumular placeres a lo largo del recorrido vital. En este sentido, Aníceris no se separa de las líneas generales cirenaicas, pues son buscados por los beneficios que reportan. De esta forma, el sabio elige tener amigos porque aumenta las posibilidades de tener placer y no por el placer del amigo mismo[833].

La razón que Diógenes atribuye al aspecto instrumentalista con relación a la cuestión de la amistad aniceriana descansa, en última instancia, sobre las bases epistemológicas del pensamiento cirenaico: "La felicidad del amigo no es elegible por sí misma, pues no es perceptible para su vecino"[834]. De hecho, la justificación es muy similar a cuando Sexto Empírico indica que los cirenaicos consideran que el *páthos* no es un criterio común sino privado:

> *Así, respecto de nuestros propios* pathē *todos estamos libres de error, pero todos nos equivocamos con respecto del objeto exterior. […] Por ello dicen que no existe un criterio común para los humanos, sino que se asignan nombres comunes a los objetos. Todos*

[824] PLATÓN, *Lisis*, 210 c-d y 214e-215b.
[825] ARISTÓTELES, *EN.*, 1155b31, 1156b9-10 y 1166a2-5.
[826] ARISTÓTELES, *EN.*, 1166a31-32, 1169b6-7, 1170b6-7 y 1171b33-34.
[827] ARISTÓTELES, *EN.*¸ 1157a2-3.
[828] EPICURO, *Sent. Vat.*, 23, 34 y 39.
[829] DL, X, 120; Plutarco, *Mor.*, 1111b.
[830] DL, II, 96-97.
[831] JULIA ANNAS: *The Morality of Happiness*. Oxford University Press, 1993. P. 234.
[832] KURT LAMPE, *Ibid.*, p.104.
[833] DL, II, 96.
[834] *Ídem*.

> *llaman en común a algo blanco o dulce, pero no tienen algo blanco o dulce que sea común. Cada uno es consciente de su propio* páthos*, pero si este* páthos *se origina de algo blanco en él y en su vecino, él no puede decirlo sin experimentar el* páthos *de su vecino, ni el vecino si no experimenta el suyo. Y como no hay un* páthos *común para todos, no es seguro decir que lo que se me aparece de tal manera a mí se aparecerá también de esa manera a mi vecino.*[835]

Como el *páthos* es estrictamente privado, la empatía –entendida como compartir la misma afección– no existe[836]. De acuerdo con el pasaje, los cirenaicos consideran que el sujeto solo es capaz de obtener un conocimiento evidente de sus propios *pathḗ*, pero no de los objetos del mundo. En la relación entre distintos sujetos esto se traduce en que cada uno de ellos solo tiene un acceso infalible a las afecciones que la interacción con el otro le está produciendo. Es decir, cada uno de ellos aprehende su *páthos* privado y no el del otro. En consecuencia, desde la óptica cirenaica el criterio para establecer una amistad no puede situarse en la felicidad o en el placer del amigo, sino en la del propio sujeto en la interacción con el amigo. De aquí que los anicerianos sostengan que la felicidad del amigo no sea elegible por sí misma, puesto que el sujeto no puede acceder a ella[837].

En la otra cara de la moneda, encontramos la continuación del fragmento de Diógenes Laercio en el que los anicerianos se separan de la cuestión de la utilidad en la amistad[838]. Sosteniendo esta postura, Aníceris marca una clara separación con Hegesias y Teodoro. Hegesias argumenta que los seres humanos no elegimos las cosas por sí mismas, sino por su utilidad, y que cuando no las encontramos útiles dejan de tener importancia para nosotros[839]. Teodoro rechaza la amistad entre los ignorantes puesto que solo sobrevive mientras se encuentre una utilidad en ella, y porque, además, el sabio no necesita amigos gracias a su independencia[840]. En el caso de los primeros cirenaicos –principalmente con respecto a Aristipo– no es tan claro si se trata de una separación o de una elaboración a partir de la actitud que mantienen[841].

---

[835] SEXTO EMPÍRICO, *Adv.Math.*, VII, 195-197. Traducción propia de:
καὶ ταύτῃ περὶ μὲν τὰ πάθη τά γε οἰκεῖα πάντες ἐσμὲν ἀπλανεῖς, περὶ δὲ τὸ ἐκτὸς ὑποκείμενον πάντες πλανώμεθα· […] ἔνθεν οὐδὲ κριτήριόν φασιν εἶναι κοινὸν ἀνθρώπων, ὀνόματα δὲ κοινὰ τίθεσθαι τοῖς συγκρίμασιν. λευκὸν μὲν γάρ τι καὶ γλυκὺ καλοῦσι κοινῶς πάντες, κοινὸν δέ τι λευκὸν ἢ γλυκὺ οὐκ ἔχουσιν. ἕκαστος γὰρ τοῦ ἰδίου πάθους ἀντιλαμβάνεται, τὸ δὲ εἰ τοῦτο τὸ πάθος ἀπὸ λευκοῦ ἐγγίνεται αὐτῷ καὶ τῷ πέλας, οὔτ' αὐτὸς δύναται λέγειν μὴ ἀναδεχόμενος τὸ τοῦ πέλας πάθος, οὔτε ὁ πέλας μὴ ἀναδεχόμενος τὸ ἐκείνου. μηδενὸς δὲ κοινοῦ πάθους περὶ ἡμᾶς γινομένου προπετές ἐστι τὸ λέγειν ὅτι τὸ ἐμοὶ τοῖον φαινόμενον τοῖον καὶ τῷ παρεστῶτι φαίνεται.
[836] *Supra*¸ "El Desconocimiento del Otro", pp. 92-102.
[837] DL, II, 96.
[838] DL, II, 96-97.
[839] DL, II, 93.
[840] DL, II, 98.
[841] La anécdota a la que nos hemos referido con relación a la amistad entre Aristipo y Esquines puede ser interpretada como que el cirenaico está dispuesto a soportar ciertos dolores para mantener el vínculo que

Ahora bien, la doxografía presenta cierto aire de frivolidad respecto a la cuestión de la amistad en el pensamiento cirenaico. Aníceris, siendo consciente de la frivolidad transmitida a la figura de Aristipo a través de las posturas de teodorianos y hegesiacos, podría decidir incidir en estos aspectos como un acto de restauración de la filosofía cirenaica en general. Así, no estaría planteando una innovación total con respecto al pensamiento del fundador, sino una matización aclaratoria. Lamentablemente, el estado actual de conservación del material no nos permite dar una conclusión definitiva a esta cuestión.

La ambivalencia en la postura aniceriana en la amistad descansa en las siguientes preguntas: ¿si la amistad es elegible por el placer que el sujeto obtiene de ella –su utilidad–, por qué Aníceris dice que el sabio no la abandona cuando eso se pierde? ¿Por qué está dispuesto, además, a aguantar penas? El fragmento de Diógenes Laercio ofrece dos razones: 1) la amistad para el sabio descansa sobre "una buena voluntad establecida (*parà tèn gegonuĩan eúnoian*)"; 2) la *storgḗ*.

La primera repuesta hace que la vertiente aniceriana soporte ciertas penas por ayudar a un amigo como una predisposición, anclando su postura en concepciones más comunes que la de los hegesiacos y teodorianos[842]. De esta forma, la buena voluntad se convierte en una suerte de motivación independiente para el sabio que permite omitir el criterio de utilidad. Además, se espera que el amigo haga los mismo si se da la circunstancia.[843]

La segunda razón es la *storgḗ*, el tipo de amor, afectividad o cariño que existe, por ejemplo, entre padres e hijos[844]. Y como sucede con la buena voluntad, este amor se alza como una motivación excepcional.

No obstante, pese a señalar dichas excepciones, sigue existiendo una contradicción: el sabio sigue encontrando la motivación que le hace entablar amistades

---

les une. Aristipo, siendo el de mayor edad, podría haber esperado la disculpa de Esquines. Sin embargo, el Viejo decide no entregarse a su orgullo y asume el "plagio" de su amigo, lo cual puede entenderse como un aguantar cierto dolor. El motivo por el que no son denominados como "dolor" podría ser porque este tipo de preocupaciones están vinculadas a la convención y tradicionalismo griegos, siendo algo superfluo para el sabio cirenaico.

[842] *Cf.* EDUARD ZELLER, *Socrates and the Socratic Schools*. Translation O. J. Reichel. Longmans, Green, and Co., 1868, p. 330; JULIA ANNAS, *Ibid.*, p. 233-235. Para atender a concepciones clásicas de la Amistad, *ver* DAVID KONSTAN, *Ibid.*, especialmente pp. 110-122.

[843] Kurt Lampe encuentra en este punto una relación con ARISTÓTELES, *EN.*, 1155b31-34. *Cf.* KURT LAMPE, *Ibid.*, p. 117.

[844] LSJ s.v. στοργή def. 1A.

en que son útiles para la obtención de placer, pero desecha el criterio de utilidad para ayudar a su amigo debido a su buena voluntad y a la *storgḗ* que siente hacia él.[845]

Para eliminar la contradicción, Lampe toma como punto de partida la elaboración de Theodor Gomperz, con quienes coincidimos en este punto:

> *So sollen auch die aus selbstischen Wurzeln erwachsenen —durch Lob und Tadel, durch Lohn und Strafe, durch die Rücksticht aud die gute Meinung und den guten Willen der Mitmenschen, durch die Solidarität der Interessen gekräftigten Socialgefüle allgemach so weit erstaken, dafs sie sich von jenen Wurzeln ablösen und eine völlig selbständige Macht über das Gemüt gewinnen.*[846]

El aniceriano decide comenzar una relación de amistad porque prevé un beneficio para él. Sin embargo, cuando la relación es compartida por un tiempo y llega a la amistad (*philía*), genera un sentimiento de amor que propicia una buena voluntad con el amigo. Este sentimiento de amor, la *storgḗ*, no es sino un *páthos*. Por lo tanto, también actúa como criterio de acción. Además, es un hecho que cuando alguien quiere a otro desea su bien, y siente cierto placer cuando al otro le va bien. Del mismo modo, siente dolor cuando ve al amigo sufrir, y ese dolor que siente el sujeto es muy probable que crezca si no es capaz de ayudar a su amigo. El pasaje de Diógenes Laercio permite esta interpretación: pese a que el aniceriano postule el placer como su fin, ayudará a su amigo porque eso le posiciona en un mejor lugar para evitar dolores y penas que surgirían de no hacerlo. Todo ello haciendo que el criterio siga establecido en los *pathḗ*.

En definitiva, dentro del triángulo conformado por las tres últimas vertientes cirenaicas, Aníceris y sus seguidores son los que se mantienen claramente en una propuesta hedonista. De acuerdo con el texto de Estrabón, Aníceris parece poner en marcha una restauración del pensamiento cirenaico[847]. El estudio académico ha entendido esta restauración como un alejamiento de la filosofía de Hegesias y de Teodoro, quienes llevan la corriente cirenaica a un egoísmo radical[848]. Algo que queda evidenciado, por ejemplo, en el cuidado de la amistad, de los lazos familiares y de los comunitarios[849]. Sin

---

[845] Esta contradicción es detectada por JULIA ANNAS, *Ibid.*, pp. 234 y KURT LAMPE, *Ibid.*, pp. 105 y ss. No obstante, Annas argumenta que Aníceris no es consciente de dicha contradicción, y Lampe no coincide con su desarrollo pues encuentra una explicación a ello.

[846] THEODOR GOMPERZ, *Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie*, Vol. 2. Verlag von Veit & Comp, 1912, p. 182. "De la misma manera, los sentimientos sociales que han nacido de raíces egoístas —a través de la alabanza y la censura, a través de la recompensa y el castigo, a través del rechazo de la buena opinión y la buena voluntad de los demás seres humanos, a través de la solidaridad de intereses— crecen gradualmente y se hacen tan fuertes que pueden separarse de esas raíces y obtener una influencia completamente independiente sobre la mente". Traducción propia.

[847] ESTRABÓN, *Geogr.*, XVII, 3.22.

[848] *Cf.* ANDRÉ LAKS, *Ibid.*, pp. 18-49; KURT LAMPE, *Ibid.*, p.22.

[849] DL, II, 96-97.

embargo, como hemos visto aquí, esta restauración también pasa por el rechazo del *télos* último propuesto por Metrodidacta –la *hēdéōs zên*– y afirmar que solo existe un fin para cada acción particular[850]. Este rechazo es justificado mediante la asimilación aniceriana de la epistemología cirenaica y la constatación de que Aristipo el Viejo nunca postula un fin último para el total de la vida. Lo anterior hace que la propuesta ética aniceriana presente similitudes con el consecuencialismo ético. A su vez, hemos analizado la posibilidad de que las críticas cirenaicas al epicureísmo sean de autoría aniceriana, pero hemos constatado que éstas se encuentran motivadas por planteamientos compartidos por todas las vertientes cirenaicas. Por último, hemos desgranado la cuestión de la *philía*, advirtiendo que la defensa de ella sigue tomando como criterio los *pathḗ* del sujeto.

[850] CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.*, II, 21.130.7-8.

3. El Hedonismo Pesimista de Hegesias:

Tras haber tratado con el hedonismo de Aníceris conviene analizar la figura y el pensamiento de su rival cirenaico más directo, Hegesias de Cirene. Dentro de la sucesión cirenaica, Hegesias es, probablemente, el que posee peor reputación, algo que viene anunciado por su apodo: *Peisithánatos*, "el aconsejador-persuasor de la muerte"[851]. No obstante, la vida de este filósofo está llena de incógnitas. Los pocos datos biográficos con los que contamos nos llegan de la mano de Diógenes Laercio, Cicerón y Plutarco.

El primero señala que estudia filosofía con Parébates de Cirene, teniendo como compañero de estudios a Aníceris[852]; y que en alguna ocasión parece que pide prestado a Diógenes el cínico sus escritos[853].

Por su parte, Cicerón nos brinda la siguiente información:

> *Si queremos la verdad, tenemos que concluir que la muerte nos distancia de los males, pero no de las cosas buenas. De hecho, esto es lo que sostenía el cirenaico Hegesias, con tal abundancia de razones que, se dicen, el rey Ptolomeo le prohibió impartirlo en sus lecciones, pues muchos se suicidaban tras haberlas escuchado. […] Del mismo Hegesias al que acabo de mencionar, hay un libro con el título de* Apokarterōn*, en el que un hombre que quiere dejarse morir de hambre es disuadido por sus amigos. Les contestó enumerando las incomodidades de la vida humana. Yo podría hacer lo mismo, pero no tanto como él, quien considera que vivir no es ventajoso para nadie.*[854]

Plutarco pone énfasis en la enorme capacidad de persuasión de Hegesias, indicando que convence a muchos de sus oyentes de morir de inanición, tal y como indica el título de la obra del cirenaico.[855]

Si estas anécdotas son ciertas, Hegesias imparte lecciones en Alejandría cuando esta es capital del reino de Ptolomeo, ubicándolo temporalmente a la altura del 320-290 a.C. Aquí se vislumbra, además, una ética claramente pesimista, no solo en comparación con las otras propuestas cirenaicas, sino con las propuestas éticas que le son contemporáneas en general. Llegando, incluso, a proclamar la imposibilidad y la

---

[851] DL, II, 86.
[852] *Ídem.*
[853] DL, VI, 48.
[854] CICERÓN, *Disp. Tusc.*, I, 83-84. Traducción propia de:
a malis igitur mors abducit, non a bonis, verum si quaerimus. et quidem hoc a Cyrenaico Hegesia sic copiose disputatur, ut is a rege Ptolomaeo prohibitus esse dicatur illa in scholis dicere, quod multi is auditis mortem sibi ipsi consciscerent. […] eius autem, quem dixi, Hegesiae liber est apokarteron, quo a vita quidem per inediam discedens revocatur ab amicis; quibus respondens vitae humanae enumerat incommoda. possem idem facere, etsi minus quam ille, qui omnino vivere expedire nemini putat.
[855] PLUTARCO, *Mor.*, 497c-d.

inexistencia de la felicidad (*eudaimonía*)[856]. Este pesimismo se convierte en el rasgo distintivo de la filosofía hegesiaca, y hace que sea una clara excepción dentro del ámbito ético antiguo.

¿Por qué cae Hegesias en un pesimismo? ¿Ha abandonado el hedonismo? La primera pregunta puede tener una respuesta en el contexto histórico en el que se enmarca este filósofo. Si las fechas anteriores son correctas, Hegesias imparte sus lecciones en el periodo helenístico, que se inicia con la muerte de Alejandro Magno en el 323 a.C. La vida de Alejandro cambia por completo el marco de referencia para el ciudadano griego. Antes de sus conquistas, la *pólis* determina y define al ciudadano griego –ateniense, espartano, tebano, etc.–, hasta el punto en el que él mismo se concibe como una pieza integral de su ciudad-estado. Fuera de este marco definitorio el individuo casi ni se considera a sí mismo como agente moral. Con la expansión macedonia el ciudadano ve como su preciado marco de referencia se desvanece: primero, integrando a otras *póleis* en un imperio panhelénico gobernado por el extranjero macedonio; segundo, teniendo que integrar elementos y costumbres persas, egipcias e indias, eliminando la separación entre lo griego y lo bárbaro. De tal forma, el ciudadano se ve forzado a asimilar individuos de orígenes diversos con diferentes culturas, lenguas y creencias religiosas en una identidad superior –asociada a la figura de Alejandro Magno– carente de una firme y estable unidad como la que otorgaba la pequeña *pólis*.

Cuando Alejandro muere, el imperio se ve fragmentado, debido a la falta de un heredero claro, en reinos que compiten entre sí. Tal vez, los más interesantes para la actividad filosófica son el Egipto ptolemaico, la Siria y la Babilonia seléucida, y el Pérgamo de la dinastía atálida. Entre estos reinos se inicia una competencia no solo militar y política, sino en todos los ámbitos. En el aspecto cultural esto provoca la aparición de instituciones como la biblioteca y el museo.

Con estas fluctuaciones en prácticamente la totalidad de los ámbitos vitales es con lo que lidia la filosofía desarrollada en el periodo helenístico. Así, el interés filosófico gira hacia lo práctico, intentando hacerse cargo de los temores que afloran en los individuos. La vida del griego de esta etapa le aparece inestable e inseguro. Al conflicto entre los diádocos se suman las invasiones bárbaras y la aparición de una nueva superpotencia: Roma, que establecerá su influencia en los diferentes reinos helenísticos

[856] DL, II, 94.

hasta absorberlos. El conjunto de lo anterior produce un fuerte miedo a la muerte y al destino en la población de este contexto.

Ante dicha circunstancia, no es extraño que las escuelas filosóficas que emergen en este periodo asuman el miedo como el mayor problema a ser abatido. Estas escuelas no son sino el estoicismo, el escepticismo y el epicureísmo, que, de un modo u otro, asocian la felicidad (*eudaimonía*) con cierta tranquilidad de ánimo (*ataraxía*). Junto a estas escuelas encontramos la Academia platónica, el peripatetismo, el cinismo y a los cirenaicos como otras corrientes que son influyentes en este periodo de la historia. En general, todas estas escuelas –las nuevas y las que cuentan con un recorrido ya establecido– asumen una posición optimista con respecto a la felicidad y/o el placer.

En lo que respecta a los cirenaicos, encontramos la actividad del maduro Metrodidacta, Aníceris de Cirene, Teodoro el Ateo y Hegesias de Cirene. Todos ellos mantienen cierto optimismo[857] a excepción de Hegesias, quien declara la imposibilidad de la felicidad. Algo que puede ser provocado, en parte, por el ambiente de desconcierto, inestabilidad e inseguridad que caracteriza al periodo helenístico.

No obstante, para responder a las dos preguntas en conjunto –sobre todo a la segunda–, tenemos que atender a la filosofía de Hegesias. Atendamos, ahora, a las nociones de fin manejadas por los hegesiacos. Diógenes Laercio nos dice lo siguiente respecto a esta cuestión: "aquellos llamados hegesiacos mantienen los mismos objetivos: placer y dolor"[858]. Esto sugiere que Hegesias no abandona el hedonismo. Con estos "objetivos" es muy probable que Hegesias se esté refiriendo al primer y al segundo sentido de *télos* empleado por los primeros cirenaicos. Es decir, una referencia a un fin de una tendencia irreflexiva desdoblada en la búsqueda del placer y la evasión del dolor[859]; y la asignación de un valor positivo al placer y uno negativo al dolor[860]. Ahora bien, es interesante la distinción terminológica introducida en esta sección del texto de Laercio, pues no se emplea el término "*télē*" –fines–, sino el de "*skopoùs*" –objetivos–.

[857] Metrodidacta con su *hēdéōs zên*: *Supra*, "El Hedonismo de los Primeros Cirenaicos", pp. 175-199; Aníceris con su restauración del hedonismo cirenaico: *Supra*, "El Hedonismo Aniceriano", pp. 200-224; Teodoro el Ateo con su nueva propuesta ética: *Infra*, "La Moral de la Alegría de Teodoro el Ateo", pp. 245-269.
[858] Dl, II, 93. Traducción propia de:
Οἱ δὲ Ἡγησιακοὶ λεγόμενοι σκοποὺς μὲν εἶχον τοὺς αὐτούς, ἡδονὴν καὶ πόνον.
[859] DL, II, 88.
[860] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 195-199. *Supra*: El Hedonismo de los Primero Cirenaicos, pp. 175-199.

El término "*télos*" en relación con la filosofía de Hegesias solo aparece un poco más abajo:

> *El sabio no destacará tanto por la elección de las cosas buenas, sino por la evasión de las malas, pues establece como su* télos *el no vivir ni dolorosa ni penosamente. Esta es, pues, la ventaja de los que no diferencian entre las cosas que producen placer.*[861]

En este pasaje podemos apreciar que Hegesias rechaza el tercer sentido de *télos* introducido por Metrodidacta en cuanto a contenido se refiere, pero sí parece adoptar su forma. Es decir, pese a que el contenido sea distinto, acepta la postulación de un *télos* último, de un fin al que tiende toda deliberación y acción. Lo cual hace que, a la par, su pensamiento se separe de la filosofía aniceriana[862]. Mientras que Metrodidacta postula el *télos* último de vivir placenteramente *–hēdéōs zên–*, Hegesias propone el de vivir ni dolorosa ni penosamente *–tò mè epipónōs zên mēdè lypērôs–*[863]. Como sucede con el *hēdéōs zên*, el vivir ni dolorosa ni penosamente no puede hacer referencia a un único episodio de placer o de escapar del dolor, sino a un conjunto que se extiende a lo largo de toda una vida. Así, pese a que Hegesias postule los mismos objetivos que los primeros cirenaicos respecto al placer y al dolor atribuyéndoles los mismos valores[864], introduce un *télos* último con cierto carácter pesimista, pues no persigue explícitamente ni la vida placentera ni la feliz[865]. Kurt Lampe sugiere que en este punto Hegesias parece estar de acuerdo con ciertas críticas a la filosofía cirenaica[866], como, por ejemplo, la de Crates el Abrepuertas:

> *Si tenemos que considerar que la vida feliz consiste en una abundancia de placeres, dice Crates, ni siquiera existiría la felicidad. Pues si uno quisiera evaluar todas las etapas de su vida encontraría una abundancia de dolores.*[867]

No obstante, Hegesias asume estas críticas sin abandonar el hedonismo cirenaico pese a que sostenga que la felicidad es inalcanzable para el ser humano. Esto queda ligado

---

[861] DL, II, 95-96. Traducción propia de:
τόν τε σοφὸν οὐχ οὕτω πλεονάσειν ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν αἱρέσει, ὡς ἐν τῇ τῶν κακῶν φυγῇ, τέλος τιθέμενον τὸ μὴ ἐπιπόνως ζῆν μηδὲ λυπηρῶς: ὃ δὴ περιγίνεσθαι τοῖς ἀδιαφορήσασι περὶ τὰ ποιητικὰ τῆς ἡδονῆς.
[862] Recordemos que Aníceris rechaza la existencia de un fin último para la vida. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.*, II, 21.130.7-8. *Supra*, "El Hedonismo Aniceriano", pp. 200-224.
[863] DL, II, 95.
[864] DL, II, 93.
[865] DL. II, 95.
[866] KURT LAMPE, *The Birth of Hedonism. The Cyrenaic Philosophers and Pleasures as a Way of Life*. Princeton University Press, 2015, p. 122.
[867] *Teletis Reliquiae*, V, 3-6 = *SSR*, V H.45. Traducción propia de:
εἰ δὲ δεῖ τὸν εὐδαίμονα βίον ἐκ τῶν πλεοναζουσῶν ἡδον ῶν συγκρῖναι, οὐδείς, φησὶν ὁ Κράτης, εὐδαίμων γεγονὼς ἂν εἴη. ἀλλ' εἰ θέλει τις ἐκλογίσασθαι ἐν ὅλῳ τῷ βίῳ πάσας τὰς ἡλικίας, εὑρήσει πολλῷ πλείους τὰς ἀλγηδόνας.

a que considera que el cuerpo y el alma sufren, y que el azar y la suerte nos alejan de muchas cosas que esperamos:

> *Dicen que la felicidad es completamente incapaz de existir, pues el cuerpo se ve invadido por muchos padecimientos, y el alma sufre junto al cuerpo y se ve agitada, y la fortuna frustra muchas de las cosas que esperamos. De tal modo la felicidad resulta irrealizable.*[868]

En este sentido Hegesias parece estar de acuerdo con el cínico Crates[869]. Sin embargo, se mantiene anclado en la postura cirenaica, pues sigue tomando el placer y el dolor, principalmente, como criterios de acción.

Hegesias propone el abandono de la búsqueda de la felicidad, separándose, en general, de las propuestas éticas de su contexto histórico. Pero debemos señalar que lo anterior no significa que el sabio se resigne a la más absoluta infelicidad. Entre la felicidad y la infelicidad existe cierto terreno, parece considerar Hegesias. El sabio intentará tender hacia el placer, pero será experto en evadir penas y dolores[870]. En otras palabras, el sabio se convierte en un experto en la eliminación del dolor.[871]De tal manera que, aunque no consiga una vida llena de placeres, no caerá en una vida llena de sufrimiento, pena y frustración –una vida infeliz–. Esto, sin embargo, no debe ser entendido como una suerte de "analgésico", quedando evidenciado por el principio de *DL, II, 96*: "no diferencian entre las cosas que producen placer"[872]. El placer funciona como algo que contrarresta a la acumulación de dolor en el cálculo vital, por lo que resulta tremendamente beneficioso para vivir ni dolorosa ni penosamente.

Debemos tener en cuenta que el *télos* último hegesiaco no es demasiado extraño para el contexto filosófico en que se encuadra. El vivir ni dolorosa ni penosamente *–tò*

---

[868] DL, II, 94. Traducción propia de:
τὴν εὐδαιμονίαν ὅλως ἀδύνατον εἶναι: τὸ μὲν γὰρ σῶμα πολλῶν ἀναπεπλῆσθαι παθημάτων, τὴν δὲ ψυχὴν συμπαθεῖν τῷ σώματι καὶ ταράττεσθαι, τὴν δὲ τύχην πολλὰ τῶν κατ᾽ ἐλπίδα κωλύειν, ὥστε διὰ ταῦτα ἀνύπαρκτον τὴν εὐδαιμονίαν εἶναι.

[869] Existe cierta confluencia entre el pensamiento de Hegesias y el cinismo que desarrollamos aquí un poco más abajo.

[870] DL, II, 93-94.

[871] Nótese que en este punto hay una proximidad entre la postura de Epicuro de Samos y la de Hegesias. Sin embargo, el cirenaico no considera que la eliminación del dolor sea placer: DL, II, 89; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* II, 21.130.7-8. Para ver los argumentos contra el epicureísmo desarrollados por los filósofos cirenaicos: *Supra*¸ "El Hedonismo Aniceriano", pp. 200-224.

[872] Consideramos que esta expresión de Lampe encaja a la perfección para la explicación de esta parte de la filosofía de Hegesias: "The other point I want to make is that Hegesiac philosophy is not simply analgesic. To put it another way, it is not the case that the Hegesiac sage aims exclusively to avoid pain and distress and eschews any pursuit of pleasure. To the contrary, sages 'do not differentiate among the sources of pleasure'. So it is obvious that sages are enjoying pleasures". KURT LAMPE, *Ibid.*, p. 123.

mè epipónōs zên mēdè lypērôs–[873] no es muy distinto de la *ataraxía* en cuanto a características se refiere. La *ataraxía* es calma, impasividad[874], es la tranquilidad de ánimo, imperturbabilidad[875] o, literalmente, la ausencia de turbación. Tanto el *pónos* como la *lýpe* son turbaciones, el primero es el dolor del cuerpo, el segundo es la pena –el dolor– de la mente-alma. Como tal, el *télos* hegesiaco es similar al de los epicúreos, los estoicos y los escépticos. Sin embargo, hay dos diferencias claras: los cirenaicos consideran que la *ataraxía* completa es inalcanzable mientras el sujeto sea consciente de sí mismo[876]; y, el vivir ni dolorosa ni penosamente no es la vida feliz según los supuestos de Hegesias[877].

Por otro lado, el no distinguir entre las fuentes de placer puede sugerir cierto amoralismo en apariencia. Pero como lo único que podemos juzgar con evidencia son nuestros propios *pathḗ* y no los objetos externos que los producen, no podemos distinguir con criterio entre dichas fuentes de placer.[878] Así, la propuesta ética hegesiaca también adopta la forma de un egoísmo moral, en el que solo el sujeto es capaz de afirmar qué se le aparece como bueno y qué no[879].

Actualmente existen dos estudios dedicados a analizar el pensamiento de rasgos pesimistas de Hegesias de Cirene. El primero es un artículo de Wallace I. Matson[880], quien sostiene que la asimilación de Hegesias del hedonismo de Aristipo le lleva inevitablemente a abogar por el suicidio[881]. El segundo es el análisis de Kurt Lampe[882], vinculando el pesimismo y la propuesta ética de Hegesias con la virtud de la *megalopsychía*[883]. Consideramos que Lampe desmonta correctamente la radical interpretación de Matson, pero deja de lado un punto interesante traído por él para explicar la filosofía pesimista de Hegesias.

---

[873] Dl, II, 95.
[874] LSJ ἀταραξία A. "impasiveness", "calmness".
[875] JOSÉ FERRATER MORA: *Diccionario de Filosofía*. Tomo I A-K. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1971, p. 150.
[876] *Supra*: "El Hedonismo Aniceriano", pp. 200-224.
[877] DL, II, 94.
[878] PLUTARCO, *Adv. Col.*, 1120f.
[879] *Cf.* JAMES RACHEL, "Ethical Egoism". En Joel y Russ Schafer-Landau (eds.), *Reason & Responsibility: Readings in Some Basic Problems of Philosophy*. California: Thompson Wadsworth, 2008. Pp. 532-540.
[880] WALLACE I. MATSON: "HEGESIAS THE DEATH-PERSUADER; OR, THE GLOOMINESS OF HEDONISM". *Philosophy* 73, 1998, pp. 553-558.
[881] WALLACE I. MATSON, *Ibid.*, p. 555.
[882] KURT LAMPE, *Ibid.*, pp. 120-146.
[883] KURT LAMPE, *Ibid.*, pp. 133-146.

Matson sostiene que Hegesias desarrolla un racionalismo brutal con su asimilación de la filosofía cirenaica. De tal forma que, el *Peisithánatos*, concluiría lo siguiente:

> *Death, which is the absence of consciousness, is neither good nor bad, hence better than life, which is bound to be bad; so, suicide is rational, and "what ever is rational should be done".*[884]

De acuerdo con él, esto viene de la mano de tres principios latentes en la filosofía del cirenaico Hegesias:[885]

1) Solo nuestras experiencias –entendemos nuestros *pathḗ*– tienen un valor intrínseco para nosotros.
2) Los placeres solo difieren entre sí cuantitativamente y no cualitativamente.
3) El cálculo hedonista de la felicidad siempre será negativo.

Matson argumenta que Hegesias aboga abiertamente por el suicidio como solución definitiva a los dolores que presenta la vida humana. Llegando incluso a sugerir que, desde estos tres principios, el suicidio sería la elección que tomaría la actual teoría del juego, en la que el jugador elige "to maximize the mínimum payoff"[886]. La aproximación de Matson presenta a Hegesias como racionalista radical que no tiene escrúpulos, como un teórico del juego que quiere reducir las pérdidas a un mínimo. Sostiene que esta posición hegesiaca se ve motivada por lo que Matson considera como un error en los propios fundamentos del hedonismo. Sin embargo, al final de su artículo es fácil apreciar un objetivo ulterior, pues ataca, además, la teoría de la justicia propuesta por Rawls y el desarrollo histórico del hedonismo[887]. Por tanto, debemos dudar de la imparcialidad del autor[888].

El argumento de Matson empieza por lo que denomina una deducción hegesiaca que, sin embargo, no es original de su filosofía sino del propio Aristipo. Es con todo el conglomerado de razonamientos en el ámbito epistemológico que se llega a la conclusión

---

[884] WALLACE I. MATSON, *Ibid.*, p. 555.
"La muerte, que es la ausencia de conciencia, no es ni buena ni mala, por lo tanto, mejor que la vida, que está destinada a ser mala; entonces, el suicidio es racional, y 'cualquier cosa que sea racional debe hacerse'". (Traducción propia).
[885] *Cf.* WALLACE I. MATSON, *Ibid.*, pp. 553-556.
[886] WALLACE I. MATSON, *Ibid.*, p. 556.
"Maximizar el pago mínimo". (Traducción propia).
[887] *Cf.* WALLACE I. MATSON, *Ibid.*, pp 556-558.
[888] Algo en lo que coincidimos con Lampe: KURT LAMPE, *Ibid.*, p. 124.

de que solo los *pathḗ* de un sujeto tienen un valor intrínseco para él[889]. Por ello son empleados como criterio práctico, asignándole un valor a cada uno de ellos –positivo a los placenteros, negativo a los dolorosos, neutral a los intermedios–[890]. Pues, de acuerdo con el pensamiento cirenaico, solo podemos aprehender nuestras propias afecciones[891]. De tal forma, este principio detectado por Matson no es exclusivo de la filosofía de Hegesias, sino que lo encontramos en toda la filosofía cirenaica. El segundo principio es, también, cirenaico en un sentido generalizado y no exclusivamente de Hegesias. De hecho, el que no se distinga cualitativamente entre un placer y otro –pues ambos se experimentan placenteramente– es una de las formas en las que interpretamos el testimonio de "que no son diferentes entre sí un placer de otro, y ninguno es más placentero que otro"[892].

Ahora bien, aunque el primer principio señalado por Matson no sea original de Hegesias, consideramos que presenta cierta relación con su pesimismo. Especialmente cuando se refiere a los padecimientos del cuerpo, los del alma y lo que la suerte-fortuna nos niega[893], ya que la justificación podría estar en los desarrollos epistemológicos cirenaicos. Como vimos, el *páthos* funciona como un criterio práctico sobre el que elaborar un catálogo de experiencias probables[894]. La mayoría de los pensadores cirenaicos parece adoptar lo anterior con cierto optimismo[895], pero también hay lugar para la decepción. Esas experiencias que esperamos no son sino probables, nada nos asegura que vayamos a experimentarlas. Esto se debe a que de lo único que tenemos certeza es de nuestro *pathḗ*, pero no los objetos que los producen[896]. De tal forma, uno podría considerar –como hacen Hegesias y sus seguidores– que estamos a merced del azar y de la fortuna cuando se trata de conseguir muchas cosas que esperamos[897]. Y no debemos olvidar que el ciudadano griego tiene sentimientos ambiguos, incluso negativos, en lo que respecta a la esperanza (*elpís*)[898]. Esto lleva a Hegesias a concluir que la felicidad es

[889] *Supra*, "El *Páthos* Como Límite del Conocimiento y Criterio Práctico", pp. 153-174.
[890] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 195-199.
[891] SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 215
[892] DL, II, 87; *Supra*, "El Hedonismo de los Primeros Cirenaicos", pp. 175-199. Traducción propia de: μὴ διαφέρειν τε ἡδονὴν ἡδονῆς, μηδὲ ἥδιόν τι εἶναι.
[893] DL, II, 94.
[894] *Supra*, "El *Páthos* Como Límite del Conocimiento y Criterio Práctico", pp. 153-174.
[895] *Supra*, "El Hedonismo de los Primeros Cirenaicos", pp. 175-199; *Supra*: "El Hedonismo Aniceriano", pp. 200-224; y, *Infra*, "La Moral de la Alegría de Teodoro el Ateo", pp. 245-269.
[896] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math*, VII, 194-195.
[897] Dl, II, 94.
[898] HESÍODO, *Los trabajos y los días*, 96.

imposible[899]. Lo que Matson interpreta como que el cálculo hedonista de la felicidad siempre dará un resultado negativo. No obstante, el material conservado nunca declara algo así en lo que respecta a Hegesias. Es en este punto en que coincidimos claramente con la crítica de Lampe a Matson:

> *The Hegesiac sage, although he cannot achieve happiness, at least manages to avoid unhappiness. Indeed, it is precisely because living pleasantly is impossible is that Hegesias nominates this less ambitious end, "living neither distressingly nor painfully"* –because it is possible–.[900]

En ningún punto de la doxografía Hegesias parece abogar por el suicidio para cualquier sujeto. Ni siquiera en el texto de Plutarco, pues Hegesias no se deja morir de hambre[901], por lo que al menos parece que un sujeto no debe suicidarse. Matson se apoya en el texto de Cicerón que hemos citado anteriormente[902] para llegar a la conclusión contraria, poniéndolo en relación con el apodo de *Peisithánatos*[903] del filósofo cirenaico. Sin embargo, no desarrolla la forma en la que estos dos elementos le llevan a dicha conclusión. Es probable que considere que Hegesias persuada a sus discípulos de quitarse la vida discutiendo abiertamente con ellos que deberían hacerlo. A esto añadiría que la perspectiva del personaje principal del *Apokarterōn* sea el propio punto de vista del filósofo. Pero todo esto sigue sin ser determinante puesto que, de ser así, ¿por qué Hegesias no se quita la vida? Por ello consideramos que la aproximación de Matson no resulta la más acertada.

Para arrojar luz sobre esta cuestión debemos analizar detenidamente la información de la que disponemos. Empecemos por el *Apokarterōn*, del que Cicerón nos transmite una breve descripción. Reproducimos de nuevo el texto por motivos de claridad expositiva:

> *Del mismo Hegesias al que acabo de mencionar, hay un libro con el título de* Apokarterōn*, en el que un hombre que quiere dejarse morir de hambre es disuadido por sus amigos. Les contestó enumerando las incomodidades de la vida humana. Yo podría hacer lo mismo, pero no tanto como él, quien considera que vivir no es ventajoso para nadie.*[904]

---

[899] Dl, II, 94.

[900] KURT LAMPE, *Ibid.*, pp. 124-125.
"El sabio hegesiaco, aunque no puede alcanzar la felicidad, al menos logra evitar la infelicidad. En efecto, es precisamente porque vivir placenteramente es imposible por lo que Hegesias nomina este fin menos ambicioso, 'vivir ni angustiosa ni dolorosamente' –porque es posible–". (Traducción propia).

[901] PLUTARCO, *Mor.*, 497c-d.

[902] CICERÓN, *Dis. Tusc.*, I, 83-84.

[903] DL, II, 86.

[904] CICERÓN, *Disp. Tusc.*, I, 84. Traducción propia de:

No hay lugar a dudas de que el protagonista de esta obra tiene razones para quitarse la vida y parece explicárselas a sus amigos. El resumen transmitido por Cicerón indica, además, que los argumentos que tiene son universales y no solo relativos a su persona. Pues no parece enumerar las molestias e incomodidades de su vida, sino las de la vida humana en general. Por ello, consideramos que resulta apresurado concluir que esta sea la perspectiva de Hegesias sin preguntarnos qué puede estar motivando esta exposición[905]. Primero, como Hegesias postula su *télos* en no vivir ni dolorosa ni penosamente[906], conocer en detalle los dolores, las penas, las molestias y las incomodidades de la vida humana en general es útil si lo que queremos es evitarlos. Por consiguiente, el famoso libro de Hegesias podría estar orientado y diseñado para otorgar esta información a su lector. En segundo lugar, el *Apokarterōn* puede estar concebido para arrojar luz sobre la arbitrariedad de la creencia convencional de que la vida es buena y la muerte mala. Por ello, el protagonista se dirige a un grupo de amigos que, al intentar disuadirle, mantienen esta creencia convencional.

Por otra parte, el pasaje no adhiere a Hegesias la concepción de que la muerte sea un bien. De acuerdo con la descripción que nos ofrece Cicerón, se enfatiza que la vida no procura ventajas[907]; de lo que no se sigue necesariamente que vivir sea malo. Siguiendo este hilo, la vida y la muerte resultarían indiferentemente elegibles[908]. Lo cual queda ejemplificado tanto por la noción de *télos* como por el sabio hegesiaco, quien vive una vida indiferente respecto al sumatorio de placeres y de dolores. Respecto a la elegibilidad de vivir o morir el material con el que contamos indica lo siguiente:

- "Tanto la vida como la muerte son elegibles".[909]
- "Y que para el ignorante-insensato vivir es ventajoso, pero para el sabio-prudente es indiferente".[910]

---

eius autem, quem dixi, Hegesiae liber est apokarteron, quo a vita quidem per inediam discedens revocatur ab amicis; quibus respondens vitae humanae enumerat incommoda. possem idem facere, etsi minus quam ille, qui omnino vivere expedire nemini putat.

[905] En este sentido volvemos a coincidir con Lampe. *Cf.* KURT LAMPE, *Ibid.*, p. 126.

[906] DL, II, 95.

[907] CICERÓN, *Disp. Tusc.*, I, 84.

[908] DL, II, 94 y 95.

[909] DL, II, 94. Traducción propia de:
τήν τε ζωὴν καὶ τὸν θάνατον αἱρετόν.

[910] DL, II, 95. Traducción propia de:
καὶ τῷ μὲν ἄφρονι τὸ ζῆν λυσιτελὲς εἶναι: τῷ δὲ φρονίμῳ ἀδιάφορον.

¿Cómo interpretar la primera? Es probable que el sabio, para quien la vida es indiferente, esté capacitado para simplemente seguir su voluntad en estos asuntos, no obstante, también cabe la posibilidad de interpretar el testimonio de tal forma que, para cualquier persona, la elegibilidad de la vida o la muerte sea dependiente de las circunstancias en las que se encuentra. Por ejemplo, a un joven con buena salud en una situación socioeconómica favorable, le cabe esperar cosas buenas –placeres, cirenaicamente hablando–. En cambio, a un anciano enfermo cuyos amigos han fallecido y que se encuentra en una situación socioeconómica desfavorable, le cabe esperar dolores y penas. Mientras que el primero podría considerar que la vida es elegible y favorable, el segundo podría considerar lo mismo sobre la muerte.

El segundo testimonio parece contradecir, hasta cierto punto, la transmisión que Cicerón nos ofrece de la filosofía de Hegesias. Pues sostiene que para algunos sujetos la vida es ventajosa. Sin embargo, cabe la posibilidad de interpretar dicha frase como que los ignorantes piensan que la vida es ventajosa, y los sabios piensan que es indiferente. Lampe sostiene que esta aproximación es problemática en tanto que habría que acusar a Diógenes Laercio de emplear una expresión ambigua para exponer la posición del cirenaico. Por ello, propone la alternativa de que la vida es ventajosa para los ignorantes, consideraría Hegesias, porque todavía pueden convertirse en sabios. Aunque Lampe reconoce que no hay evidencia contundente para aclarar esta cuestión.[911] Nosotros consideramos que la primera interpretación no resulta tan descabellada: puesto que lo único que conocemos con evidencia son nuestros propios *pathḗ*, nuestra opinión de lo que es cambia de acuerdo con lo que nos aparece. Así, aunque no se identifique el ser con la apariencia, la segunda tiene una fuerte influencia en lo que pensamos acerca de las cosas[912]. De hecho, el siguiente texto apoya esta interpretación:

> *Por eso la opinión (dóxa), si se limita a los pathḗ, aparece libre de error, pero cuando va más allá y se emplea para juzgar y posicionarse sobre lo externo, en múltiples ocasiones se altera a sí misma y se opone a otras que toman de las mismas cosas pathḗ contrarios e impresiones diferentes.*[913]

[911] KURT LAMPE, *Ibid.*, pp. 126-127.
[912] *Supra*, "El *Páthos* Como Límite del Conocimiento y Criterio Práctico", pp. 153-174.
[913] PLUTARCO, *Adv. Col.*, 1120f. Traducción propia de:
ὅθεν ἐμμένουσα τοῖς πάθεσιν ἡ δόξα διατηρεῖ τὸ ἀναμάρτητον, ἐκβαίνουσα δὲ καὶ πολυπραγμονοῦσα τῷ κρίνειν καὶ ἀποφαίνεσθαι περὶ τῶν ἐκτὸς αὑτήν τε πολλάκις ταράσσει καὶ μάχεται πρὸς ἑτέρους ἀπὸ τῶν αὐτῶν ἐναντία πάθη καὶ διαφόρους φαντασίας λαμβάνοντας.

El ignorante va más allá y juzga que la vida es ventajosa. En cambio, el sabio, siendo consciente de que ese tipo de juicios no están libres de error, asimila que la vida –en tanto que objeto externo– puede producir distintos *pathḗ* y la declara como indiferente.

Ahora bien, esta concepción de la elegibilidad de la vida y de la muerte por parte de Hegesias no parece estar recomendando el suicidio de manera generalizada. Lampe emplea dicho argumento para defender que Hegesias ni recomienda ni persuade a sus discípulos de quitarse la vida. Sin embargo, Matson podría objetar que no se ofrece explicación alguna a que varios de sus oyentes se quiten la vida, haciendo que el filósofo cirenaico se granjee el apodo de *Peisithánatos*. Pero esto podría haber sido una invención que no se sustenta en hechos, sostiene Lampe:

> *We must point out that the biographies of ancient Greek philosophers are filled with fabrications based on the author's written works, not on actual records of their lives. Modes of death in particular tend to reflect later generation's reaction to philosopher's doctrines and lifestyles –illustrating a feeling that they are ludicrous, mortifying, or both.*[914]

Siguiendo este hilo trae a colación la muerte de Heráclito de Éfeso[915], la del estoico Zenón de Citio[916] y la de Cleombotro de Ambracia[917]. De tal forma, la persuasión que ejerce Hegesias hacia el suicidio podría haberse fraguado como una forma de transmitir el contenido de su *Apokarterōn*. Y, por ello mismo, debemos dudar del apodo que recibe el cirenaico. Además, Lampe encuentra dos razones más específicas para dudar acerca de la recomendación hegesiaca del suicidio:

a) Cicerón no parece estar seguro de dicha información. Aunque transmite la existencia y el contenido del *Apokarterōn* como un hecho, los suicidios y la censura, en cambio, son reportados como algo que "se dice" –*dicitur*–, como un rumor.[918]

---

[914] KURT LAMPE, *Ibid.*, p.127.
"Debemos señalar que las biografías de los antiguos filósofos griegos están llenas de construcciones basadas en las obras escritas del autor, no en registros reales de sus vidas. Los modos de muerte en particular tienden a reflejar la reacción de generaciones posteriores a las doctrinas y estilos de vida de los filósofos, ilustrando un sentimiento de que son divertidos, mortificantes o ambos".
[915] Heráclito se entierra en heces cuando sufre edema y muere al cabo de unos días. DL, IX, 3-4.
[916] Zenón muere ahogándose tras tropezarse saliendo de su escuela y golpear el suelo citando *Níobe* de Eurípides. DL, VII, 28.
[917] Esta muerte es traída a colación por Cicerón al hablar de Hegesias. Cleombotro decide tirarse de los muros de la ciudad tras haber leído un libro de Platón, probablemente el *Fedón*. Cicerón, *Dis. Tusc.*, I, 84.
[918] KURT LAMPE, *Ibid.*, pp. 127-128.

b) Plutarco indica que los oyentes de Hegesias se quitan la vida dejándose morir de hambre. Justo como el protagonista –y como indica el título– del *Apokarterōn*.[919]

Desde estos dos argumentos, Lampe sospecha que la obra de Hegesias da lugar a una ficción biográfica[920]. A la par, este hilo sugiere que la reconstrucción elaborada por Matson no parece tomar en cuenta toda la información de la que disponemos. No es solo que Hegesias no sostenga que la muerte sea siempre elegible, sino que abiertamente argumenta que la vida es ventajosa para el ignorante e indiferente para el sabio[921]. Ahora bien, dentro de la ficción biográfica puede existir cierta verdad que Lampe no tiene en cuenta. Como ya hemos mencionado, la época en la que Hegesias desarrolla su filosofía e imparte sus lecciones es muy convulsa. El individuo medio se ve invadido por la sensación de miedo. En este sentido, alguien que asiste a las lecciones dedicadas a examinar los dolores y penas de la vida humana –como consideramos que podría ser empleado el *Apokarterōn*–, y en las que se concluye que la felicidad es imposible[922], podría verse influenciado a quitarse la vida. Incluso aunque este no sea el objetivo de dichas lecciones. Desde estos casos la ficción biográfica adquiere la cualidad de la verosimilitud, y por ello queda tan extendida en la doxografía sobre la filosofía hegesiaca.

En otro orden de cosas, si observamos con atención, podemos percatarnos de que gran parte del pensamiento práctico de Hegesias gira alrededor del concepto de la *adiaphoría*, la indiferencia:

> *Ellos [los hegesiacos] sostienen que nada es placentero o displacentero por naturaleza, sino que algunos sienten placer y otros displacer ante las mismas cosas debido a la falta o a la extrañeza o a la saciedad. Que la pobreza y la riqueza son irrelevantes para el placer, pues los ricos y los pobres no experimentan placer de manera diferente. Que la esclavitud y la libertad son indiferentes para la medida del placer, ni la alta cuna (nobleza) ni la baja cuna (humildad), ni el honor ni la deshonra. Y que para el ignorante-insensato vivir es ventajoso, pero para el sabio-prudente es indiferente.*[923]

En este texto la *adiaphoría* –indiferencia– queda sustentada y enmarcada en el ámbito de la consecución de placer, y es enfocada a cuestiones relacionadas con el *nómos*:

---

[919] KURT LAMPE, *Ibid.*, p. 128.
[920] *Idem.*
[921] DL, II, 95.
[922] Dl, II, 94.
[923] DL, II, 94-95. Traducción propia de:
φύσει τ᾽ οὐδὲν ἡδὺ ἢ ἀηδὲς ὑπελάμβανον: διὰ δὲ σπάνιν ἢ ξενισμὸν ἢ κόρον τοὺς μὲν ἥδεσθαι, τοὺς δ᾽ ἀηδῶς ἔχειν. πενίαν καὶ πλοῦτον πρὸς ἡδονῆς λόγον εἶναι οὐδέν: μὴ γὰρ διαφερόντως ἥδεσθαι τοὺς πλουσίους ἢ τοὺς πένητας. δουλείαν ἐπίσης ἐλευθερίᾳ ἀδιάφορον πρὸς ἡδονῆς μέτρον, καὶ εὐγένειαν δυσγενείᾳ, καὶ δόξαν ἀδοξίᾳ. καὶ τῷ μὲν ἄφρονι τὸ ζῆν λυσιτελὲς εἶναι: τῷ δὲ φρονίμῳ ἀδιάφορον.

riqueza y pobreza, libertad y esclavitud, alto linaje y bajo linaje, honra y deshonra. Esto podría explicar el interés que tiene Hegesias por leer los escritos de Diógenes el Perro[924], pues los cínicos se alzan como los mayores críticos del *nómos*[925]. La explicación desarrollada en el fragmento enfatiza que la categoría social no tiene importancia a la hora de experimentar placer. De tal forma, todas aquellas cosas que las personas persiguen por convención resultan indiferentes para la experimentación de placer, y, por tanto, indiferentes para la buena vida. Es en este último punto en el que Hegesias y los cínicos parecen estar casi en consonancia[926]. Por otro lado, la indiferencia de Hegesias no se extiende a todas las cosas, pues considera que el placer es bueno y el dolor es malo. Adoptando, así, algo similar al segundo sentido de *télos* de los primeros cirenaicos[927] al mantener los mismos objetivos respecto al placer y al dolor[928].

Ahora bien, nada es placentero o doloroso por naturaleza, puesto que de las mismas cosas se pueden experimentar afecciones distintas. Por ello, el sabio no distingue entre las fuentes de placer[929]. Tanto el placer como el dolor se ven determinados por la constitución y el estado del sujeto –plenitud/falta, familiaridad/extrañeza, saciedad/necesidad–, ya que no son sino la forma que adopta el *páthos* experimentado por el sujeto. En este sentido, el comienzo del pasaje mantiene una clara relación con las elaboraciones epistemológicas cirenaicas[930]. De hecho, la determinación como placentera o dolorosa de la afección en este pasaje parece volver a presentar semejanzas con las argumentaciones escépticas. Aldo Brancacci detecta una familiaridad entre *DL, II, 94* y *DL, IX, 82* y *87*[931], cuando Diógenes Laercio presenta los diez *tropos* escépticos:

> *El cuarto se refiere a las condiciones individuales y a los cambios de perspectiva en general, por ejemplo, la salud, la enfermedad, el sueño, la vigilia, la alegría, la pena, la juventud, la vejez, la osadía, el miedo, la falta, la saciedad, el odio, la amistad, el calor,*

[924] DL, VI, 48.
[925] *Ver* IGNACIO PAJÓN LEYRA, *Los filósofos cínicos. Antología de Textos*. TECNOS, 2019.
[926] La separación reside en que los cínicos consideran que el *nómos* perjudicial y no indiferente. Por ello la filosofía cínica intenta transformarlo, pero el hegesiaco no. Dicha transformación viene de la mano de un retorno a *phýsis* que, de acuerdo con los filósofos perro, lleva al individuo a la *eudaimonía* –lo cual es otro rasgo de separación con la filosofía de Hegesias–.
[927] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 195-199. *Supra*, "El Hedonismo de los Primeros Cirenaicos", pp. 175-199.
[928] DL, II, 93.
[929] DL, II, 96.
[930] *Supra*, "*Páthos*: Movimiento, Cuerpo y Percepción", pp. 30-37; "*Páthos*: Presentismo, Memoria y Percepción", pp. 38-46.
[931] ALDO BRANCACCI, "Teodoro l'Ateo e Bione di Boristene fra Pirrone e Arcesilao". *Elenchos*, 3, 1982, p. 71.

el frío, además de respirar o tener los poros-conductos obstruidos. Pues los que aparece es diferente de acuerdo con las condiciones individuales.[932]

El noveno tiene relación con lo frecuencia, la extrañeza y la rareza. Así, los terremotos no despiertan asombro a aquellos que les suceden de continuo; ni el sol lo despierta, puesto que se ve cada día.[933]

El que nada sea placentero o displacentero podría ser sorprendente para algunos. Sin embargo, es algo que se encuadra sin problemas en el pensamiento cirenaico en general. Lo que podemos conocer de manera infalible es el placer que padecemos –pues es un *páthos*–, el objeto que parece estar produciendo ese placer, en cambio, lo desconocemos –pues a otro sujeto le puede producir un *páthos* distinto–[934]. Y, como ya hemos visto, la determinación del *páthos* depende del cuerpo y de la circunstancia del sujeto, lo que presenta cierto paralelismo con los *tropos* escépticos[935]. De tal forma, los cirenaicos –incluido Hegesias– concluyen que ningún objeto es necesariamente placentero o doloroso. Por ejemplo, estar a una distancia prudencial de una hoguera en una noche de invierno puede resultar placentero, pero al mediodía en verano puede resultar displacentero.

Como consecuencia, Hegesias podría considerar que el procurarse placer y evitar el dolor no es, digamos, una ciencia exacta. Desde esta óptica podemos entender que los hegesiacos insistan en que muchos dolores corporales y mentales sea inevitables, puesto que el catálogo experiencial que desarrolla el sabio cirenaico no es infalible[936]. Por ello, ni siquiera el sabio puede alcanzar la *eudaimonía* si esta es entendida como un sumatorio de placeres cuyo resultado debe ser positivo tras restarle el total de dolores. Hasta cierto punto, el sabio hegesiaco se mantiene indiferente a la mayoría de los asuntos y circunstancias[937], la excepción son aquellas que conciernen al placer y al dolor. Desde una panorámica general, incluso aquellos no son de una gran importancia para el sabio,

---

[932] DL, IX, 82. Traducción propia de:
Τέταρτος ὁ παρὰ τὰς διαθέσεις καὶ κοινῶς παραλλαγάς, οἷον ὑγίειαν, νόσον, ὕπνον, ἐγρήγορσιν, χαράν, λύπην, νεότητα, γῆρας, θάρσος, φόβον, ἔνδειαν, πλήρωσιν, μῖσος, φιλίαν, θερμασίαν, ψύξιν: παρὰ τὸ πνεῖν, παρὰ τὸ πιεσθῆναι τοὺς πόρους. ἀλλοῖα οὖν φαίνεται τὰ προσπίπτοντα παρὰ τὰς ποιὰς διαθέσεις.
[933] DL, II, 87. Traducción propia de:
Ἔνατος ὁ παρὰ τὸ ἐνδελεχὲς ἢ ξένον ἢ σπάνιον. οἱ γοῦν σεισμοὶ παρ᾽ οἷς συνεχῶς ἀποτελοῦνται οὐ θαυμάζονται, οὐδ᾽ ὁ ἥλιος, ὅτι καθ᾽ ἡμέραν ὁρᾶται.
[934] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 191-193.
[935] *Supra*, "Cirenaicos y Escepticismo Antiguo: *Phýsis*, Conocimiento y Criterio", pp. 134-152.
[936] *Supra*, "El *Páthos* Como Límite del Conocimiento y Criterio Práctico", pp. 153-174.
[937] DL, II, 94-95.

pues si no es un placer será otro, y lo mismo con el dolor. Fijando su *télos* último en no vivir ni dolorosa ni penosamente[938], incluso la vida y la muerte le resultan indiferentes[939].

Para analizar completamente el pensamiento de Hegesias con la información que contamos, debemos atender a las características que se adscriben al sabio. A este respecto, vuelve a ser Diógenes Laercio nuestra fuente, ofreciéndonos una breve descripción:

> *El sabio hará todo por y para sí mismo, pues considera que nadie es su igual en dignidad. Incluso suponiendo que reciba grandes beneficios de alguien, no son comparables con los que él mismo se procura. También despreciaban las percepciones por no ser precisas para el conocimiento, aceptando actuar en lo que parece razonable. Afirmaban que los fallos merecen ser perdonados, ya que nadie desea fallar y son forzados por una afección. Y no debemos odiarles, sino enseñarles mejor.*[940]

Kurt Lampe encuentra la afirmación de que el sabio se considera por encima de todos en cuanto a dignidad en relación con la virtud de la *megalopsychía* (magnanimidad) que desarrolla Aristóteles.[941] El Estagirita describe al magnánimo como una persona que piensa que es merecedor de muchas y grandes cosas, y que, a la par, es merecedor de ellas[942]. Según el peripatético, esas grandes cosas no son otras que las que conciernen a la dicotomía del honor y el deshonor[943]. Sin embargo, Aristóteles también ofrece una descripción distinta del magnánimo que, de acuerdo con Lampe, encaja con el pensamiento cirenaico:

> *Mostrará moderación con la riqueza, el poder y toda buena o mala fortuna, cualquier cosa que pase, y ni será excesivamente alegre por la buena fortuna ni excesivamente apenado por la mala fortuna. Pues él no se ve dispuesto a pensar que el honor sea demasiado importante.*[944]

De esta forma, la persona magnánima se posiciona por encima de cualquier cosa y de cualquier suceso. Si el magnánimo es verdaderamente grande, ni lo que pasa por fortuna –buena o mala– ni las acciones de otro le afectarán de una manera significativa.

---

938 DL, II, 95.
939 DL, II, 94.
940 DL, II, 95. Traducción propia de:
τόν τε σοφὸν ἑαυτοῦ ἕνεκα πάντα πράξειν: οὐδένα γὰρ ἡγεῖσθαι τῶν ἄλλων ἐπίσης ἄξιον αὐτῷ. κἂν γὰρ τὰ μέγιστα δοκῇ παρά του καρποῦσθαι, μὴ εἶναι ἀντάξια ὧν αὐτὸς παράσχῃ. ἀνῄρουν δὲ καὶ τὰς αἰσθήσεις <ὡς> οὐκ ἀκριβούσας τὴν ἐπίγνωσιν, τῶν τ᾽ εὐλόγως φαινομένων πάντα πράττειν. ἔλεγον τὰ ἁμαρτήματα συγγνώμης τυγχάνειν: οὐ γὰρ ἑκόντα ἁμαρτάνειν, ἀλλά τινι πάθει κατηναγκασμένον. καὶ μὴ μισήσειν, μᾶλλον δὲ μεταδιδάξειν.
941 KURT LAMPE, *Ibid.*, pp. 133-136.
942 ARISTÓTELES, *EN*, 1123b1-2.
943 ARISTÓTELES, *EN*, 1124a4-5.
944 ARISTÓTELES, *EN*, 1124a13-16. Traducción propia de:
οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ περὶ πλοῦτον καὶ δυναστείαν καὶ πᾶσαν εὐτυχίαν καὶ ἀτυχίαν μετρίως ἕξει, ὅπως ἂν γίνηται, καὶ οὔτ᾽ εὐτυχῶν περιχαρὴς ἔσται οὔτ᾽ ἀτυχῶν περίλυπος. οὐδὲ γὰρ περὶ τιμὴν οὕτως ἔχει ὡς μέγιστον ὄν.

Se podría decir que estos elementos le terminan resultando indiferentes. En los *Segundos analíticos* Aristóteles continúa desarrollando su descripción de esta virtud:

> *Lo que digo es que, si queremos preguntarnos qué es la magnanimidad, tenemos que mirar detenidamente qué comporten aquellos magnánimos que conocemos en tanto que son magnánimos. Como si Alcibíades es magnánimo o Aquiles o Áyax, ¿qué es lo que comparten? No son capaces de soportar que les insulten. Por ello uno fue a la guerra, uno se llenó de ira, y uno se suicidó. A la par, tenemos que investigar otro caso distinto, como Lisandro o Sócrates. Pues son indiferentes a la buena fortuna o la mala fortuna, tomado estas dos características, pregunto qué tienen en común la impasividad con respecto a la fortuna y el no soportar la deshonra. De no haber nada, habría que distinguir dos formas de magnanimidad.*[945]

Aristóteles identifica la *apátheia* (impasividad) y la *adiaphoría* (indiferencia) como rasgos característicos de esta virtud –al menos en una de sus formas–, y las encontramos en la figura de Sócrates. Kurt Lampe considera que con ello se puede establecer un vínculo entre la virtud de la *megalopsychía* y la filosofía de Hegesias:

> *I have now established that the nexus of great worth, accurate assessment of that worth, and an attitude of indifference constitutes one paradigm for the heroic virtue of magnanimity. Of course, the Hegesiac sage exemplifies this nexus of attributes. Moreover, these are not the only elements of magnanimity he displays. Aristotle also suggests that the magnanimous man "isn't mindful of wrongs, because it isn't proper to the great-souled man to remember things, especially wrongs, but rather to overlook them" (*EN *1125a3-5). This casts further light of Hegesias's doctrine "errors receive forgiveness. For a person does not err voluntarily, but because he is coerced by passion" (D.L. 2.95). While it is often remarked that this passage recalls Socrates' insistence that no one errs voluntarily, no one seems to have remarked on the magnanimity of the Hegesiac sage in responding to "errors" by "sharing his teaching". First, this refusal to retaliate suggests that the error was insignificant to him. Even if his antagonists intended to harm him, it was not in their power to do so. Second, the sage goes beyond high-minded nonchalance and actually benefits the antagonists. This to has a (partial) parallel in Aristotle, who says that the magnanimous person "is the sort to do good for others, but is ashamed to have good done for him. For the one belongs to the superior person, the other to the inferior" (Arist.* EN *1124b9-10). Following this logic we might propose that the sage shares his wisdom simply for the joy of expressing his superiority. This combination of disdain and condescension is more befitting and therefore more agreeable for him than retaliation.*[946]

---

[945] ARISTÓTELES, *AP*, 97b15-25. Traducción propia de:
οἷον λέγω, εἰ τί ἐστι μεγαλοψυχία ζητοῖμεν, σκεπτέον ἐπί τινων μεγαλοψύχων, οὓς ἴσμεν, τί ἔχουσιν ἓν πάντες ἢι τοιοῦτοι. οἷον εἰ Ἀλκιβιάδης μεγαλόψυχος ἢ ὁ Ἀχιλλεὺς καὶ ὁ Αἴας, τί ἓν ἅπαντες; τὸ μὴ ἀνέχεσθαι ὑβριζόμενοι· ὁ μὲν γὰρ ἐπολέμησεν, ὁ δ᾽ ἐμήνισεν, ὁ δ᾽ ἀπέκτεινεν ἑαυτόν. πάλιν ἐφ᾽ ἑτέρων, οἷον Λυσάνδρου ἢ Σωκράτους. εἰ δὴ τὸ ἀδιάφοροι εἶναι εὐτυχοῦντες καὶ ἀτυχοῦντες, ταῦτα δύο λαβὼν σκοπῶ τί τὸ αὐτὸ ἔχουσιν ἥ τε ἀπάθεια ἡ περὶ τὰς τύχας καὶ ἡ μὴ ὑπομονὴ ἀτιμαζομένων. εἰ δὲ μηδέν, δύο εἴδη ἂν εἴη τῆς μεγαλοψυχίας.
[946] KURT LAMPE, *Ibid.*, p. 136.
"Ahora he establecido que el nexo de gran valor, la evaluación precisa de ese valor y una actitud de indiferencia constituye un paradigma de la virtud heroica de la magnanimidad. Por supuesto, el sabio hegesiaco ejemplifica este nexo de atributos. Además, estos no son los únicos elementos de magnanimidad que evidencia. Aristóteles también sugiere que el hombre magnánimo "no está atento a los errores, porque no es propio del hombre de gran alma recordar las cosas, especialmente los errores, sino pasarlos por alto" (*EN* 1125a3-5). Esto arroja más luz sobre la doctrina de Hegesias de que "los errores reciben perdón. Porque

De acuerdo con Lampe, la apropiación de la magnanimidad por parte de los hegesiacos mantiene la satisfacción de la grandeza heroica. Sin embargo, se deshace de los perjuicios de dicho estatus mostrados en la literatura y en la sociedad que les son contemporáneas. Hegesias logra esto equiparando la honra y la deshonra, el reconocimiento y el anonimato, la riqueza y la pobreza, etc., pues son indiferentes para el sabio en tanto que no aportan nada para la gestión del placer y del dolor. De tal forma, los espacios para el conflicto y la ira quedan eliminados. El sabio no necesita más reconocimiento que el suyo, y considera que el resto no es capaz de juzgar correctamente.[947]

Aunque es cierto que la descripción del sabio hegesiaco presenta similitudes con algunos desarrollos sobre la magnanimidad aristotélica, la *megalopsychía* nunca es mencionada como una virtud cirenaica. En este sentido, consideramos necesario analizar si en la descripción del sabio en *DL, II, 95* se puede apreciar alguna de las virtudes cirenaicas.

Primero, como sucede en la filosofía cirenaica en general, la *sophía* hegesiaca no consiste en la adquisición de un conocimiento verdadero acerca del ser de las cosas. Por ello el sabio desprecia la percepción (*aísthēsis*), ya que no nos proporciona la evidencia que necesitamos para configurar un conocimiento infalible. A continuación, el fragmento señala que se acepta actuar de acuerdo con lo que aparece como lo razonable (*eulógōn*). De nuevo, el sabio hegesiaco asume que solo conoce evidentemente sus propios *pathḗ* y que estos no aportan información alguna sobre los objetos del mundo[948]. Pero, atendiendo a sus propios *pathḗ* puede construir un catálogo de circunstancias particulares a las que asocia una afección esperable[949]. De tal forma, el sabio hegesiaco actuará de acuerdo con

uno no yerra voluntariamente, sino porque es coaccionado por la pasión" (D.L. 2.95). Si bien a menudo se comenta que este pasaje recuerda la insistencia de Sócrates en que nadie se equivoca voluntariamente, pero nadie parece haber notado la magnanimidad del sabio hegesiaco al responder a los "errores" con "compartir su enseñanza". Primero, esta negativa a tomar represalias sugiere que el error fue insignificante para él. Incluso si sus antagonistas tenían la intención de hacerle daño, no estaba en su poder hacerlo. En segundo lugar, el sabio va más allá de la frivolidad y, de hecho, beneficia a los antagonistas. Esto tiene un paralelo (parcial) en Aristóteles, quien dice que la persona magnánima "es de las que hacen el bien a los demás, pero se avergüenza de que le hagan el bien a él. Porque uno pertenece a la persona superior, el otro a la inferior" (Arist. *EN* 1124b9-10). Siguiendo esta lógica podríamos proponer que el sabio comparte su sabiduría simplemente por el placer de expresar su superioridad. Esta combinación de desdén y condescendencia es más adecuada y, por lo tanto, más aceptable para él que la represalia". (Traducción propia).

[947] *Idem.*

[948] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 191-193; Plutarco, *Adv. Col.*, 1120f.

[949] *Supra*, "El *Páthos* Como Límite del Conocimiento y Criterio Práctico", pp. 153-174.

lo que parece razonable siguiendo sus afecciones como criterio, de manera similar en la que lo hacen los primeros cirenaicos[950].

En segundo lugar, parece que la *sōphrosýnē* y la *enkráteia* también están presentes en el carácter del sabio hegesiaco, algo que en el fragmento viene evidenciado en que parece perdonar los errores de otros y su disposición a enseñarles mejor. Coincidimos con Lampe en que es probable que para el sabio sea placentero enseñar, disfrutando de mostrar su superioridad ante sus discípulos, así como el claro remanente socrático en esta línea. Sin embargo, la templanza y el autodominio también están latentes cuando se habla de la indiferencia de los hegesiacos ante la riqueza y la pobreza, la libertad y la esclavitud, la alta cuna y la baja cuna, el honor y el deshonor[951].

En tercer y último lugar, debemos señalar que el rasgo que más caracteriza al sabio hegesiaco no es otro que su radical autosuficiencia o autarquía, su *autárkeia*. Por ello es capaz de obtener los mayores beneficios –principalmente para sí mismo, pero, probablemente para otros también, por eso enseña–, haciendo que cualquier otro tipo de ayuda que reciba sea indiferente en comparación con lo que él mismo se procura. Como consecuencia, el sabio no necesita de la *philía*, puesto que nada que le pueda aportar el amigo es realmente útil. Siguiendo este hilo, podemos decir que la *autárkeia* del sabio le aporta el *thrásos* (confianza en uno mismo) para hacer frente a cualquier situación[952], y, como consecuencia de ello, considera que nadie es su igual en lo que respecta a dignidad[953].

En definitiva, aunque el sabio hegesiaco presente similitudes con la descripción que Aristóteles elabora del magnánimo, la sabiduría hegesiaca se ve configurada por virtudes características del pensamiento cirenaico. Por una parte, el contexto histórico en el que vive Hegesias, su asimilación de la epistemología cirenaica y, posiblemente, la aceptación de ciertas críticas al hedonismo hace que su propuesta ética adquiera ciertos tintes pesimistas, declarando, sin abandonar el hedonismo, que la felicidad (*eudaimonía*) es imposible. No obstante, gracias a las virtudes de la templanza (*sōphrosýnē*), el autodominio (*enkráteia*) y la autosuficiencia (*autárkeia*) el hegesiaco es capaz de alcanzar la sabiduría práctica (*phrónēsis*). Esto hace que sea capaz de mantenerse en la indiferencia

[950] *Supra*, "El Hedonismo de los Primeros Cirenaicos", pp. 175-199.
[951] DL, II, 94-95.
[952] Con Aristipo sucede algo similar: *Supra*, "El Hedonismo de los Primeros Cirenaicos", pp. 175-199.
[953] DL, II, 95.

(*adiaphoría*) ante aquellos elementos que no tienen un impacto real en la consecución del placer y la evasión del dolor, generando la confianza (*thrásos*) necesaria para afrontar cualquier situación. Así, aunque existan muchos sucesos que escapan a su control, el sabio se convierte en un experto en la evasión de los males y puede vivir ni dolorosa ni penosamente sin distinguir entre las fuentes del placer.[954]

[954] DL, II, 93-94.

4. La Moral de la Alegría de Teodoro el Ateo:

Dentro de las principales figuras de la filosofía cirenaica nos queda analizar la filosofía de Teodoro el Ateo. Hemos dejado este pensador al final por motivos cronológicos y, principalmente, debido a que es un filósofo cirenaico que parece abandonar el hedonismo al proponer una moral de la alegría[955]. En lo que respecta a su vida conservamos más información que de Aníceris y Hegesias, probablemente debido a su apodo: el Ateo o sin-dios (*ho átheos*)[956]. En el ámbito de la filosofía griega antigua, rechazar la existencia de los dioses es una posición radical que suscita la atención de autores tanto paganos como cristianos. La doxografía, a la par, señala que es un escritor prolífico, produciendo una gran cantidad de obras acerca del pensamiento de su escuela[957]. Sin embargo, en ningún punto se transmiten ni los títulos ni el contenido de dichas obras, a excepción de su *Sobre los dioses*[958].

Podemos ubicar el nacimiento de Teodoro a la altura del 345 a.C. en Cirene. Su nombre es frecuente entre líderes militares, benefactores de la *pólis* y sacerdotes durante el siglo IV a.C.[959] Por ello se especula que proviene de alta cuna[960], dándole una típica educación militar, atlética y literaria. Esto haría, además, probable que Teodoro reciba lecciones de los sofistas y filósofos que habitan en Cirene. De acuerdo con los testimonios, se inicia en la filosofía cirenaica de la mano de Aristipo Metrodidacta[961], pero también se dice que en algún momento continua sus estudios con Aníceris[962].

En otro punto es condenado al exilio, viéndose obligado a abandonar su *pólis* natal[963]. Aunque no se haga explícito el motivo de su condena, es probable que ciertos conflictos políticos en la región y que su postura crítica con respecto a la convención hayan sido elementos influyentes. Sea cual sea el motivo, Teodoro viaja hacia la Grecia continental, donde se dice que recibe las enseñanzas de Dionisio de Calcedonia[964].

---

[955] DL, II, 98.
[956] DL, II, 86.
[957] *Suda*, Θ, 150.
[958] DL, II, 97.
[959] *Supplementum Epigraphicum Graecum*, IX, 1.77, 49.17-18, 50.44 y XX, 735.
[960] KURT LAMPE, *The Birth of Hedonism. The Cyrenaic Philosophers and Pleasure as a Way of Life*. Princeton University Press, 2015, p. 23.
[961] DL, II, 86.
[962] DL, II, 98.
[963] DL, II, 103; PLUTARCO, *Mor.*, 606b; FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Quod omnis probus liber est*, 127-130.
[964] DL, II, 98.

Además, en la doxografía se mencionan otros tres maestros de Teodoro: Zenón de Citio, Brisón y Pirrón de Élis[965]. Por un lado, resulta complicado determinar de qué Brisón se trata, puesto que hay confusión de cuántos existen y en qué momento viven[966]. Sin embargo, es posible que se trate del megárico Brisón de Acaya, el discípulo de Euclides de Megara o de Clinómaco de Megara, para continuar su formación en las líneas dialécticas megáricas de Dionisio de Calcedonia. También encajan las piezas –tanto cronológicas como filosóficas– para que Teodoro estudie con Pirrón de Élis, considerado el fundador de la corriente escéptica antigua[967].

Por otro lado, la veracidad de dicho testimonio tiene que ser puesta en duda debido a la aparición de Zenón de Citio como maestro de Teodoro. El fundador del estoicismo es más joven que el cirenaico, y es muy probable que no imparta sus lecciones en la *Stoa* cuando Teodoro se encuentra en Atenas. En dicha *pólis*, Teodoro imparte lecciones de sofística y de filosofía. De acuerdo con Diógenes Laercio, Bión de Borístenes le escucha "mostrando su habilidad sofística en todo discurso"[968], quedando tan fascinado que decide pasar un tiempo estudiando con él[969]. Se dice también que el hijo de Foción, Foco, le escucha completar un silogismo en el Liceo[970]. Zenón llega a Atenas alrededor del 311 a.C., y, probablemente, no empiece a enseñar hasta años más tarde. Teodoro podría haber abandonado Atenas para entonces, tal y como sugiere la aparición de Demetrio de Falero en la doxografía. Demetrio es un filósofo peripatético que es regente de Atenas para Casandro de Macedonia hasta el 307 a.C.[971] Siguiendo a Diógenes Laercio, Demetrio interviene en favor de Teodoro para que evite la cicuta –o el juicio– tras haber sido acusado de *asébeia*[972], y por ello es exiliado de Atenas[973]. Con el conjunto de todo lo anterior, resulta plausible interpretar esta parte de la *Suda* como una fabricación propiciada por las semejanzas en el pensamiento de estos filósofos.

---

[965] *Suda*, Θ, 150.
[966] *Cf.* KLAUS DÖRING, *Die Megariker: Kommentierte Sammling der Testimonien*. Grüner, 1972, pp. 157-164; GABRIELE GIANNANTONI (ED.), *Socratis et Socraticorum Reliquae*, Vol. IV. Bibliopolis, 1990, pp., 107-113.
[967] *Cf.* ALDO BRANCACCI, *"Teodoro l'Ateo e Bione de Boristene fra Pirrone e Arcesilao". Elenchos* nº 3, 1982, pp. 57-58.
[968] DL, IV, 52. Traducción propia de:
κατὰ πᾶν εἶδος λόγου σοφιστεύοντος
[969] DL, IV, 54.
[970] PLUTARCO, *Phoc.*, 38.2.
[971] *Cf.* CHRISTIAN HABICHT, *Athens from Alexander to Anthony*. Traducción de Deborah L. Schneider, Harvard University Press, 1997, pp. 57-66.
[972] DL, II, 101.
[973] DL, II, 102.

Una anécdota transmitida por distintas fuentes sugiere que Teodoro, tras su partida de Atenas, reside en la corte de Ptolomeo I de Alejandría[974]. Por último, Diógenes Laercio indica que vuelve a Cirene, viviendo en la corte de Magas hasta su muerte[975]. Magas se convierte en el regente de Cirene alrededor del 301 a.C., y declara Cirene como reino independiente a la altura del 272 a.C., muriendo en el año 250 a.C. El retorno de Teodoro a su *pólis* natal puede haber sido en cualquier momento entre estas fechas. Aunque Aníceris desarrolla su actividad en este periodo, es improbable que el anciano Teodoro reciba la educación aniceriana en este momento.

En muchos aspectos la figura de Teodoro mantiene proximidades con las de Aristipo el Viejo. Ambos mantienen un ritmo de vida itinerante, cobran por sus enseñanzas y disfrutan de la vida en las cortes. De la misma forma, se podría decir que ambos no presentan un afán por la sistematicidad, expresando sus ideas de formas diversas. Sin embargo, si atendemos a su recorrido, es evidente que Teodoro presenta un eclecticismo en su educación filosófica. Así, aunque típicamente sea presentado dentro de la sucesión como un cirenaico más, en la presentación de su filosofía por el doxógrafo Diógenes Laercio son evidentes tres divergencias con respecto a la filosofía cirenaica en general:

> *Él [Teodoro] consideró que la alegría (*charàn*) y la pena (*lýpēn*) son el fin (*télos*): la primera se sigue de la sabiduría práctica (*phrónēsin*), la segunda de la imprudencia-insensatez (*aphrosýnē*). Llamaba bienes a la sabiduría práctica y a la justicia (*dikaiosýnēn*), y a sus contrarios males, y el placer y el dolor son intermedios (*mésa*).*[976]

La primera divergencia presentada en el texto anterior es que Teodoro consolida la alegría (*chará*) y la pena (*lýpē*) como fines, siendo, claramente, el *télos* positivo el de la alegría. En segundo lugar, parece afirmar con contundencia que la sabiduría práctica (*phrónēsis*) y la justicia (*dikaiosýnē*) son un bien. Y, por último, parece que Teodoro considera que el placer y el dolor son intermedios (*mésa*).

Analicemos, primero, las consideraciones teodorianas acerca del *télos* y el motivo por el que el placer y el dolor quedan relegados al nivel de intermedios (*mésa*). Aunque en el texto emplee "*télos*" –en singular–, es probable que se trate de una expresión

---

974 CICERÓN, *Disp. Tusc.*, I, 102 y V, 117; SÉNECA, *Tranq.* 14.3; PLUTARCO, *Moralia*, 499d y 606b; ESTOBEO, *Anthologium.* 3.3.32; *Gnom. Vat.* 743n.352.

975 DL, II, 103.

976 DL, II, 98. Traducción propia de:
τέλος δ᾽ ὑπελάμβανε χαρὰν καὶ λύπην: τὴν μὲν ἐπὶ φρονήσει, τὴν δ᾽ ἐπὶ ἀφροσύνῃ: ἀγαθὰ δὲ φρόνησιν καὶ δικαιοσύνην, κακὰ δὲ τὰς ἐναντίας ἕξεις, μέσα δὲ ἡδονὴν καὶ πόνον.

desafortunada de Diógenes Laercio. Por ello, lo más conveniente es interpretarlo como que Teodoro posiciona la alegría y la pena como sus *telē* –fines–, empleando el término "*télos*" de una manera similar al segundo sentido con el que lo emplean los primeros cirenaicos[977]. De tal forma, los teodorianos considerarían que la expresión más completa de lo que atribuyen a la alegría es el bien, y el mal en el caso de la pena. Es decir, atribuyen un valor moral positivo a la alegría y uno negativo a la pena. Además, podrían sostener que desde esta dicotomía es posible explicar toda decisión y acción. De ser así, se abriría la puerta a una noción de fin último, como hacen la mayoría de las propuestas éticas que le son contemporáneas. Sin embargo, como el placer y el dolor son intermedios, este fin último no será identificado con el *hēdéōs zên* –vivir placenteramente–, sino con el vivir alegremente. Así, la vida alegre podría funcionar como el *télos* que sirve para orientar todas las decisiones y acciones de la vida de un sujeto, tal y como el *hēdéōs zên* es empleado por Metrodidacta[978]. El problema es que esto no queda evidenciado en ningún punto de la doxografía, y, si es cierto que estudia un tiempo con Aníceris[979], Teodoro podría tener cierto rechazo por las formulaciones de este tipo de *télos*[980].

Ahora bien, ¿qué quiere decir que el placer y el dolor sean intermedios? Kurt Lampe sostiene lo siguiente al respecto:

> *Theodorus posits that bodily pleasure and pain are "intermediates" (*mesa*). This term recalls what the Metrodidact calls "the intermediate condition [*mesēn katasin*], in which we are neither hurt nor pleased" (Eus.* PE 14.18.32 = SSR 4b.5*). Since this intermediate condition is without pain and pleasure, it is clearly neither satisfying nor repellent, and therefore neither good nor bad in itself. Compare the Cyrenaic partition of experiences into those which are hurtful, those which are pleasant, and those which are intermediate (*ta metaxu*) and therefore neither good nor bad (SE* M 7.199 = SSR 4a.213). This tripartite scheme of goods, evils, and things which are neither good nor bad also plays an important role in Stoicism, where the middle class is sometimes "indifferents", and sometimes "intermediates". It is therefore reasonable to assume that Theodorean "intermediates", which are situated between goods and evils, are indifferent.[981]

---

977 SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 199-200. *Supra*, "El Hedonismo de los Primeros Cirenaicos", pp. 177-183.

978 ARISTOCLES DE MESINA, *apud.* EUSEBIO DE CESAREA, *Prep. Evan.,* XIV.18.32.764a-b; *Supra*, "El Hedonismo de los Primeros Cirenaicos", pp. 179-183

979 DL, II, 98.

980 *Supra*, "El Hedonismo Aniceriano", pp. 200-224.

981 KURT LAMPE, *Ibid.*, p. 148.

"Teodoro postula que el placer y el dolor corporales son "intermedios" (*mesa*). Este término recuerda lo que el Metrodidacta llama "la condición intermedia [*mesēn katasin*], en la que ni nos duele ni nos place" (Eus. *PE* 14.18.32 = *SSR* 4b.5). Dado que esta condición intermedia no presenta ni dolor ni placer, claramente no es ni satisfactoria ni repelente y, por tanto, ni buena ni mala en sí misma. Compárese la división cirenaica de las experiencias en aquellas que son dolorosas, aquellas que son placenteras y aquellas que son intermedias (*ta metaxu*) y por lo tanto ni buenas ni malas (SE *M* 7.199 = *SSR* 4a.213). Este esquema tripartito de bienes, males y cosas que no son ni buenas ni malas también juega un papel importante en el

De acuerdo con Lampe[982], esta interpretación ayuda a entender el fragmento en el que se dice que Teodoro cree en y enseña la indiferencia (*adiaphoría*)[983]. No obstante, nosotros consideramos que no es la única forma de explicar que el placer y el dolor sean intermedios sin dejar de lado la indiferencia.

El placer y el dolor pueden ser considerados intermedios en tanto que pasos entre la neutralidad absoluta y la alegría –el caso del placer– y la pena –el caso del dolor–. En este sentido, Teodoro podría considerar que el placer contribuye a alcanzar la alegría, del mismo modo en que el dolor contribuye a caer en la pena. Y, a la par, ambos –en tanto que intermedios– resultan indiferentes si son comparados con el bien –la alegría– y el mal –la pena–.

Sin embargo, la indiferencia de los teodorianos no parece quedarse ahí. Ya los fragmentos de la *Suda* acerca de la *adiaphoría*[984] insinúan una mayor extensión e impacto de ella en el pensamiento y las enseñanzas de Teodoro, prácticamente convirtiéndose en un elemento central de su filosofía. Es en este punto donde entra en juego la influencia de Pirrón de Elis. Como vimos, la filosofía cirenaica presenta semejanzas con el escepticismo antiguo –principalmente en ciertos tropos empleados por la vertiente pirrónica de sexto empírico–[985], y Pirrón es considerado el precursor del escepticismo griego. Por ello, no es de extrañar que cuando Teodoro es expulsado de Cirene busque seguir formándose en posiciones próximas a las cirenaicas. Además, todo apunta a que Pirrón se encuentra desarrollando su actividad filosófica en el momento en el que Teodoro inicia su recorrido por Grecia.

Aldo Brancacci escribe un artículo cuyo objetivo es analizar la influencia de Pirrón de Elis en Arcesilao –fundador de la Academia escéptica– trazando su desarrollo histórico[986]. En su análisis presta especial atención al testimonio de la *Suda* al que nos hemos referido, e insiste en que Pirrón es claramente uno de los maestros de Teodoro[987]. Desde la perspectiva de Brancacci, Teodoro es un discípulo de Pirrón a conciencia, hasta

estoicismo, donde la clase media es a veces "indiferentes" y a veces "intermedios". Por tanto, es razonable suponer que los "intermedios" teodorianos, que se sitúan entre el bien y el mal, son indiferentes". (Traducción propia).

[982] *Idem.*
[983] Suda, Θ, 150 y Σ, 829.
[984] *Idem.*
[985] *Supra*, "Cirenaicos y Escepticismo Antiguo: *Phýsis,* Conocimiento y Criterio", pp. 134-152.
[986] ALDO BRANCACCI, *Ibid.*, pp. 55-85.
[987] ALDO BRANCACCI, *Ibid.*, pp. 57-72.

el punto de que lo considera un pirroniano. Por ello sostiene que la sabiduría del Ateo consiste en darse cuenta de la naturaleza –la *phýsis*– es indeterminada e incognoscible, y que su indiferencia no es otra cosa que su respuesta a la indeterminación ontológica. Brancacci sostiene que Teodoro coincide con la tesis de Pirrón de que la realidad es ontológicamente indeterminada y que, por ello, no puede ser conocida[988]. Lo anterior vendría sustentado sobre el hecho de que la percepción muestra que las cosas son cambiantes y que todo lo que existe está sujeto a la corrupción. Desde este punto, considera que Teodoro suspende el juicio acerca de la existencia de los dioses[989], y que, además, consideraría que no existen valores éticos estables y absolutos. Ejemplo de ello es que nada es justo o injusto por naturaleza, así como que nada es bello o vergonzoso[990]. En consecuencia, Brancacci argumenta que el fin elegido por los teodorianos resultar ser un fin que se presenta en forma de antítesis. Es decir, un fin que presenta una polaridad entre la alegría y la pena. De tal forma, Brancacci entiende que la expresión de Diógenes Laercio ni está equivocada ni es ambigua, sino que, en vez de referirse al segundo sentido de *télos* empleados por los cirenaicos[991], Teodoro está empleando un sentido nuevo de *télos*. Siguiendo esta línea indica lo siguiente:

> *Solo l'uomo più abile, il* σοφός*, può porsi come criterio: di volta in volta egli fonderà ciò che ha valore e ciò che non ne ha, stagliandolo sull'irrilevanza assiologica della realtà. Non potendo più essere posto in una realtà ontologicamente privilegiata, che renda possibile una morale oggetivistica, il valore è interiorizzato nella persona del* σοφός *stesso.*[992]

De acuerdo con Brancacci, el sabio es capaz de hacer esto debido a que su juicio se corresponde con algo en la realidad en perpetuo cambio. Este cambio es denominado por el italiano como el *"kairós"*, un valor absoluto e incomunicable que asegura la síntesis universal de una realidad inaprehensible en sus aspectos precisamente porque no es necesaria. El sabio es capaz de corresponder a esta realidad con una adecuación absoluta e inmediata. Así, en tanto que la realidad es indeterminada, no se puede decir que se determinen esos juicios universalmente, y tampoco sirve para fundamentar una regla ética

---

[988] ALDO BRANCACCI, *Ibid.*, pp. 63 y 66-67.
[989] ALDO BRANCACCI, *Ibid.*, pp. 63 y 67.
[990] ALDO BRANCACCI, *Ibid.*, p. 70.
[991] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 199-200.
[992] ALDO BRANCACCI, *Ibid.*, p.68.
"Sólo el hombre más hábil, el *σοφός*, puede fijarse como criterio: de vez en cuando fundirá lo que tiene valor y lo que no lo tiene, perfilándolo sobre la irrelevancia axiológica de la realidad. Al no poder situarse ya en una realidad ontológicamente privilegiada, que hace posible una moral objetivista, el valor se internaliza en la propia persona *σοφός*". (Traducción propia).

permanente y universal. Por ello, sostiene Brancacci, el *télos* de Teodoro se mantiene cerca de –si no en– la *epochḗ*.[993]

Kurt Lampe considera que la aproximación de Brancacci es incorrecta, argumentando que no contamos con pruebas para sustentar que Teodoro asuma el indeterminismo ontológico en su pensamiento. De tal forma, no acepta que Teodoro suspenda el juicio en lo que respecta a los dioses y a los valores éticos. Añade, además, que ni siquiera podemos afirmar con seguridad que los teodorianos acepten la epistemología cirenaica.[994] De ser así, no existiría ningún motivo de peso para incluir a Teodoro el Ateo como un filósofo cirenaico. Sin embargo, nosotros consideramos que Teodoro abraza la epistemología cirenaica de cierta forma, y es precisamente la asimilación de esta epistemología lo que le lleva a proponer un indeterminismo ontológico al ser influenciado por Pirrón de Élis. Así, hasta cierto punto, coincidimos con la aproximación de Brancacci en lo que concierne al indeterminismo teodoriano.

El autor italiano basa su análisis acerca el indeterminismo de Teodoro y consecuente ateísmo y propuesta ética sobre el siguiente fragmento de Plutarco:

> *Ciertamente, aquellos a los que llamaban "ateos", como los Teodoros, los Diágoras y los Hipones, no se atrevieron a decir que la divinidad es corruptible, sino que no creían que existiera algo incorruptible; es decir, sin admitir la existencia de algo incorruptible, mantienen su concepción de dios.*[995]

A partir de estas líneas, Brancacci considera que Teodoro piensa que nada en la realidad es incorruptible, que todos los objetos que configuran el mundo se encuentran en perpetuo cambio y son perecederos. Por ello todo es indeterminado. Siguiendo este hilo, Teodoro adopta una forma de escepticismo y desarrolla actividades típicamente escépticas, como la refutación de posiciones filosóficas evidenciada en el siguiente texto:

> *No estoy convencido de lo que dice Diocles de Cnido en la obra titulada* Diatribas*. Dice que Arcesilao, por miedo a los teodorianos y al sofista Bión –que atacaban a los filósofos y no rehuían de refutar nada por cualquier medio posible–, tuvo cuidado para evitar problemas y parecía no pronunciar ninguna doctrina abiertamente, imponiendo la suspensión del juicio ante él como la tinta de la sepia.*[996]

---

[993] *Cf.* ALDO BRANCACCI, *Ibid.*, p. 63.
[994] KURT LAMPE, *Ibid.*, pp. 147-149 y, especialmente, pp. 149-153.
[995] PLUTARCO, *Mor.*, 1075a. Traducción propia de:
οἱ γοῦν ἄθεοι προσαγορευθέντες οὗτοι, Θεόδωροι καὶ Διαγόραι καὶ Ἵππωνες, οὐκ ἐτόλμησαν εἰπεῖν τὸ θεῖον ὅτι φθαρτόν ἐστιν, ἀλλ᾽ οὐκ ἐπίστευσαν ὡς ἔστι τι ἄφθαρτον τοῦ μὲν ἀφθάρτου τὴν ὕπαρξιν μὴ ἀπολείποντες τοῦ δὲ θεοῦ τὴν πρόληψιν φυλάττοντες.
[996] NUMENIO DE APAMEA, *apud.*, EUSEBIO DE CESAREA, *Prep. Evan.* XIV, 6.6, 731b-c. Traducción propia de:

Kurt Lampe considera que estos argumentos no son suficientes para afirmar que Teodoro desarrolle un indeterminismo ontológico en su pensamiento. Además, considera que no hay suficiente evidencia para sustentar el que Teodoro adopte forma alguna de escepticismo:

> *Since Bion Boristhenes was Theodorus's most renowned student, it is reasonable to take Arcesilaus's ostensible wariness od "Theodoreans and the sophist Bion" as evidence for Theodorus's own behavior. This behavior is described as "attacking philosophers and not shrinking from refuting anything by any means possible" […] This pugnacious critical activity could be motivated by skepticism, but the connection is far from secure. There is no evidence that Theodorus or any other Cyrenaic puts the theory of experiences to any such use. Insofar as we can reconstruct Theodorus's attempts to "refute" popular and philosophical beliefs, […] they are not grounded in epistemology or metaphysics. Rather, they aim either to reveal latent contradictions or to reduce the positions in question to absurdity. This procedure could be motivated by Pyrrhonean Skepticism, but it resembles at least as strongly the antinomian provocations of early Cynics.*[997]

Ahora bien, al analizar el hedonismo de Aníceris, hemos prestado atención a cinco argumentos antiepicúreos identificados por el propio Kurt Lampe[998]. Estos argumentos abarcan desde *DL, II, 89* hasta el final de *DL, II, 92*[999]. Estos argumentos son empleados por los anicerianos para criticar la filosofía epicúrea, y, como ha mostrado nuestro análisis, quedan elaborados sobre los supuestos epistemológicos cirenaicos[1000]. Por ello, la sentencia de Lampe de que los cirenaicos no emplean la teoría de las afecciones en un contexto de pugna filosófica no resulta acertada.

Por otra parte, también parece incorrecto sostener que Teodoro no asume la teoría de los *pathḗ* de los filósofos cirenaicos. Al establecer el *télos* en la alegría y la pena,

---

οὐ γὰρ πείθομαι, τοῦ Κνιδίου Διοκλέους φάσκοντος ἐν ταῖς ἐπιγραφομέναις Διατριβαῖς Ἀρκεσίλαον φόβῳ τῶν Θεοδωρείων τε καὶ Βίωνος τοῦ σοφιστοῦ ἐπεισιόντων τοῖς φιλοσοφοῦσι καὶ οὐδὲν ὀκνούντων ἀπὸ παντὸς ἐλέγχειν, αὐτὸν ἐξευλαβηθέντα, ἵνα μὴ πράγματα ἔχῃ, μηδὲν μὲν δόγμα ὑπειπεῖν φαινόμενον, ὥσπερ δὲ τὸ μέλαν τῆς σηπίας προβαλέσθαι πρὸ ἑαυτοῦ τὴν ἐποχήν.

[997] KURT LAMPE, *Ibid.*, pp. 151-152.

"Dado que Bión de Borístenes fue el alumno más renombrado de Teodoro, es razonable tomar la ostensible cautela de Arcesilao ante "los teodorianos y el sofista Bion" como evidencia del propio comportamiento de Teodoro. Este comportamiento se describe como "atacar a los filósofos y no rehuir de refutar cualquier cosa por cualquier medio posible" […] Esta actividad crítica combativa podría estar motivada por el escepticismo, pero la conexión está lejos de ser segura. No hay evidencia de que Teodoro o cualquier otro cirenaico le dé tal uso a la teoría de las experiencias. En la medida en que podamos reconstruir los intentos de Teodoro de "refutar" las creencias populares y filosóficas, […] no se basan en la epistemología o la metafísica. Más bien, pretenden revelar contradicciones latentes o reducir las posiciones en cuestión al absurdo. Este procedimiento podría estar motivado por el escepticismo pirroniano, pero se parece al menos tanto a las provocaciones antinómicas de los primeros cínicos". (Traducción propia).

[998] KURT LAMPE, *Ibid.*, pp. 217-221.

[999] El primer y el segundo tienen un correlato en CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.*, II, 21.130.7-131.1; y el cuatro tiene un paralelismo en PLUTARCO, *Mor.*, 674a.

[1000] *Supra*, "El Hedonismo Aniceriano", pp. 200-224.

Teodoro sigue situando su criterio de acción en las afecciones[1001]. La alegría (*chará*) y la pena (*lýpē*) no son sino *pathḗ* que afectan a un sujeto. Además, el indeterminismo ontológico sugerido en el texto de Plutarco[1002] podría ser motivado por la asimilación de Teodoro de dicha teoría epistemológica. Al cuestionarnos la posibilidad de una ontología cirenaica barajábamos tres opciones posibles: 1) que los cirenaicos consideren que la realidad es ontológicamente determinada pero incognoscible; 2) que la realidad es ontológicamente indeterminada; y, 3) que los cirenaicos no toman una posición respecto a la determinación o indeterminación ontológica, declarando, simplemente, la incognoscibilidad de la realidad[1003]. Es a esta tercera opción a la que nosotros nos inclinamos para los cirenaicos en general. Sin embargo, Teodoro, influenciado por las lecciones de Pirrón, podría considerar que la *phýsis* es incognoscible debido a su indeterminación ontológica. Es dicha indeterminación –junto a los cambios en el cuerpo del sujeto, parte de esa naturaleza indeterminada– lo que explicaría que ante lo que parece un mismo objeto un sujeto reciba *pathḗ* distintos en circunstancias diferentes.[1004] Así, el conjunto de la *Suda* –que incide en el concepto de indiferencia y la influencia de Pirrón de Élis en la figura de Teodoro–[1005], el testimonio de Plutarco –exponiendo ciertas consideraciones de los teodorianos acerca de la mutabilidad y la corruptibilidad de todo lo que existe–[1006] y de Diógenes Laercio –en el que se postulan unos *pathḗ* como fines–[1007], nos hace considerar que Teodoro acepta la epistemología cirenaica y la complementa con un indeterminismo ontológico similar al de Pirrón.

Aunque consideramos que Brancacci está en lo correcto al sostener que Teodoro adopta un indeterminismo ontológico, su interpretación en el ámbito ético nos resulta dudosa en ciertos puntos. En esta línea, la sugerencia de Lampe de que la filosofía del Ateo presenta semejanzas con el primer cinismo[1008] nos resulta interesante. Teodoro

[1001] DL, II, 98.
[1002] PLUTARCO, *Mor.*, 1075a.
[1003] *Supra*, "¿Una Ontología Cirenaica?, pp. 47-64.
[1004] Como vimos, Ugo Zilioli desarrolla una extensa argumentación acerca de la compatibilidad de la filosofía cirenaica con un indeterminismo onlógico: *Cf.* UGO ZILIOLI, *The Cyrenaics*. Acumen, 2012. Los motivos por los que no consideramos que se pueda afirmar la presencia de dicho indeterminismo en toda la filosofía cirenaica se encuentra en: *Supra*, "¿Una Ontología Cirenaica?, pp. 47-64.
[1005] Suda, Θ, 150 y Σ, 829.
[1006] PLUTARCO, *Mor.*, 1075a.
[1007] DL, II, 98.
[1008] KURT LAMPE, *Ibid.*, p. 152.

posiciona su fin en la alegría[1009], pero, a la par, imbrica el papel de la indiferencia (*adiaphoría*)[1010] y la autosuficiencia (*autárkeia*)[1011] en su propuesta ética.

Brancacci emplea el texto de *DL, II, 99* para apoyar su postura de que Teodoro rechaza la existencia de valores éticos absolutos, puesto que en un indeterminismo ontológico nada es bueno o malo por naturaleza[1012]. No obstante, coincidimos con Lampe en que emplea una elipsis que podría modificar el sentido del testimonio:

> *Brancacci's elliptical quotation ("no ... thing is shameful by nature") now looks misleading. One could perhaps conjecture that if Theodorus denies* these *acts are shameful, then he beliefs* nothing *is shameful by nature. But the sentence does not necessarily imply that. Theodorus may believe that other types of behavior are naturally shameful, even though these three are not. Alternatively, his point may be that the masses fail to appreciate the complexity of ethical judgement. In other words, many* token *actions may be naturally shameful, although no* type *of action is consistently so.*[1013]

Lampe sostiene que el que la alegría y la pena posean la misma dignidad moral tampoco puede sustentarse. De acuerdo con Brancacci, la pareja *chará/lýpē* se corresponde, en el nivel de las virtudes intelectuales, con la *phrónēsis/aphrósynē*[1014]. Sin embargo, Teodoro afirma que la *phrónēsis* y la *dikaiosýnē* son, de hecho, cosas buenas, mientras que sus contrarios son males[1015]. Por ello, Lampe argumenta que esto no podría encajar si no se considera que hay algo bueno o malo por naturaleza, descartando una postura ética antitética como la que propone el italiano.[1016]

Lampe, dejando de lado las consideraciones metafísicas, considera que Teodoro podría pensar que las situaciones en las que es necesaria una evaluación ética están en constante cambio, imposibilitando su reducción a reglas y normas estancas. Podría considerar, además, que la virtud del sabio reside precisamente en que es capaz de realizar una síntesis de estas situaciones en toda su complejidad. Sin embargo, no necesita recurrir

---

[1009] DL, II, 98.
[1010] Suda, Θ, 150.
[1011] DL, II, 98-99.
[1012] ALDO BRANCACCI, *Ibid.*, p. 70.
[1013] KURT LAMPE, *Ibid.*, p. 152.
"La cita elíptica de Brancacci ("nada ... es vergonzoso por naturaleza") ahora parece engañosa. Quizás se podría conjeturar que, si Teodoro niega que *estos* actos sean vergonzosos, entonces cree que *nada* es vergonzoso por naturaleza. Pero la frase no implica necesariamente eso. Teodoro puede creer que otros tipos de comportamiento son naturalmente vergonzosos, aunque estos tres no lo sean. Alternativamente, su punto puede ser que las masas no aprecian la complejidad del juicio ético. En otras palabras, muchas acciones *simbólicas* pueden ser naturalmente vergonzosas, aunque ningún *tipo* de acción lo sea de manera consistente". (Traducción propia).
[1014] ALDO BRANCACCI, *Ibid.*, p. 69.
[1015] DL, II, 98.
[1016] *Cf.* KURT LAMPE, *Ibid.*, pp. 152-153.

ni a la indeterminación ontológica ni a la incognoscibilidad de la realidad trazando una línea de influencia entre Teodoro, Bión de Borístenes y Aristón de Quíos[1017]. Para ello emplea los siguientes textos:

> *Al principio prefería la doctrina académica, momento en el que escuchó a Crates: adoptó el estilo de vida cínico, el manto raído y el zurrón. ¿Qué más le recubría de impasibilidad? Luego pasó a la filosofía teodoriana y siguió a Teodoro el Ateo, que practicaba la sofística en todo tipo de discursos. Después de él siguió al peripatético Teofrasto.*[1018]

> *[Bión] hizo muchas afirmaciones bastante ateas-impías a quienes pasaban tiempo con él, lo cual era un hábito teodoriano del que disfrutaba.*[1019]

En virtud de estos testimonios, tanto Kindstrand[1020] como Lampe[1021] consideran que los elementos teodorianos en la filosofía de Bión no son fruto de la casualidad. Por otra parte, Lampe también recurre a la figura de Aristón de Quíos, quien estudia con el estoico Zenón de Citio y con el académico Polemón[1022]. La sucesión estoica desde Crisipo le considera un heterodoxo, y se dice que era un imitador de Bión[1023]. De tal forma, Lampe sostiene que es posible establecer una genealogía de pensamiento que va desde Teodoro de Cirene, pasando por Bión de Borístenes, hasta Aristón de Quíos, empleada por él para sostener que Teodoro tiene consideraciones éticas similares a las de los otros dos[1024].

Lampe comienza su argumentación examinando la triangulación teodoriana entre el bien de la sabiduría práctica y la justicia, el mal de la insensatez-ignorancia y la injusticia, y la indiferencia ante las otras cosas en general. Teodoro podría haberse inspirado en el pensamiento de Dionisio de Calcedonia para llegar a esta elaboración[1025]. Esto se debe a que las fuentes que conservamos acerca de esta vertiente megárica inciden en su compromiso con la virtud, el conocimiento y una aspiración a la impasividad. Sin

---

[1017] KURT LAMPE, *Ibid.*, pp. 153-154.
[1018] DL, IV, 51-52. Traducción propia de:
"Οὗτος τὴν ἀρχὴν μὲν προῄρητο τὰ Ἀκαδημαϊκά, καθ᾽ ὃν χρόνον ἤκουε Κράτητος: εἶτ᾽ ἐπανείλετο τὴν κυνικὴν ἀγωγήν, λαβὼν τρίβωνα καὶ πήραν. καὶ τί γὰρ ἄλλο μετεσκεύασεν αὐτὸν πρὸς ἀπάθειαν; ἔπειτα ἐπὶ τὰ Θεοδώρεια μετῆλθε διακούσας Θεοδώρου τοῦ ἀθέου κατὰ πᾶν εἶδος λόγου σοφιστεύοντος: μεθ᾽ ὃν Θεοφράστου διήκουσε τοῦ περιπατητικοῦ".
[1019] DL, IV, 54. Traducción propia de:
"πολλὰ δὲ καὶ ἀθεώτερον προεφέρετο τοῖς ὁμιλοῦσι, τοῦτο Θεοδώρειον ἀπολαύσας".
[1020] JAN FREDRIK KINDSTRAND: *Bion of Borysthenes: A Collection of Fragments with Introduction and Commentary*. Uppsala, 1976, pp. 67-70.
[1021] KURT LAMPE, *Ibid.*, pp. 152-153.
[1022] DL, VII, 162; FILODEMO DE GADARA, *Index Stoicorum*, 11.2.
[1023] ESTRABÓN, *Geogr*., X, 5.6.
[1024] *Cf.* KURT LAMPE, *Ibid.*, p. 152 y *ss.*
[1025] DL, II, 98.

embargo, la información y el trabajo realizado sobre la escuela megárica son tan escasos que no resulta un modelo comparativo eficaz.

En virtud de lo anterior, Lampe emplea a Aristón de Quíos como modelo comparativo[1026], de quien conservamos los siguientes testimonios acerca de los fines:

> *Aristón "el Calvo" de Quíos, a quien también llamaban "Sirena", decía que el fin es vivir totalmente indiferente hacia las cosas entre la virtud y el vicio, evitando hacer distinción entre ellas, y manteniendo en todos los casos la misma disposición.*[1027]

> *Aristón, quien fue oyente de Zenón, demostró en realidad lo que Zenón sólo decía: nada es bueno excepto la virtud, nada es malo excepto lo que es contrario a la virtud; rechazó la discriminación entre los intermedios que quería Zenón. Para él el mayor bien es no moverse en ninguna dirección en estos asuntos, que él mismo llama* ἀδιαφορία.[1028]

De acuerdo con estos testimonios, Aristón defiende que el bien solo puede ser identificado con la virtud, y el mal con el vicio. Lo cual, según Lampe, se asemeja a la afirmación teodoriana de que los bienes son la prudencia y la justicia. Si dejamos a un lado su formulación de los fines, y que los males son sus contrarios –la insensatez-ignorancia y la injusticia–[1029]. Además, Aristón incide en la idea de que todas las virtudes son variedades de una única condición del alma: el entendimiento de los bienes y los males –distinguiéndose una virtud de otra dependiendo de a qué materia concierne–[1030]. De tal forma, la justicia es equivalente al entendimiento de los bienes y los males a la hora de distribuir las cosas según el mérito; la templanza lo mismo a la hora de imponer orden sobre los deseos y mantener la moderación en los placeres apropiados; etc. El sabio de Aristón, pues, internaliza la virtud –la distribución según el mérito; imponer orden y moderación; etc.– haciendo del vicio algo ajeno a él y manteniéndose indiferente ante las cosas intermedias[1031]. Lo cual es similar a la postura que Lampe atribuye a Teodoro.

[1026] KURT LAMPE, *Ibid.*, p. 154.

[1027] DL, VII, 160. Traducción propia de:
"Ἀρίστων ὁ Χῖος ὁ Φάλανθος, ἐπικαλούμενος Σειρήν, τέλος ἔφησεν εἶναι τὸ ἀδιαφόρως ἔχοντα ζῆν πρὸς τὰ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας μηδ᾽ ἡντινοῦν ἐν αὐτοῖς παραλλαγὴν ἀπολείποντα, ἀλλ᾽ ἐπίσης ἐπὶ πάντων ἔχοντα:".

[1028] CICERÓN, *Luc*., 130. Traducción propia de:
"Aristonem, qui cum Zenonis fuisset auditor re probavit ea quae ille verbis, nihil esse bonum nisi virtutem nec malum nisi quod virtuti esset contrarium; in mediis ea momenta quae Zeno voluit nulla esse censuit. huic summum bonum est in is rebus neutram in partem moveri, quae ἀδιαφορία ab ipso dicitur".

[1029] KURT LAMPE, *Ibid.*, p.154.

[1030] DL, VII, 160; Plutarco, *Mor.*, 440f.

[1031] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 12. El problema de esta posición es el conjugar la indiferencia de los intermedios –como el placer, el dinero, el dolor, etc.– con la distribución de acuerdo con el mérito, la moderación, la ordenación, etc.

Otro punto de convergencia entre Aristón y Teodoro encontrado por Lampe es el énfasis en lo que él llama "el juicio extemporáneo del sabio"[1032]. Séneca resume la posición de Aristón indicando que la vida ética es sumamente compleja y no puede ser reducida a un conjunto –mayor o menor– de reglas y amonestaciones, pero señala que las leyes de la filosofía son concisas y capaces de unificar todos los elementos a tener en cuenta[1033]. Además, sostiene que las reglas y normas articuladas por una sociedad son inútiles, tal y como precisa a la hora de hablar de la justicia:

> *Trata a tu amigo así, a tu conciudadano así y a tu socio así. ¿Por qué? Porque es justo. La doctrina de la justicia me trasmite todas esas cosas. Allí encuentro que la equidad debe elegirse por sí misma; no nos vemos coaccionados a ello por el miedo ni atraídos por la recompensa; Quien ama la virtud por algo distinto de ella misma, no es justo. Cuando estoy persuadido de esto y lo tengo asimilado, ¿qué hacen esos preceptos, si enseñan a alguien que ya es sabio? Dar preceptos a quien sabe es superfluo, pero inadecuado para quien no sabe. Debe escuchar no sólo qué se le prescribe, sino también por qué.*[1034]

De tal forma, las reglas resultan superfluas para el sabio e inútiles para el ignorante. El primero ha asimilado la virtud y no requiere de ellas, el segundo tiene que ser persuadido de que solo la virtud es buena y entender la estructura motivacional subyacente a estas reglas. Además, Aristón considera que lo mismo sucede si atendemos a las leyes, son demasiado simples para abarcar la complejidad de la realidad ética y no son capaces de motivar a ningún sujeto sin emplear amenazas y medidas punitivas[1035]. Aquí se plantea el entendimiento del sabio como alternativa a las normas y a las leyes, pero no se aclara cómo se alcanza dicho entendimiento si el material del que dispone resulta indiferente.

Para solucionar este problema, Aristón propone su doctrina acerca de las circunstancias (*perístasin*) y el momento preciso y oportuno (*kairós*). Sexto Empírico trasmite esta idea mediante la siguiente analogía:

> *Así como al escribir palabras comenzamos con diferentes letras y arreglos en diferentes circunstancias (*peristáseis*), y escribimos una delta cuando escribimos el nombre de Dion, una iota cuando escribimos el nombre de Ion y una omega cuando escribimos el nombre de Orion. no porque unos caracteres sean preferibles a otros por naturaleza, sino porque*

[1032] KURT LAMPE, *Ibid.*, p. 155.
[1033] SÉNECA, *Epístolas*, 94.15.
[1034] SÉNECA, *Epístolas*, 94.11. Traducción propia de:
"Sic amico utere, sic cive, sic socio. Quare? Quia iustum est. Omnia ista mihi de iustitia locus tradit. Illic invenio aequitatem per se expetendam, nec metu nos ad illam cogi nec mercede conduci, non esse iustum, cui quidquam in hac virtute placet praeter ipsam. Hoc cum persuasi mihi et perbibi, quid ista praecepta proficiunt, quae eruditum docent? Praecepta dare scienti supervacuum est, nescienti parum. Audire enim debet non tantum, quid sibi praecipiatur, sed etiam quare".
[1035] SÉNECA, *Epístolas*, 94.34.

> *los momentos precisos (kairõn) nos lo exigen: así también en los asuntos intermedios a la virtud y el vicio no hay preferencia natural de unas cosas sobre otras, sino según la circunstancia (*perístasin*).*[1036]

Apoyándose en este fragmento, Lampe argumenta que, de acuerdo con Aristón, las cosas del mundo no tienen un valor por sí mismas, pero que tienen que ser manipuladas de cierta manera cuando la circunstancia y el momento lo requieren, tal y como sucede con las letras a la hora de formar nombres y palabras. Esta no es sino su solución para el problema del material indiferente sobre el que se aplica la virtud. Así, se puede ofrecer un ejemplo siguiendo esta analogía para entender cómo el sabio es capaz de averiguar qué corresponde a cada circunstancia y momento: aunque al niño le cuesta identificar las letras y organizarlas basándose en el sonido de su combinación, la persona letrada escribe sin esta dificultad. Análogamente, el ignorante-insensato debe deliberar sobre qué acción tomar –y se basa en creencias falsas–, mientras que al que conoce la virtud lo apropiado se le manifiesta sin dificultad:

> *As Cicero dismissively reports, "Aristo … didn't dare to leave no [choiceworthy] thing. As the means by which the sage is moved and makes a choice he introduced whatever comes into his mind and whatever, as it were, occurs to him" (*Fin. *4.43). What Cicero elides is that "whatever occurs to him" (*quodcumque tamquam occurreret*) must not be just any random action, but precisely the just, temperate, courageous, or practically wise thing to do.*[1037]

Esto lleva a Lampe a encontrar similitudes con Teodoro el Ateo, sosteniendo que critica las reglas generales y que define la justicia y la sabiduría práctica en virtud de su juicio extemporáneo. De aquí el fragmento en el que Brancacci introduce esa elipsis un tanto desconcertante, cuyo texto íntegro dice lo siguiente:

> *El cosmos es nuestra patria. El robo, el adulterio y el sacrilegio son aceptables en el momento oportuno; pues ninguno de estos actos es reprochable por naturaleza, si uno rechaza la opinión convencional a este respecto que existe únicamente para controlar a los insensato-imprudentes.*[1038]

[1036] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, XI, 67. Traducción propia de:
"ὥσπερ οὖν ἐν ταῖς ὀνοματογραφίαις ἄλλοτ' ἄλλα προτάττομεν στοιχεῖα, πρὸς τὰς διαφόρους περιστάσεις ἀρτιζόμενοι, καὶ τὸ μὲν δέλτα, ὅτε τὸ τοῦ Δίωνος ὄνομα γράφομεν, τὸ δὲ ἰῶτα, ὅτε τὸ τοῦ Ἴωνος, τὸ δὲ ὦ, ὅτε τὸ τοῦ Ὡρίωνος, οὐ τῇ φύσει ἑτέρων παρὰ τὰ ἕτερα γράμματα προκρινομένων, τῶν δὲ καιρῶν τοῦτο ποιεῖν ἀναγκαζόντων, οὕτω κἀν τοῖς μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας πράγμασιν οὐ φυσική τις γίνεται ἑτέρων παρ' ἕτερα πρόκρισις, κατὰ περίστασιν δὲ μᾶλλον".
[1037] KURT LAMPE, *Ibid.*, p. 156.
"Como Cicerón informa con desdén: "Aristón… no se atrevió a dejar nada [digno de elección]. Como el medio por el cual el sabio es movido y toma una decisión, introduce todo lo que le viene a la mente y todo lo que, por así decirlo, se le ocurre" (*Fin*. 4.43). Lo que Cicerón omite es que "cualquier cosa que se le ocurra" (*quodcumque tamquam ocurrereret*) no debe ser una acción cualquiera al azar, sino precisamente lo justo, templado, valiente o prácticamente sabio que se debe hacer". (Traducción propia).
[1038] DL, II, 99. Traducción propia de:

En los siglos V y IV a.C. la crítica a los valores convencionales se encuentra ampliamente extendida[1039]. La aceptación del robo, el sacrilegio, la ruptura de las convenciones matrimoniales y la aceptación del cosmopolitismo están presentes, además de en el pensamiento de los primeros cirenaicos[1040] y los hegesiacos[1041], en el primer cinismo[1042]. Y, de acuerdo con este pasaje, Teodoro y sus seguidores también realizan una crítica a estos convencionalismos. Las penas existentes por quebrantarlos, señala el Ateo, existen como un medio para controlar el comportamiento del ignorante, incapaz de percibir el curso de acción correcto en cada situación. Sin embargo, este conjunto de normas, reglas y leyes resultan indiferentes para el sabio teodoriano capaz de corresponder su acción con cada circunstancia y momento.

Bajo este contexto, en la filosofía de Teodoro, el sabio solo se tiene a sí mismo para determinar qué tiene valor y qué no. Aristón de Quíos también rechaza el estudio de la *phýsis* y suspende el juicio acerca de la naturaleza de dios (o lo dioses)[1043] , pero, aun así, se sigue refiriendo a una norma natural[1044]. Ioppolo sugiere que la norma natural de Aristón queda basada sobre su propia constitución e intuiciones, en las que deposita su fe en tanto que se clarifican y armonizan[1045]. Siguiendo esta línea, Lampe sugiere que la declaración teodoriana acerca del cumplimiento de la ley natural –que considera implícita en la declaración del cosmos como su patria– implica un compromiso total con su propia percepción de lo que es justo en cada situación, dejando de lado las convenciones en tanto que son indiferentes[1046]. Esto nos devuelve a una parte de la interpretación de Brancacci, pues argumenta que el sabio teodoriano toma decisiones mediante una adecuación absoluta e inmediata con los elementos complejos y cambiantes de cada situación:

> *Tutto cìo gli è possibile in quanto egli è capace di cogliere il* καιρός*, valore assoluto en incomunicabile che assicura la sintesi universale di una realtà considerata inesauribile*

Εἶναί τε πατρίδα τὸν κόσμον. κλέψειν τε καὶ μοιχεύσειν καὶ ἱεροσυλήσειν ἐν καιρῷ: μηδὲν γὰρ τούτων φύσει αἰσχρὸν εἶναι, τῆς ἐπ᾽ αὐτοῖς δόξης αἱρομένης, ἣ σύγκειται ἕνεκα τῆς τῶν ἀφρόνων συνοχῆς.

[1039] *Cf.* TOMÁS CALVO MARTÍNEZ, *De los sofistas a Platón: Política y Pensamiento.* Editorial Cincel, 1995, p. 78. *Cf.* MAREK WINIARCZYK, "Theodorus Ὁ ΑΘΕΟΣ". *Philologus*, nº 125, 1981, pp. 75-76.

[1040] *Supra*, "El Hesonismo de los Primeros Cirenaicos", pp. 175-199.

[1041] *Supra*, "El Hedonismo Pesimista de Hegesias", pp. 225-244.

[1042] DL, VI, 72-73. *Ver*, IGNACIO PAJÓN LEYRA (ED.), *Los filósofos cínicos: Antología de Textos*. Tecnos, 2019.

[1043] DL, VII, 140; SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 12; CICERÓN, *De Natura Deorum*, I, 37.

[1044] SÉNECA, *Epístolas*, 94.8.

[1045] ANNA MARIA IOPPOLO, *Aristone di Chio e lo Stoicismo antico*. Bibliopolis, 1980, pp. 142-146.

[1046] KURT LAMPE, *Ibid.*, p. 157.

nei suoi aspetti proprio perché non necessitata, e alla quale il σοφός *è in grado di corrispondere con un'adeguazione immediata e assoluta.*[1047]

Sin embargo, consideramos que Teodoro, a diferencia de Aristón, no subordina todo esto a una ley natural, sino al fin de conseguir la alegría (*chará*) y evitar la pena (*lýpē*). De tal forma que, de acuerdo con el Ateo, la sabiduría práctica (*phrónēsis*) y la justicia (*dikaiosýnē*) no son bienes naturales, sino porque a ellos les sigue la alegría. Sus contrarios, por tanto, son males en tanto que a ellos les sigue la pena.[1048] Es decir, que estos bienes y estos males quedan configurados bajo el criterio de las afecciones de la alegría y la pena respectivamente. Además, la capacidad del sabio teodoriano para captar y corresponderse –tanto en juicio como en *práxis*– al *kairós* nos recuerda a la siguiente descripción de comportamiento de Aristipo:

*Se dice que [Aristipo] era hábil para armonizarse al lugar, al tiempo y a la persona, y en toda circunstancia (*perístasin*) ejercía armoniosamente su papel. Por ello Dionisio le tenía en alta estima en comparación a otros, siempre favorecido por lo que aconteciera. Pues gozaba del placer de aquello que estaba presente, y no perseguía con esfuerzo el disfrute de lo que no estaba presente.*[1049]

Así, aunque la aproximación de Lampe es interesante y, de hecho, útil para entender ciertos aspectos del pensamiento de Teodoro, consideramos que el no tener en cuenta la epistemología cirenaica en ella resulta en un análisis incompleto, a lo que habría que añadir que la existencia de una ley natural no queda sustentada por la información de la que disponemos. El juicio extemporáneo –en palabras de Lampe[1050]– de Teodoro, sus elaboraciones acerca de lo indiferente –principalmente en lo que respecta a su actitud ante ello–, y la adecuación del sabio con la circunstancia (*perístasin*) y el momento oportuno (*kairós*), presentan claras semejanzas con la *práxis* de Aristipo. Todo ello encaja a la perfección con la adopción cirenaica de los *pathḗ* como criterio práctico, cuyas características epistémicas impiden la formulación de reglas y normas que presenten un carácter absoluto en el ámbito de lo ético.

[1047] ALDO BRANCACCI, *Ibid.*, p. 63.
"Todo esto le es posible porque es capaz de captar el *καιρός*, valor absoluto e incomunicable que asegura la síntesis universal de una realidad considerada inagotable en sus aspectos precisamente porque no es necesaria, y a la que el σοφός es capaz de corresponder con una adecuación inmediata y absoluta". (Traducción propia).
[1048] DL, II, 98.
[1049] DL, II, 66. Traducción propia de:
Ἦν δὲ ἱκανὸς ἁρμόσασθαι καὶ τόπῳ καὶ χρόνῳ καὶ προσώπῳ, καὶ πᾶσαν περίστασιν ἁπμοδίως ὑποκρίνασθαι: διὸ καὶ παρὰ Διονυσίῳ τῶν ἄλλων εὐδοκίμει μᾶλλον, ἀεὶ τὸ προσπεσὸν εὖ διατιθέμενος. ἀπέλαυε μὲν γὰρ ἡδονῆς τῶν παρόντων, οὐκ ἐθήρα δὲ πόνῳ τὴν ἀπόλαυσιν τῶν οὐ παρόντων.
[1050] KURT LAMPE, *Ibid.*, p. 155.

Como el *páthos* es privado (*idion*)[1051], de una sola duración (*monóchronos*)[1052] y no aporta información alguna de los objetos del mundo[1053], fracasa como criterio de conocimiento. Sin embargo, en tanto que el *páthos* se manifiesta de una manera evidente al sujeto que lo padece[1054], y este es incapaz de modificar la forma que adquiere dicho padecimiento, el *páthos* puede ser empleado como criterio de acción[1055]. Así, teniendo en cuenta sus características epistémicas, el *páthos* resulta ser empleado como un criterio práctico privado en el momento de su padecimiento, ya que, basándose en él, el sujeto puede orientar su acción en tanto que conoce cómo está siendo afectado por el mundo.[1056]

Teodoro subordina el bien de la virtud y el mal del vicio a la relación que presentan con la alegría (*chará*) y la pena (*lýpē*) –que no son sino afecciones–[1057], haciendo que parezca ineludible sostener que el Ateo asume una epistemología muy similar a la de los anteriores cirenaicos. Decimos similar y no idéntica en la medida en que Teodoro podría deducir una conclusión distinta en lo que respecta al ámbito ontológico. Esto se debe a la insistencia dentro de la doxografía en la influencia que tiene en su pensamiento la figura de Pirrón[1058] y su rechazo de la existencia de cosas incorruptibles-imperecederas[1059], sugiriendo la clara posibilidad de una postura indeterminista.

Por otro lado, Teodoro presenta al sabio como alguien autosuficiente que se mantiene indiferente a los convencionalismos:

> *Él rechazaba la amistad, que no existe ni entre los insensatos ni entre los sabios. Ya que los primeros, cuando se acaba la utilidad, la amistad desaparece; y como los sabios son autosuficientes no necesitan amigos. Decía que era muy razonable que el hombre bueno no hiciera peligrar su vida por la patria, puesto que no debe desperdiciar su prudencia para beneficiar a los insensatos.*[1060]

De nuevo, encontramos a Teodoro enmarcándose en consideraciones similares a las líneas generales cirenaicas, primero, en este caso, en relación con la *philía*. Como

---

[1051] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 195.
[1052] ATENEO, *Deipn.*, XII, 544a-b.
[1053] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 191-193 y 194-195; PLUTARCO, *Adv. Col.*, 1120d.
[1054] SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 215 e *idem*.
[1055] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math*., VII, 199-200.
[1056] *Supra*, "El *Páthos* Como Límite del conocimiento y Criterio Práctico", pp. 153-174.
[1057] DL, II, 98.
[1058] Suda, Θ, 150 y Σ, 829.
[1059] PLUTARCO, *Mor.*, 1075a.
[1060] DL, II, 98. Traducción propia de:
ἀνῄρει δὲ καὶ φιλίαν, διὰ τὸ μήτ᾽ ἐν ἄφροσιν αὐτὴν εἶναι, μήτ᾽ ἐν σοφοῖς. τοῖς μὲν γὰρ τῆς χρείας ἀναιρεθείσης καὶ τὴν φιλίαν ἐκποδὼν εἶναι: τοὺς δὲ σοφοὺς αὐτάρκεις ὑπάρχοντας μὴ δεῖσθαι φίλων. ἔλεγε δὲ καὶ εὔλογον εἶναι τὸν σπουδαῖον ὑπὲρ τῆς πατρίδος μὴ ἐξαγαγεῖν αὐτόν: οὐ γὰρ ἀποβαλεῖν τὴν φρόνησιν ἕνεκα τῆς τῶν ἀφρόνων ὠφελείας.

Hegesias[1061], niega que la amistad exista para el sabio, pues no aporta nada que le sea de utilidad. Lo que caracteriza al sabio teodoriano es su *autárkeia* –autarquía, entendiéndose como una combinación de autosuficiencia e independencia– para alcanzar una buena vida –probablemente, una vida alegre–, haciendo que no tenga en cuenta la amistad, sustentada únicamente sobre la utilidad. Además, el fragmento insinúa que Teodoro considera que la vida del sabio tiene más valor que la de los insensatos imprudentes, y que, por ello, resulta elogiable el que no ponga en peligro su vida por la patria. Esto nos devuelve al texto de *DL, II, 99* que hemos citado anteriormente, cuyo comienzo indica que el sabio sostiene que su patria es el *kósmos*. Kurt Lampe aprovecha dicho pasaje para plantear semejanzas entre el pensamiento de Teodoro y el cinismo antiguo[1062].

El cinismo elabora la crítica más contundente a la convención (*nómos*) en el pensamiento antiguo y propone un retorno a la naturaleza (*phýsis*). Dicho retorno a la naturaleza se articula como un proceso de emancipación que requiere del esfuerzo (*pónos*) y el entrenamiento (*áskēsis*) para conocer la verdad (*alḗtheia*) y alcanzar la virtud (*aretḗ*). Este proceso hace que el cínico desarrolle una desvergüenza (*anaídeia*) que le permite expresarse con franqueza (*parrēsía*) y vivir con indiferencia (*adiaphoría*) a las convenciones sociales mientras abraza la sencillez y en la pobreza (*penía*). De tal forma, la felicidad (*eudaimonía*) de estos filósofos reside en su vida perruna (*bíos kynikós*), una vida caracterizada por la autosuficiencia (*autárkeia*) y la libertad individual (*eleuthería*).[1063] No obstante, el retorno cínico a la naturaleza no debe ser entendido como el imperio de la ley del más fuerte, ya que resultaría incompatible con los rasgos de igualitarismo –de clase[1064] y género[1065]–, cosmopolitismo[1066] y autosuficiencia[1067] que caracterizan la propuesta cínica.

Siguiendo esta línea, es claro que la filosofía de Teodoro coincide con el pensamiento cínico, al menos, en los siguientes rasgos: 1º otorgar un papel predominante a la *autárkeia*; 2º una fuerte crítica al *nómos*; y, 3º cierta forma de cosmopolitismo. Sin embargo, en distintas ocasiones Teodoro se opone abiertamente a la filosofía cínica y a

[1061] DL, II, 93; *Supra*, "El Hedonismo Pesimista de Hegesias", pp. 225-244.
[1062] KURT LAMPE, *Ibid.*, p. 152.
[1063] *Cf.* IGNACIO PAJÓN LEYRA (ED.), *Los filósofos cínicos: Antología de Textos*. Tecnos, 2019, pp. 30-35.
[1064] DL, VI, 72 y 96.
[1065] ESTRABÓN, *Geogr.*, XV, 1.66; DL, VI, 12.
[1066] DL, VI, 1, 63, 72, 85 y 98; ARRIANO, *Disertaciones*, III, XXII, 22.
[1067] DL, VI, 22, 38, 44-45, 58 y 88; DIÓN DE PRUSA, *Discursos*, VI, 21-23 y 60-62; TELES DE MEGARA, *apud.* ESTOBEO, 40, 4-41, 5.

los integrantes de esta corriente. Quizás, el más emblemático de estos eventos es su enfrentamiento con Hiparquia de Maronea:

> *La joven, en efecto, eligió, y adoptando la misma vestimenta que él, paseaba con su esposo, yacía con él en público y asistía a los banquetes. Precisamente fue en un banquete dado por Lisímaco donde refutó a Teodoro, el que tenía por sobrenombre «el ateo», proponiéndole el siguiente sofisma: «lo que no cabría considerar delito si lo hiciera Teodoro, tampoco cabría considerarlo delito si lo hiciera Hiparquia; Teodoro no comente delito si se golpea a sí mismo, luego Hiparquia tampoco comete delito si golpea a Teodoro». Él no replicó nada a su argumento, sino que le intentó arrancar el vestido. Pero Hiparquia no se inmutó ni se dejó perturbar como mujer. Al contrario, cuando él le recitó: «¿Es esta la que abandonó la lanzadera y el telar?», contestó: «Lo soy, Teodoro. ¿Es que crees que decidí mal sobre mí misma cuando, el tiempo que iba a gastar en el telar, lo dediqué a mi educación?».*[1068]

En este intercambio con Hiparquia, Teodoro cita a Eurípides como una crítica hacia ella. En la obra la frase es dicha por Ágave cuando en su locura considera haber llevado a cabo una gran hazaña digna de los héroes míticos, pero en realidad acaba de quitarle la vida a su propio hijo.[1069] Teodoro no se molesta en refutar el sofisma de la cínica, y decide, primero, intentar avergonzarla, y, segundo, mostrar condescendencia en tanto que considera que Hiparquia se equivoca y delira al abandonar las tareas domésticas –convencionalmente asociadas a la mujer en el mundo griego antiguo–. Así, este fragmento revela que los procedimientos y el objetivo de la crítica al *nómos* de Teodoro y los cínicos son distintos. El cinismo elabora su crítica social estableciendo un compromiso evidente con un cosmopolitismo que entiende a todo ser humano como su conciudadano, y, por ello, pretende alcanzar una emancipación del mayor número posible de individuos mientras imbrica una fuerte noción de igualitarismo. Dicho pilar del cinismo no está presente en las elaboraciones teodorianas, que sostienen que el sabio es independiente y no necesita a nadie para alcanzar la alegría[1070]. Además, el sostener que el sabio no debe poner en peligro su vida por los insensatos[1071] sugiere que el sabio no tiene preocupaciones por sus conciudadanos, haciendo que el cosmopolitismo de Teodoro se configure como una suerte de apolitismo[1072]. En consecuencia, las consideraciones de Teodoro vuelven a coincidir en ciertas líneas con las de Aristipo:

> *En una ocasión que [Aristipo] navega a Corinto viéndose en una tormenta se vio muy agitado. Así, uno le dijo: "Nosotros los hombres vulgares no sentimos miedo, ¿pero*

[1068] DL, VI, 96-98. Traducción de IGNACIO PAJÓN LEYRA, *Ibid.*, pp. 220-221.
[1069] EURÍPIDES, *Bacantes*, 1236.
[1070] DL, II, 98.
[1071] *Idem*.
[1072] En esta posición se mantienen la mayoría de los filósofos cirenaicos con la excepción de Aníceris. *Supra*, "El Hedonismo Aniceriano", pp. 200-224.

vosotros los filósofos os acobardáis?". A lo que contestó: "Es que las dos vidas en cuestión no son las mismas".[1073]

Teodoro, como Aristipo, considera que las mismas reglas no han de ser aplicadas a la vida del sabio y a la del ignorante, hasta el punto de que ciertas acciones y respuestas que para algunos podría tratarse de un comportamiento virtuoso, no lo es en el caso del sabio. En los textos de *DL, II, 71* y *DL, II, 98* podemos apreciarlo con respecto a la virtud de la valentía (*andreía*). En el primero, lo que para el marinero –el hombre vulgar– no es motivo para sentir miedo, lo es para el sabio Aristipo, porque no son iguales la vida de uno y otro. En el segundo, la valentía que cabría esperar de un hombre en la defensa de su *pólis* no es elogiable si ese hombre es Teodoro, puesto que él es prudente y no un insensato.[1074]

Por otro lado, Teodoro no puede fundamentar su crítica al *nómos* proponiendo un retorno a la *phýsis*, como hacen los filósofos cínicos, puesto que es indeterminada e incognoscible. Las elaboraciones críticas del cinismo contraponen todos los ámbitos convencionales a la naturaleza, tomando a la segunda como el punto de referencia para su total transvaluación social[1075]. No obstante, el criticismo teodoriano no ofrece un claro punto de oposición y referencia fuera del juicio individual del sabio, y, además, se ve enfocado a tres aspectos fundamentales: la ley[1076]; la ética sexual y matrimonial[1077]: y la religión[1078].

Primero, Teodoro se mantiene indiferente ante las leyes sosteniendo que los actos que prohíben no son penosos en sí mismos y que son creadas para mantener bajo control a los insensatos[1079]. Sin embargo, Teodoro no busca ni eliminar la ley ni modificarla necesariamente, ya que encuentra una utilidad en ella –mantener a raya a los ignorantes. De tal forma, la aproximación teodoriana se distancia y diferencia del cinismo, que muestra una indiferencia ante las leyes de la *pólis,* pero, a la par, busca modificarlas

[1073] DL, II, 71. Traducción propia de:
Εἰς Κόρινθον αὐτῷ πλέοντί ποτε καὶ χειμαζομένῳ συνέβη ταραχθῆναι. πρὸς οὖν τὸν εἰπόντα, "ἡμεῖς μὲν οἱ ἰδιῶται οὐ δεδοίκαμεν, ὑμεῖς δ᾽ οἱ φιλόσοφοι δειλιᾶτε," "οὐ γὰρ περὶ ὁμοίας," ἔφη, "ψυχῆς ἀγωνιῶμεν ἑκάτεροι."
[1074] Para atender a otros posicionamientos en relación con la virtud de la *andreía*, *véase*: JAVIER AGUIRRE SANTOS Y JONATHAN LAVILLA DE LERA: *Platón y la valentía. Laques*. Plaza y Valdés Editores, 2022.
[1075] DL, VI, 1, 31-32, 35, 38-43, 47, 58-59, 64 y 72; DION DE PRUSA, *Discursos*, VI, 26-29.
[1076] DL, II, 99.
[1077] DL, II, 99-100; PLUTARCO, *Phoc.*, 38.3.
[1078] DL, II, 97 y 101; DL, VI, 42; SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math*, IX, 50-55; SEXTO EMPÍRICO, *HP*, III, 218.
[1079] DL, II, 99.

produciendo un giro hacia los valores naturales[1080]. La propuesta de Teodoro vuelve a acercarse al pensamiento de Aristipo, quien se mantiene indiferente a las leyes y sostiene que, si las leyes desaparecen, los filósofos seguirán viviendo de la misma forma[1081].

En segundo lugar, la doxografía enfatiza la crítica a la normativa ética vigente acerca de la sexualidad y el matrimonio. Diógenes Laercio, por ejemplo, transmite que el sabio teodoriano puede considerar que el adulterio es admisible en determinadas circunstancias y que manifestará su amor abiertamente[1082]. Las palabras elegidas en el fragmento no dejan claro hasta qué punto está dispuesto a llegar el sabio. No sabemos si llega a realizar actos tan provocativos como Crates e Hiparquia al yacer en el ágora[1083]. Sin embargo, el fragmento nos brinda un silogismo relacionado con la sexualidad que dice lo siguiente:

> *El sabio manifestará su amor abiertamente y sin sospecha. En este sentido usaba argumentos como el siguiente: "¿Es que no es una mujer letrada útil en tanto que letrada?". "Sí". "¿Y un chico o un joven letrado es útil en tanto que es letrado?". "Sí". "¿No será entonces una mujer bella útil en tanto que es bella, y un chico o un joven bello útil respecto a aquello para lo que la belleza es útil?". "Sí". "Y es útil para acercarse a él". Concedidos estos puntos llegaba a la conclusión: "Por ello si uno lo utiliza para aquello para lo que es útil, uno no comete error. Ni tampoco si uno utiliza la belleza en tanto que es útil cometerá error". Con tal cuestionamiento fortalecía su argumento.*[1084]

Aunque en este fragmento no se encuentre necesariamente una crítica a la convención social, sí es apreciable una crítica a ciertas escuelas filosóficas y sus consideraciones sobre la atracción erótica. En estas líneas podemos mencionar el discurso de Diotima[1085] en el que la belleza en sí misma es valorada para alcanzar la verdad –relegando la atracción erótica a un *érōs* profano–, que tendrá gran relevancia en la Academia contemporánea a Teodoro en la construcción de un *érōs* purificador y educador.

[1080] DL, VI, 20-21, 24, 27, 28, 29, 31-32, etc.
[1081] DL, II, 68.
[1082] DL, II, 99.
[1083] DL, VI, 97.
[1084] DL, II, 99-100. Traducción propia de:
φανερῶς δὲ τοῖς ἐρωμένοις ἄνευ πάσης ὑφοράσεως χρήσεσθαι τὸν σοφόν. διὸ καὶ τοιούτους λόγους ἠρώτα: "ἆρά γε γυνὴ γραμματικὴ χρήσιμος ἂν εἴη παρ᾽ ὅσον γραμματική ἐστι;" "ναί." "καὶ παῖς καὶ νεανίσκος γραμματικὸς χρήσιμος ἂν εἴη παρ᾽ ὅσον γραμματικός ἐστι;" "ναί." "οὐκοῦν καὶ γυνὴ καλὴ χρησίμη ἂν εἴη παρ᾽ ὅσον καλή ἐστι, καὶ παῖς καὶ νεανίσκος καλὸς χρήσιμος ἂν εἴη παρ᾽ ὅσον καλός ἐστι;" "ναί." "καὶ παῖς ἄρα καὶ νεανίσκος καλὸς πρὸς τοῦτ᾽ ἂν εἴη χρήσιμος πρὸς ὃ καλός ἐστι;" "ναί." "ἔστι δὲ χρήσιμος πρὸς τὸ πλησιάζειν." ὧν δεδομένων ἐπῆγεν: "οὐκοῦν εἴ τις πλησιασμῷ χρώμενος παρ᾽ ὅσον χρήσιμός ἐστιν, οὐ διαμαρτάνει: οὐδ᾽ ἄρα εἰ κάλλει χρήσαιτο παρ᾽ ὅσον χρήσιμόν ἐστι, διαμαρτήσεται." τοιαῦτα ἄττα διερωτῶν ἴσχυε τῷ λόγῳ.
[1085] PLATÓN, *Symp.*, 201e-211a.

Dentro de esta temática, encontramos a Teodoro elaborando consideraciones acerca de la compañía de heteras y prostitutas –como hace Aristipo[1086]– empleando el siguiente silogismo:

> *Se dice que este hijo de Foción no era serio en muchos aspectos, y que cuando se enamoró de una joven prostituta que estaba siendo criada en un burdel, por casualidad Teodoro el Ateo expuso el siguiente argumento en el Liceo: "Si no es reprochable rescatar a un amigo, tampoco lo es rescatar a una amiga; y si no lo es a un compañero (*hetaĩron*), entonces tampoco a una compañera (*hetaíran*)".*[1087]

El fragmento es un juego de palabras que puede despertar una cierta reflexión crítica respecto a estos convencionalismos debido a la polisemia del término "*hetaíran*", traducible como "compañera", pero más empleado como "cortesana". En esta línea, coincidimos con Lampe, quien indica lo siguiente:

> *At first blush the syllogism has little substance. As the words were normally used, there us some equivocation in the use of* lusasthai *applied both to paying for the release of a friend and purchasing the contract of a prostitute. There is some too in the word* hetaira*, which must mean both "female friend" and "courtesan". But if the meanings and values conventionally associated are out of sync with listeners' intuitions, this sort of equivocation can provoke reflection on those conventions. Not withstanding prevalent scaremongering about the manipulative and money-grubbing character of courtesans, a sympathetic listener might say to himself, "This particular courtesan, whom I love, is not like that. Why shouldn´t I treat her like a friend?" An even more daring thinker might ask, "Does this courtesan merit her enslavement any more than my friend, who has been caught by pirates during a voyage? So why shouldn´t I use the word 'ransom' in both cases?" This is roughly what Phocion's son supposedly responded: "He decided the argument was a good one (since it was in tune with his desire), and bought the courtesan's contract".*[1088]

[1086] DL, II, 69, 74 y 81; ATENEO, *Deipn.*, XII, 588e-f; PLUTARCO, *Mor.*, 750d-e; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.*, III, 6.50.4-5.

[1087] PLUTARCO, *Phoc.*, 38.2. Traducción propia de:
τοῦτον οὔτε τἆλλα σπουδαῖον ἄνδρα γενέσθαι φασί, καὶ παιδίσκης ἐρῶντα παρὰ πορνοβοσκῷ τρεφομένης κατὰ τύχην Θεοδώρῳ τῷ ἀθέῳ παραγενέσθαι λόγον ἐν Λυκείῳ διαλεγομένῳ τοιοῦτον 'εἰ τὸ φίλον λύσασθαι μὴ αἰσχρόν ἐστιν, οὐδὲ τὸ φίλην ὁμοίως: εἰ δὲ μὴ τὸ ἑταῖρον, οὐδὲ τὸ ἑταίραν:' θέμενον οὖν ἑαυτῷ πρὸς τὴν ἐπιθυμίαν τὸν λόγον ὡς εὖ ἔχοντα, λύσασθαι τὴν ἑταίραν.

[1088] Kurt Lampe, *Ibid.*, pp., 162-163.
A primera vista, el silogismo tiene poca sustancia. Como se usaban normalmente las palabras, hay cierto equívoco en el uso de *lýsasthai* tanto para pagar la liberación de un amigo como para comprar el contrato de una prostituta. También hay algo en la palabra *hetaíra*, que debe significar tanto "amiga" como "cortesana". Pero si los significados y valores convencionalmente asociados no están sincronizados con las intuiciones de los oyentes, este tipo de equívoco puede provocar una reflexión sobre esas convenciones. A pesar del alarmismo predominante sobre el carácter manipulador y codicioso de las cortesanas, un oyente comprensivo podría decirse a sí mismo: "Esta cortesana en particular, a quien amo, no es así. ¿Por qué no debería tratarla como a una amiga? Un pensador aún más atrevido podría preguntar: "¿Esta cortesana merece su esclavitud más que mi amigo, que ha sido capturado por piratas durante un viaje? Entonces, ¿por qué no debería utilizar la palabra "rescate" en ambos casos?" Esto es aproximadamente lo que supuestamente respondió el hijo de Foción: "Decidió que el argumento era bueno (ya que estaba en sintonía con su deseo) y compró el contrato de la cortesana". (Traducción propia).

En tercer y último lugar, queda tratar el motivo por el que Teodoro recibe el sobrenombre por el que es conocido: su crítica a la religión. Su exilio de Atenas[1089], al que nos hemos referido al principio del capítulo, sugiere que Teodoro adquiere cierto grado de mala reputación. No obstante, no resulta sencillo determinar las concepciones del filósofo acerca de los dioses. Empecemos con lo que indica Diógenes Laercio, quien afirma haber leído el *Sobre los dioses*:

> *Este Teodoro rechazó totalmente las creencias sobre los dioses; y por suerte me he topado con su libro* Sobre los dioses *que no tiene nada despreciable. Dicen que de él Epicuro sacó mucho de lo que dijo sobre el tema.*[1090]

Epicuro no rechaza la existencia de los dioses[1091], por lo que, si realmente recoge gran parte de sus ideas del *Sobre los dioses*¸ existe la posibilidad de que Teodoro tampoco lo haga[1092]. Existen otras dos anécdotas que sugieren esta posibilidad[1093], pero el grado de certeza que nos ofrecen es mínimo. Ahora bien, el testimonio de Diógenes Laercio comienza indicando que Teodoro rechaza totalmente las creencias acerca de los dioses, lo que debe incluir su existencia. Además, esto encaja con la doxografía posterior, que coincide en sostener que el cirenaico niega la existencia de los dioses[1094] –estando en consonancia con su indeterminismo ontológico[1095]–, siendo Clemente de Alejandría la única excepción[1096]. Sexto Empírico no solo indica que Teodoro niegue la existencia de los dioses, sino que a ello hay que sumar que refuta las tradiciones y prácticas religiosas

---

[1089] DL, II, 101.

[1090] DL, II, 97. Traducción propia de:
ἦν δ᾽ ὁ Θεόδωρος παντάπασιν ἀναιρῶν τὰς περὶ θεῶν δόξας: καὶ αὐτοῦ περιετύχομεν βιβλίῳ ἐπιγεγραμμένῳ Περὶ θεῶν, οὐκ εὐκαταφρονήτῳ: ἐξ οὗ φασιν Ἐπίκουρον λαβόντα τὰ πλεῖστα εἰπεῖν.

[1091] DL, X, 78.

[1092] MAREK WYNIARCZYK, *Ibid.*, pp. 84-85 defiende esta aproximación, favoreciendo una interpretación en la que Teodoro no rechazaría la existencia de los dioses.

[1093] La primera resulta menos significativa en tanto que existe la posibilidad de no atribuirla a Teodoro, sino a Diógenes el Perro. Se trata de un intercambio con Lisias el farmacéutico, cuando pregunta a Teodoro –o a Diógenes– si cree en la existencia de los dioses, a lo que responde: "¿Cómo no voy a creer en los dioses si estoy seguro de que te detestan?" (πῶς δέ οὐ νομίζω, ὅπου καὶ σὲ θεοῖς ἐχθρὸν ὑπολαμβάνω; DL, VI, 42). La segunda se refiere a Teodoro sin equívocos, pero podría tratarse de una suerte de broma:
Parece que era llamado «dios» como resultado de ser preguntado por Estilpón del siguiente modo: "¿Eres, Teodoro, aquello que tu mismo declaras ser?". A lo que él asintió. "¿Eres un dios?". Al aceptarlo con gusto, Estilpón le dijo sonriendo: "¡Pero, bribón, con ese argumento podrías ser una grajilla e incontables otras cosas!". (DL, II, 100. Traducción propia de: Δοκεῖ δὲ θεὸς κληθῆναι, Στίλπωνος αὐτὸν ἐρωτήσαντος οὕτως, "ἆρά γε, Θεόδωρε, ὃ φῂς εἶναι, τοῦτο καὶ εἶ;" ἐπινεύσαντος δέ, "φῂς δ᾽ εἶναι θεόν;" τοῦ δ᾽ ὁμολογήσαντος, "θεὸς εἶ ἄρα," ἔφη. δεξαμένου δ᾽ ἀσμένως, γελάσας φησίν, "ἀλλ᾽, ὦ μόχθηρε, τῷ λόγῳ τούτῳ καὶ κολοιὸς ἂν ὁμολογήσειας εἶναι καὶ ἄλλα μυρία.").

[1094] CICERÓN, *De natura deorum*, I.2, I.63 y I.117; PLUTARCO, *Mor.*, 1075a; AECIO, *Placita*, I, 7.1; GALENO, *Historia de la filosofía*, 35; SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, IX, 50-55 y *HP*, III, 218.

[1095] PLUTARCO, *Mor.*, 1075a.

[1096] CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protréptico*, II, 24.2.

de Grecia[1097]. Así, es muy probable que el *Sobre los dioses* esté dedicado a dos cuestiones principales: 1) negar la existencia de los seres divinos e incorruptibles; y, 2) la elaboración de una crítica a las prácticas religiosas. Evidencia de esta segunda parte es apreciable en el ataque que Teodoro dirige a Euriclides el hierofante[1098], señalando, en un sentido muy socrático, que las autoridades religiosas deben reflexionar sobre sus propias prácticas[1099]. Siendo esta parte de la que es probable que Epicuro recoja sus ideas al respecto.

Los argumentos de Teodoro en toda su crítica al convencionalismo parecer ser estrictamente críticos y no ofrecen una alternativa clara. Así, es posible que el Ateo esté persiguiendo el objetivo de que los individuos empiecen a pensar por sí mismos. Es decir, que adquieran la *autárkeia* necesaria para afrontar la toma de decisiones sin necesidad de apoyarse en una normativa diseñada para controlar al ignorante. Parece que mucha gente no le entiende y por eso Plutarco nos dice que "Teodoro el llamado Ateo solía decir que ofrecía argumentos con la diestra, pero que sus oyentes los escuchan con la izquierda"[1100]. Sin embargo, esto no hace que Teodoro deje de expresarse con *parrēsía* (libertad de palabra o franqueza)[1101] –siendo este un rasgo que claramente comparte con el cinismo[1102]. Es ejerciendo dicha franqueza cuando observamos a Teodoro exhibiendo su *thrásos* (confianza en uno mismo) tan semejante a la de Aristipo:

> *Se dice que cuando Teodoro el apodado Ateo había sido exiliado de Atenas fue con Lisímaco, un oficial se burló de su fuga enumerando sus causas: que él había sido exiliado debido a su condena por ateísmo y corrupción de la juventud. "No es exilio", respondió, "me ha pasado lo mismo que a Heracles el hijo de Zeus. También fue expulsado por los argonatuas, no porque hiciera algo malo, sino porque él solo era una carga y un lastre que les pesaba, y hacía que los navegantes que le acompañaban tuviesen miedo de que la nave se llenara de agua. Yo me mudé por el mismo motivo, los atenienses no pudieron mantenerse al nivel de la profundidad y grandeza de mi pensamiento y, también, me envidiaban". Entonces Lisímaco preguntó: ¿También te exiliaron de tu patria por envidia?" A lo que contestó: "No por envidia, sino por mi exagerada (grandiosa) naturaleza que no podía acomodar mi patria. Del mismo modo en el que Semele estaba embarazada de Dionisio y no pudo soportarlo el tiempo establecido hasta su nacimiento. Pero Zeus, asustado, lo extrajo de su vientre antes de que fuera natural y le hizo de igual en honor a los dioses. De la misma forma, como mi patria era de miras*

[1097] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, IX, 50-55 y *HP*, III, 218.
[1098] DL, II, 101.
[1099] En este punto volvemos a coincidir con la interpretación de Lampe: KURT LAMPE, *Ibid.*, p. 161.
[1100] PLUTARCO, *Moralia*, 467b. Traducción propia de:
Θεόδωρος μὲν γὰρ ὁ κληθεὶς ἄθεος ἔλεγε τῇ δεξιᾷ τοὺς λόγους ὀρέγοντος αὐτοῦ τῇ ἀριστερᾷ δέχεσθαι τοὺς ἀκροωμένους
[1101] DL, II, 101 y 102; CICERÓN, *Disp. Tusc.* I, 102 y V, 117; *Gnom. Vat.*, 742 n. 352.
[1102] IGNACIO PAJÓN LEYRA, *Ibid.*, pp 150-158 y 246.

cortas para acoger tanta prudencia filosófica, alguna divinidad o dios me recogió y decidió mandarme como un colono a un lugar mejor, Atenas". [1103]

Teodoro emplea su exilio de Cirene y Atenas como signo y evidencia del valor extraordinario que tiene su sabiduría. La cual es, en definitiva, lo que le permite alcanzar la independencia (*autárkeia*) y la alegría (*chará*) gobernándose a sí mismo. Esta sabiduría de Teodoro consiste en reconocer la indeterminación natural y la arbitrariedad de la normativa social[1104] –ante la que el sabio se mantiene en indiferencia (*adiaphoría*)[1105]– para hacerse cargo de uno mismo. De tal forma, el pensamiento teodoriano muestra una clara raigambre cirenaica al enmarcar su *télos* en los *pathé*[1106] y mantener una actitud similar a la de Aristipo[1107]. Además, como sucede con la sabiduría de los primero cirenaicos[1108], la sabiduría de Teodoro es una sabiduría eminentemente práctica. Sin embargo, la ecléctica educación que recibe[1109] hace que Teodoro sea el cirenaico que más se aleja en dos puntos de los rasgos característicos de la escuela: primero, es claro que introduce un indeterminismo ontológico[1110]; segundo, y más representativo al respecto, abandona el hedonismo en favor de una moral de la alegría[1111].

[1103] FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Quod omnis probus liber est*, XVIII, 127-130. Traducción propia de:
Θεόδωρον λόγος ἔχει τὸν ἐπικληθέντα ἄθεον ἐκπεσόντα τῶν Ἀθηνῶν καὶ πρὸς Λυσίμαχον ἐλθόντα, ἐπειδή τις τῶν ἐν τέλει τὸν δρασμὸν ὠνείδισεν, ἅμα καὶ τὰς αἰτίας ἐπιλέγων, ὅτι ἐπὶ ἀθεότητι καὶ διαφθορᾷ τῶν νέων καταγνωσθεὶς ἐξέπεσεν, "[οὐκ] ἐξέπεσον" φάναι, "τὸ δ' αὐτὸ ἔπαθον τῷ Διὸς Ἡρακλεῖ. καὶ γὰρ ἐκεῖνος ἐξετέθη πρὸς τῶν Ἀργοναυτῶν, οὐκ ἀδικῶν, ἀλλ' ὅτι μόνος πλήρωμα καὶ ἕρμα καθ' αὑτὸν ὢν ἐναυβάρει, δέος παρασχὼν τοῖς συμπλέουσι, μὴ τὸ σκάφος ὑπέραντλον γένηται. κἀγὼ διὰ τοῦτο μετανέστην, ὕψει καὶ μεγέθει τῆς ἐμῆς διανοίας τῶν πολιτευομένων Ἀθήνησιν οὐ δυνηθέντων συνδραμεῖν, ἅμα καὶ φθονηθείς." προσανερομένου δὲ Λυσιμάχου· "μὴ καὶ ἐκ τῆς πατρίδος ἐξέπεσες φθόνῳ;" πάλιν ἀποκρίνασθαι· "φθόνῳ μὲν οὔ, φύσεως δὲ ὑπερβολαῖς, ἃς ἡ πατρὶς οὐκ ἐχώρει. καθάπερ γὰρ Σεμέλης, ἡνίκα Διόνυσον ἐκύει, τὸν ὡρισμένον ἄχρι τῆς ¦ ἀποτέξεως χρόνον ἐνεγκεῖν οὐ δυνηθείσης, καταπλαγεὶς Ζεὺς τὴν τοῦ κατὰ γαστρὸς φύσιν ἠλιτόμηνον ἐξελκύσας ἰσότιμον τοῖς οὐρανίοις ἀπέφηνε θεοῖς, οὕτω κἀμέ, τῆς πατρίδος βραχυτέρας οὔσης ἢ ὥστε δέξασθαι φιλοσόφου φρονήματος ὄγκον τοσοῦτον, δαίμων τις ἢ θεὸς ἀναστήσας εἰς εὐτυχέστερον τόπον Ἀθήνας ἀποικίσαι διενοήθη."
[1104] DL, II, 99.
[1105] Suda, Θ, 150 y Σ, 829.
[1106] DL, II, 98.
[1107] DL, II, 66 y 71.
[1108] *Supra*, "El Hedonismo de los Primeros Cirenaicos", pp. 175-199.
[1109] DL, II, 98; Suda, Θ, 150.
[1110] PLUTARCO, *Mor.*, 1075a.
[1111] DL, II, 99.

IV. Conclusiones

El objetivo principal de esta tesis es analizar el pensamiento de la escuela de Cirene en profundidad para alcanzar una mayor comprensión de ésta. Para ello, se ha partido del análisis de todo lo relacionado con la epistemología cirenaica, en el que hemos atendido a la centralidad del *páthos* –la afección–, empleado como un particular criterio de conocimiento y de acción. En esta línea, se ha indagado en las características de los *pathḗ*, la posibilidad de una ontología cirenaica, las aproximaciones de la escuela al lenguaje, la relación de identificación de un sujeto, así como la que relación que puede mantener con otros sujetos. Además, hemos establecido un análisis comparativo con escuelas próximas a las posturas cirenaicas: la filosofía de Protágoras, el epicureísmo y el escepticismo antiguo. Dichos estudios y comparaciones han arrojado luz en la cuestión de cómo opera el *páthos* en tanto que criterio epistemológico y práctico. Tras haber atendido a esta temática arraigada en la epistemología cirenaica, hemos volcado los resultados sobre las propuestas éticas de Aristipo y los primeros cirenaicos –Areté de Cirene, Aristipo Metrodidacta, Etíope de Ptolemais, Antípatro de Cirene, Parébates de Cirene y Epitímides de Cirene–, el hedonismo de Aníceris, el pesimismo de Hegesias y la moral de la alegría de Teodoro el Ateo. Con todo ello podemos sacar las siguientes conclusiones:

1º Los *pathḗ* dentro del pensamiento cirenaico tienen tanto un correlato físico como un correlato mental: el físico queda asociado con el movimiento (*kínēsis*) que se produce en el cuerpo del sujeto afectado; el correlato mental es aquello que hace que el movimiento llegue a la sensibilidad (*aísthēsis*) del sujeto y produzca, *de facto*, la afección consciente.[1112] En un primer momento de la filosofía cirenaica, se establece la diferencia entre dos tipos de movimiento: uno suave (*leían*) que es vinculado a un estado corporal placentero, y, otro, áspero (*trachýs*) que es vinculado a uno doloroso. Si dichos estados corporales llegan a la conciencia, es decir, si llegan a la sensibilidad, producen las propias afecciones de placer (*hēdonḗ*), en el caso del movimiento suave, y de dolor (principalmente, *pónos* y *algēdṓn*), en el caso del movimiento áspero. En el periodo helenístico, los filósofos cirenaicos –probablemente Metrodidacta– introducen una tercera categoría de *páthos*, los intermedios (*tá metaxý*), asociados también a un tipo de

[1112] SEXTO EMPÍRICO, *HP.*, I, 215; DL, II, 85.

movimiento que provoca un estado corporal que no es ni placentero ni doloroso, neutro o intermedio entre ambos extremos.[1113] Las tres variedades de *pathḗ* son empleadas por los cirenaicos como un peculiar criterio epistemológico, que se extiende, también como criterio, al ámbito de la acción[1114]. Lo que, en último término, otorga una gran coherencia al pensamiento cirenaico en virtud de sus raíces socráticas.

2º En la filosofía cirenaica los *pathḗ* se ven anclados al momento presente por el hecho de que son *monóchronoi*[1115]. Esto no debe empujarnos a considerar que los cirenaicos sostengan que todos los *pathḗ* son de corta duración o momentáneos, sino que toda afección se da en una única unidad temporal. Esto es producto de la naturaleza cinética que el pensamiento de la escuela de Cirene otorga al *páthos*, haciendo que la memoria no sea capaz de reproducir un *páthos* ya experimentado, sino que tendrá que conformarse con uno nuevo de características similares, pero esencialmente distinto[1116]. Para que los *pathḗ* accedan a la sensibilidad (*aísthēsis*) tienen que afectar a lo que Cicerón denomina tactus *intimus* o *tactus interior*[1117]. El conjunto de lo anterior hace que para el cirenaico la infalibilidad resida en el *páthos*, en el conocimiento de sus afecciones en el momento en el que se ve enfrentado al mundo que le rodea. Los juicios que sea capaz de emitir son siempre opiniones, pues siempre se sustentan en apariencias subjetivas, falsables y refutables que no aportan información alguna de lo externo. Para que preserven la infalibilidad del *páthos*, los juicios deben adherirse exclusivamente a la afección percibida y limitarse al ámbito de la apariencia subjetiva.

3º El hecho de que los filósofos cirenaicos decidan no introducir neologismos que hagan una referencia a la indeterminación del objeto[1118], el sostener que la naturaleza es incognoscible[1119] y las características adscritas a la afección, dificultan clarificar la postura ontológica de la escuela. En este sentido, la información con la que contamos nos invita, en conjunto, a la cautela. Así, proponemos una posibilidad que no comprometa ontológicamente a los filósofos cirenaicos: sosteniendo la imposibilidad de aprehender la naturaleza del objeto, actúan y argumentan de una manera que es coherente con el indeterminismo ontológico. En la medida en que no se puede tener un conocimiento cierto

[1113] ARISTOCLES DE MESINA, *apud.* EUSEBIO DE CESAREA, *Prep. Evan.,* XIV.18.32.764a-b.
[1114] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 199-200.
[1115] ATENEO, *Deipn.* XII 544a-b.
[1116] *Idem.*
[1117] CICERÓN, *Luc.*¸ 20 y 76.
[1118] PLUTARCO, *Adv. Col*., 1120c-f.
[1119] SEXTO EMPÍRICO, *HP.*, I, 215.

de las cosas, lo más razonable es actuar empleando los *pathḗ* como criterio, pues el sujeto no puede dudar de lo que padece en el momento presente. De lo que duda el cirenaico es de aquello que pueda estar produciendo dicho *páthos*, lo cual provoca que las argumentaciones cirenaicas se aproximen en gran medida a los hilos argumentativos que construyen los filósofos indeterministas. Sin embargo, lo anterior no implica, necesariamente, que la filosofía de la escuela de Cirene se comprometa con el indeterminismo ontológico o cualquier otra postura ontológica que vaya más allá de afirmar que existe una realidad externa al sujeto. Aunque la indeterminación del objeto sea una afirmación muy particular acerca de la naturaleza de este, puede resultar incongruente con la postura cirenaica sobre la imposibilidad del conocimiento de la naturaleza de los objetos, pues declarar su indeterminación ontológica ya es un tipo de conocimiento de esa naturaleza. En consecuencia, nosotros hemos favorecido una aproximación que imposibilita elegir entre un mundo de objetos entendidos como entidades unitarias incognoscibles y un mundo de objetos indeterminados incognoscibles. Si bien, teniendo en cuenta los datos aportados por el comentador anónimo del *Teeteto*[1120], podría tratarse de una incoherencia inherente al propio sistema filosófico cirenaico. En último término, la cuestión por una ontología cirenaica debe seguir abierta. De lo que no cabe duda es de que la labor investigadora de Zilioli marca el camino a seguir en aproximaciones y elaboraciones futuras: la escuela de Cirene tiene cierta relación con el indeterminismo ontológico; lo que nosotros hemos querido recalcar aquí es que esa relación está lejos de ser clara, exceptuando el caso de Teodoro[1121], debido al estado actual del material conservado.

4º Es indudable que la escuela de Cirene conoce el funcionamiento de su lengua, lo que queda evidenciado por el lenguaje tecnificado que emplean para evitar generar incongruencias con sus posturas epistemológicas.[1122] Su aproximación al lenguaje es de carácter "conductual", encajando con nuestra propuesta ontológica conforme a que los cirenaicos, en general, realizan una argumentación ambigua que imposibilita elegir entre un mundo de objetos entendidos como entidades unitarias pero incognoscibles y un mundo de objetos indeterminados incognoscibles. Además, desde esta perspectiva se clarifica el calificativo de sofista que Aristóteles adjudica a Aristipo en la *Metafísica*[1123],

[1120] *P. Berol. 9782*, col. LXV, 19-37.
[1121] PLUTARCO, *Mor.*, 1075a.
[1122] PLUTARCO, *Adv. Col*, 1120d-f; SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 192-193 y 197.
[1123] ARISTÓTELES, *Met.* 996a, 33.

pues, en último término, se trata de una argumentación cuyo origen es rastreable hasta Gorgias de Leontini. Aunque resulte imposible saber si los cirenaicos desarrollan una teoría sistemática acerca del lenguaje, se demuestra que son conscientes de que sus planteamientos en el ámbito epistemológico –y tal vez ontológico– repercuten en el estatus del lenguaje. Por ello, el filósofo cirenaico configura formas de expresión tecnificadas con el fin de evitar el error que provocan proposiciones que atribuyen propiedades sensibles a los objetos en un nivel ontológico. La comunicación entre los distintos seres humanos es posible, pero los filósofos cirenaicos refinan sus locuciones para remarcar que únicamente conocemos con evidencia nuestros *pathḗ*[1124].

5º El filósofo cirenaico se centra en adaptarse al momento y la circunstancia presente prestando atención a la inmediatez de sus *pathḗ*[1125]. Al mismo tiempo, es capaz de identificarse a sí mismo en experiencias afectivas que ya ha experimentado, lo cual también le indica que no siempre se ve afectado de igual manera por lo que parece ser una misma cosa[1126]. De esta forma, el filósofo cirenaico se identifica como un sujeto cambiante, puesto que el *cómo se percibe a sí mismo* –relacionado, principalmente, con cómo percibe su cuerpo– puede estar sujeto a cambio en su interacción con el mundo externo. Como consecuencia, el imperativo délfico "conócete a ti mismo" mantiene su vigencia de una manera constante en el pensamiento cirenaico, puesto que se debe atender al cómo el individuo se ve afectado en el momento presente en su interacción con el mundo que le rodea.

6º La filosofía cirenaica considera que un sujeto no cuenta con un acceso al conocimiento de los *pathḗ* de otro sujeto. Esto que hemos denominado "desconocimiento del otro" se debe, primero, a que no podemos adquirir un conocimiento de los objetos del mundo, y, segundo, al carácter subjetivo y privado (*idion*) del *páthos*[1127]. En este sentido, la empatía –entendida como compartir el *páthos* de otro sujeto– es eliminada del panorama. Al no existir un criterio común (*kritērión koinòn*) –y al resultar imposible la elaboración satisfactoria del mismo–, los sujetos humanos no pueden construir una verdad sustentada en la intersubjetividad que les permita discernir si dos sujetos están siendo afectados por *pathḗ* idénticos ante lo que parece ser el mismo objeto. Además, existen

[1124] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 195-197.
[1125] DL, II, 66.
[1126] ATENEO, *Deipn.*, XII, 544a-b.
[1127] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 198; *HP*, I, 215.

afecciones reportadas por distintos sujetos que son contradictorias entre sí. El carácter privado de la afección y la incapacidad epistémica de los seres humanos terminan provocando que los filósofos cirenaicos se confinen en sus propias afecciones[1128]. La combinación de estos factores produce un literal desconocimiento del otro, haciendo que estos pensadores se centren en sus propios *pathḗ* para encontrar lo que les resulta placentero y lo que les resulta doloroso sin dar importancia a las opiniones ajenas[1129]. Opiniones que, ante la ausencia del criterio común, no están capacitadas para reportar ninguna verdad fuera de la condición afectiva de su emisor.

7º Aunque el comentador anónimo del *Teeteto* identifique la filosofía cirenaica con la de los *kompsóteroi* del diálogo de Platón[1130], nuestro análisis muestra que dicha identificación queda lejos de ser confirmada. Primero, existe el problema de que habría que atribuir un indeterminismo ontológico a los primeros filósofos cirenaicos, los únicos que podría haber conocido Platón. Segundo, las intervenciones sobre el lenguaje sugeridas por el grupo de los *kompsóteroi*[1131] requieren un mayor número de modificaciones y un mayor grado de profundidad que los que desarrollan los neologismos cirenaicos[1132]. Tercero, los *kompsóteroi* mantienen una aproximación relativista a la verdad, mientras que los cirenaicos sostienen la existencia de una verdad de la naturaleza que no es alcanzable. En último término, podemos concluir que, pese a que existan evidencias textuales que nos permitan argumentar hacia cierta identificación parcial con el grupo cirenaico, al mismo tiempo, existen evidencias textuales y fuertes motivos filosóficos para negar dicha identificación.

8º Tras nuestro análisis comparativo de la epistemología epicúrea y la cirenaica, podemos concluir que Plutarco se equivoca cuando argumenta que ambas escuelas parten de un lugar común con respecto a la verdad de los *pathḗ* y las *aisthḗseis*[1133]. Por ello, la discusión que elabora acerca de la coherencia interna de ambos sistemas filosóficos es elaborada sobre un error de base. Mientras que en el pensamiento epicúreo la *aísthēsis* aporta información acerca de los objetos del mundo por ser imagen exacta de los *eidōla* –los cuales son el reflejo de la estructura atómica de los objetos físicos–[1134]; el *páthos*

[1128] PLUTARCO, *Adv. Col.*, 1120d.
[1129] FILODEMO DE GADARA, *De Elec.*, III, 6-14.
[1130] *P. Berol* 9782, Col. LXV, 19-35.
[1131] PLATÓN, *Theaet.*, 157b9-157c2.
[1132] PLUTARCO, *Adv. Col*, 1120d-f; SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 192-193 y 197.
[1133] PLUTARCO, *Adv. Col.*, 1120f-1121c.
[1134] EPICURO, *Carta a Heródoto*, 49.

cirenaico aporta, exclusivamente, información sobre sí mismo[1135]. En caso de no tener en cuenta dicha diferencia en el fundamento de las epistemologías de ambas escuelas, es fácil cometer el mismo error que Plutarco al compararlas. El epicureísmo viene caracterizado por ser un empirismo racionalista; en cambio, la epistemología cirenaica se configura como un sensualismo subjetivista que presenta ciertas características escépticas.

9º Aunque Sexto Empírico pretende recalcar que la escuela cirenaica y el escepticismo antiguo no son idénticos[1136], un análisis detenido demuestra que las conexiones entre ambas escuelas son más profundas de lo que aparentan. Primero, todos los tropos escépticos persiguen el objetivo de concluir que la naturaleza es incognoscible. Algunos –el primero[1137], el segundo[1138] y el quinto[1139], en concreto– parecen encajar perfectamente con las elaboraciones cirenaicas. Además, el escéptico nunca se aproxima con la mente abierta a las propuestas de criterios de conocimiento por parte de las escuelas que considera dogmáticas. Lo que, pese a mantenerse en una neutralidad teórica, hace que en la práctica los escépticos sean percibidos como negadores del criterio de conocimiento, como es el caso cirenaico. Por último, ambas corrientes optan por los *pathḗ* como criterio práctico siguiendo un razonamiento idéntico: aunque se pueda dudar de que el objeto sea tal como aparece, es imposible dudar de que se percibe en la forma en la que está siendo percibido. Así pues, se han encontrado cuatro aspectos fundamentales de coincidencia:

I. Existe una *phýsis* separada del modo en el que aparece el mundo.
II. La *phýsis* es, prácticamente, incognoscible.
III. No existe un criterio de conocimiento satisfactorio.
IV. Los *pathḗ* son lo único aprehensible y, pese a no ser criterios de verdad-conocimiento satisfactorios, pueden ser perfectamente utilizados como criterios prácticos.

10º El *páthos* es, de acuerdo con los cirenaicos, lo único que un sujeto puede conocer, pero el conocimiento que se obtiene del mismo se presenta con unas

[1135] SEXTO EMPÍRICO, Adv. *Math.*, VII, 191-193.
[1136] SEXTO EMPÍRICO, *HP.*, I, 215.
[1137] SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 44 con su exposición cirenaica en SEXTO EMPÍRICO, Adv. *Math.*, VII, 191-193.
[1138] SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 79-90 con SEXTO EMPÍRICO, Adv. *Math*, VII, 194-195.
[1139] SEXTO EMPÍRICO, *HP*, I, 118 con el final de SEXTO EMPÍRICO, Adv. *Math*, VII, 195.

características muy peculiares. Como no transmite información evidente acerca de los objetos que están produciendo las afecciones, el conocimiento obtenido de ellas no puede ser *epistḗmē*. El conocimiento obtenido del *páthos* se limita al ámbito de la *dóxa*, la cual quedará libre de error si su referencia se mantiene exclusivamente dentro de la afección padecida por el sujeto[1140]. De esta forma, el *páthos* opera, más bien como un criterio límite del conocimiento humano. El *páthos* fracasa como criterio de conocimiento (teórico), ya que es estrictamente privado –anulando la posibilidad de intersubjetividad[1141]– y no ofrece información evidente acerca del ser de las cosas –imposibilitando toda objetividad[1142]. No obstante, en la medida en que la afección se impone al sujeto sin que este tenga posibilidad de modificarla, puede operar como un criterio de acción. La traslación de los *pathḗ* hacia su configuración como criterio práctico respeta, en el caso cirenaico, todas las características epistémicas que les atribuyen. Es decir, en la praxis, el filósofo cirenaico asume las propiedades epistémicas del *páthos*, en la medida en que estas son traducidas análogamente[1143]:

a) El *páthos* es empleado como un criterio práctico privado para el sujeto que lo padece.[1144]
b) La prioridad como criterio es dada a los *pathḗ* que están siendo aprehendidos en el momento, ya que son *monóchronoi*.[1145]
c) La imposición del *páthos* sobre el sujeto, a pesar de que no aporte información evidente acerca de la realidad, le ofrece una guía de actuación pues le permite asimilar cómo está afectado el sujeto por el mundo.

11º En nuestro estudio del hedonismo de los primeros cirenaicos se aprecia que su propuesta ética no se configura sosteniendo que el fin último de la vida humana sea el placer. Esto se debe a que, cuando Aristipo configura el primer hedonismo cirenaico, el concepto de *télos* como fin último al que tiende toda deliberación y acción no obtiene todavía el calado en filosofía que adquiere con la intervención de Aristóteles en nuestra disciplina. Sin embargo, este uso del término *télos* es empleado por Metrodidacta. En este

[1140] PLUTARCO, *Adv. Col.*, 1120f.
[1141] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 198.
[1142] *Idem.*
[1143] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 199-200.
[1144] FILODEMO DE GADARA, *De Elec.*, III, 6-14.
[1145] ATENEO, *Deipn.*, XII, 544a-b.

sentido, hemos podido identificar tres usos distintos del término por parte de los primeros filósofos de la escuela:

- *Télos* como el fin de una tendencia irreflexiva que se desenvuelve en la búsqueda del placer y en la evasión del dolor[1146], haciendo del hedonismo un comportamiento de origen natural.
- *Télos* como la expresión más completa de aquello que es atribuido a los *pathḗ*: un valor moral positivo a los placenteros, negativo a los dolorosos y neutral a los intermedios. No obstante, todos los *pathḗ* operan como criterio práctico gracias a esta atribución que podríamos llamar intencional.[1147]
- *Télos* como fin último al que tiende toda deliberación y toda acción, equivalente al *hēdéōs zên*.[1148] Lo más probable es que este sentido del *télos* solo sea empleado por Metrodidacta, pero no entra en conflicto con las enseñanzas de su abuelo y es congruente con el contexto filosófico en el que desarrolla su pensamiento.

En virtud de los desarrollos epistemológicos cirenaicos, la *sophía* cirenaica no consiste en la adquisición de un conocimiento verdadero del ser de las cosas. En el caso cirenaico se produce una identificación entre la *sophía* y la *phrónēsis*. El *sophós* o *phrónismos* es aquél que reúne, pues, ciertas aptitudes intelectuales y prácticas. En el plano intelectual se agrupan las elaboraciones epistemológicas, las formulaciones del *télos* y la retórica-elocuencia. En el ámbito de las virtudes prácticas encontramos la sociabilidad, la *autárkeia*, la *sōphrosýnē* y la *enkráteia*.[1149] La *phrónēsis* no es sino el desarrollo más alto de la educación cirenaica que en los testimonios queda asociada a la figura de Aristipo el Viejo y su modelo Odiseo[1150]. Las consideraciones epistemológicas de la escuela permiten identificar lo superfluo, y la templanza y el autocontrol producen la firmeza de carácter para desdeñarlo. Además, la retórica-elocuencia y la sociabilidad otorgan al sabio la confianza (*thrásos*)[1151] en uno mismo para tratar sin complicaciones

[1146] DL, II, 88.
[1147] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 199-200.
[1148] ARISTOCLES DE MESINA, *apud.* EUSEBIO DE CESAREA, *Prep. Evan.*, XIV.18.32.764a-b.
[1149] JENOFONTE, *Memorabilia*, II, 1.8-9.
[1150] PSEUDO-PLUTARCO, *Vit. Hom.*, II, 150.3; VITRUVIO, *De Arch.*, VI, 1.1.
[1151] ESCOLIO A HOMERO, *Iliada*, V, 2.

con cualquier persona. En esta línea, lo que se desprende de la *phrónēsis* no es sino la adquisición del *ḗthos* de un individuo libre (*eleútheros*)[1152] que es capaz de adaptarse a cualquier circunstancia[1153] y vivir placenteramente, afrontando los momentos de esfuerzo, pena y dolor con buen ánimo y sin dejar de lado los momentos placenteros[1154]. En definitiva, la adquisición de la *phrónēsis* y lo que se desprende de ella es lo que permite al filósofo cirenaico vivir el hedonismo desde la perspectiva de poseer sin ser poseído[1155].

12º Aníceris y sus discípulos se mantienen, sin lugar a duda, en una propuesta hedonista. Aníceris parece poner en marcha una restauración del pensamiento cirenaico[1156] que ha sido entendida por el estudio académico como un alejamiento de la filosofía de Hegesias y de Teodoro, quienes llevan la corriente cirenaica a un egoísmo radical. Esto queda evidenciado en el cuidado de la amistad, de los lazos familiares y de los comunitarios defendidos por los anicerianos[1157]. No obstante, esta restauración también pasa por el rechazo del *télos* último al que tiende toda deliberación y acción propuesto por Metrodidacta –el *hēdéōs zên*–, afirmando, en su lugar, que solo existe un fin para cada acción particular[1158]. El rechazo queda justificado mediante la asimilación aniceriana de la epistemología cirenaica y la constatación de que Aristipo el Viejo nunca postula un fin último para el total de la vida de un sujeto. Como consecuencia de ello, la propuesta aniceriana presenta proximidades con el consecuencialismo ético. Por otra parte, hemos analizado la posibilidad de que las críticas cirenaicas al epicureísmo sean de autoría aniceriana, constatando en nuestro desarrollo del tema que éstas se encuentran motivadas por planteamientos compartidos por todas las vertientes cirenaicas. Por último, hemos desgranado la cuestión de la *philía*, advirtiendo que su defensa por parte de Aníceris sigue tomando como criterio los *pathḗ* del sujeto.

13º La sabiduría hegesiaca se ve configurada por virtudes características del pensamiento cirenaico, aunque, a la par, presenta semejanzas con la caracterización que Aristóteles elabora sobre el magnánimo[1159]. Por una parte, la asimilación de la epistemología cirenaica por parte de Hegesias, el contexto histórico en el que vive y,

[1152] DL, II, 72; PLUTARCO, *De Lib.*, 4f.
[1153] DL, II, 66.
[1154] PSEUDO-PLURTARCO, *Vit. Hom.*, II, 150.3.
[1155] DL, II, 75; CICERÓN, *Epístolas familiares*, IX, 26.2; ATENEO, XII, 544d; TEODORETO DE CIRO, *Curación de las enfermedades griegas*, XII, 5.
[1156] ESTRABÓN, *Geogr.*, XVII, 3.22.
[1157] DL, II, 96-97.
[1158] CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom*., II, 21.130.7-8.
[1159] ARISTÓTELES, *EN*, 1123b1-1124a16; *AP*, 97b15-25.

probablemente, la aceptación de ciertas críticas al hedonismo hace que su propuesta ética adquiera tintes pesimistas, como evidencia la afirmación de que la felicidad (*eudaimonía*) es imposible[1160]. No obstante, no abandona el hedonismo, y gracias a las virtudes de la templanza (*sōphrosýnē*), el autodominio (*enkráteia*) y la autosuficiencia (*autárkeia*)[1161] el hegesiaco es capaz de alcanzar la sabiduría práctica (*phrónēsis*). Esto hace que sea capaz de mantenerse en la indiferencia (*adiaphoría*) ante aquellos elementos que no tienen un impacto real en la consecución del placer y la evasión del dolor, generando, como sucede con los primeros cirenaicos, la confianza (*thrásos*)[1162] necesaria para afrontar cualquier situación[1163]. De tal forma que, aunque muchos sucesos y circunstancias escapen a su control, el sabio se convierte en un experto en la evasión del dolor y los males, siendo capaz de alcanzar una vida ni dolorosa ni penosa sin establecer distinciones entre las fuentes del placer.[1164]

14º Teodoro pasa a la historia siendo recordado, principalmente, gracias a su apodo: el Ateo. Dicho apodo es ganado, posiblemente, gracias a su obra *Sobre los dioses*[1165], cabiendo sospechar que sea el motivo, a la par, de su exilio de Cirene[1166] y de Atenas[1167]. La formación filosófica de Teodoro es ecléctica[1168], lo que provoca que sea el cirenaico que más se aleja de los rasgos principales de la escuela: por una parte, defiende un indeterminismo ontológico –que parece ser el motivo por el que rechaza la existencia de los dioses–[1169]; por otra, y de un modo más significativo, abandona el hedonismo al proponer una moral de la alegría (*chará*)[1170]. Las enseñanzas de Teodoro se centran en reconocer la indeterminación natural y la arbitrariedad de la norma social[1171] –ante la que recomienda la indiferencia (*adiaphoría*)[1172]. De tal forma, el sabio queda caracterizado por su independencia y autosuficiencia (*autárkeia*)[1173] para alcanzar la alegría. No obstante, como la indeterminación ontológica puede ser una conclusión admisible desde

[1160] DL, II, 94.
[1161] DL, II, 94-95.
[1162] ESCOLIO A HOMERO, *Iliada*, V, 2.
[1163] DL, II, 95.
[1164] DL, II, 93-94.
[1165] DL, II, 97.
[1166] DL, II, 103; PLUTARCO, *Mor.*, 606b; FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Quod omnis probus liber est*, 127-130.
[1167] DL, II, 10-102.
[1168] DL, II, 98; Suda, Θ, 150.
[1169] PLUTARCO, *Mor.*, 1075a.
[1170] DL, II, 99.
[1171] *Idem*.
[1172] Suda, Θ, 150 y Σ, 829.
[1173] DL, II, 98.

la epistemología cirenaica y el hecho de que sitúe el *télos* en una afección –la alegría–, nos hacen sospechar que Teodoro parte de una base epistemológica muy similar a la del resto de los filósofos de la escuela. Además, es destacable también que, como Aristipo, Teodoro exhibe una gran confianza en sí mismo[1174], pues su *autárkeia* le permite adaptarse a cualquier circunstancia.

Con todo lo anterior, el estudio sobre el origen, el desarrollo y la última evolución de la filosofía de la escuela de Cirene no puede darse por terminado. A lo largo de esta investigación, hemos encontrado cuestiones de interés que merecen seguir profundizando en ellas. Sin embargo, nuestra metodología nos ha permitido arrojar luz sobre los puntos previamente mencionados, a la par que ha conseguido respetar el nivel de cautela que exige el material con el que disponemos –siempre quedará la esperanza de que se descubran nuevos testimonios o fragmentos gracias a la constante labor papirológica en cuanto a recuperación de material. Consideramos, a su vez, que nuestra labor investigadora ha conseguido demostrar una cosa más, y es que el elemento que otorga unidad al pensamiento cirenaico en tanto que escuela no es otro que las elaboraciones epistemológicas de sus integrantes, coherentes con todas las propuestas éticas de la misma. El interés por el profundo estudio de la escuela de Cirene no acaba con todo lo anterior. El situar esta corriente filosófica en la posición que merece no es sino el primer paso de una labor inacabada: la valoración merecida de las escuelas socráticas. Este objetivo necesita de mucho tiempo de dedicación y exhaustivo esfuerzo, pero una vez alcanzado, la filosofía antigua vería reforzada su importancia en su totalidad. Y, como consecuencia de ello, la Filosofía en general en estos tiempos de profunda crisis.

[1174] FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Quod omnis probus liber est,* 127-130.

Bibliografía

Fuentes Primarias:[1175]

-AGUSTÍN DE HIPONA, *Contra los académicos*:

- AGUSTÍN DE HIPONA, *Contra los académicos*. Edición bilingüe, Traducción de Julio García Álvarez, Encuentro, 2009.

-*Anecdota Graeca.* Jean François Boissinade (Ed.), The Royal Press, 1829-1833.

-APULEYO, *Florilegium*:

- APULEIUS, *Apologia. Florida. De Deo Socratis.* Edited and translated by Christopher P. Jones. Loeb Classical Library 534, Harvard University Press, 2017.

-ARISTÓTELES, *Analíticos posteriores*:

- ARISTOTLE, *Posterior Analytics. Topica.* Translated by Hugh Tredennick, E. S. Forster. Loeb Classical Library 391, Harvard University Press, 1960.
- ARISTÓTELES, *Tratados de lógica (Órganon) II.* Introducción, traducción y notas por Miguel Candel Sanmartín, Editorial Gredos, 1995.

-ARISTÓTELES, *Categorías*:

- ARISTOTLE, *Categories. On Interpretation. Prior Analytics.* Translated by H. P. Cooke, Hugh Tredennick. Loeb Classical Library 325, Harvard University Press, 1938.
- ARISTÓTELES, *Tratados de lógica (Órganon) I*. Introducción, traducción y notas por Miguel Candel Sanmartín, Editorial Gredos, 1982.

-ARISTÓTELES, *De interpretatione*:

- ARISTOTLE, *Categories. On Interpretation. Prior Analytics.* Translated by H. P. Cooke, Hugh Tredennick. Loeb Classical Library 325, Harvard University Press, 1938.
- ARISTÓTELES, *Tratados de lógica (Órganon) II.* Introducción, traducción y notas por Miguel Candel Sanmartín, Editorial Gredos, 1995.

-ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*:

- ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics.* Translated by H. Rackham. Loeb Classical Library 73, Harvard University Press, 1926.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*. Introducción de Teresa Martínez Manzano, traducción de Julio Pallí Bonet, Editorial Gredos, 2014.

[1175] De prácticamente la totalidad de fragmentos referentes a la filosofía cirenaica podemos encontrar una edición en su lengua original en GABRIELE GIANNANTONI, *Socrates et Socraticorum Reliquiae*. Vols. 1-4. Bilbiopolis, 1990. Siguiendo este trabajo, Mársico ha realizado una traducción de dichos fragmentos en CLAUDIA MÁRSICO (ED.), *Filósofos socráticos. Testimonios y fragmentos I. Megáricos y cirenaicos.* Editorial Losada, 2013. Todas las fuentes han sido consultadas en ambos trabajos. En caso de no haber empleado otras ediciones, haremos una referencia al texto de acuerdo con la división en *SSR.*

-ARISTÓTELES, *Física*:

- ARISTOTLE, *Physics, Volume I: Books 1-4.* Translated by P. H. Wicksteed, F. M. Cornford. Loeb Classical Library 228, Harvard University Press, 1957.
- ARISTOTLE, *Physics, Volume II: Books 5-8.* Translated by P. H. Wicksteed, F. M. Cornford. Loeb Classical Library 255, Harvard University Press, 1934.
- ARISTÓTELES, *Física*. Introducción, Traducción y notas de Guillermo R. de Echandía, Editorial Gredos, Madrid, 1998.

-ARISTÓTELES, *Metafísica*:

- ARISTOTLE, *Metaphysics, Volume I: Books 1-9.* Translated by Hugh Tredennick. Loeb Classical Library 271. Harvard University Press, 1933.
- ARISTOTLE, *Aristotle's Metaphysics*. Edición griega de W. D. Ross, Clarendon Press. 1924. (https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0051) Accedido por última vez 27/11/2023.
- ARISTOTLE, *Aristotle in 23 Volumes*. Vols. 17.18, translated by Hugh Tredennick, Harvard University Press; William Heinemann Ltd., 1933-1989.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*. Introducción y traducción de Tomás Calvo Martínez, Editorial Gredos, Madrid, 2013 (3ª edición).

-ARISTÓTELES, *Política*:

- ARISTOTLE, *Politics.* Translated by H. Rackham. Loeb Classical Library 264, Harvard University Press, 1932.
- ARISTOTLE, *Aristotle's Politica*. Edición griega de W. D. Ross, Clarendon Press. 1957. (https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0057) Accedido por última vez 27/11/2023.
- ARISTÓTELES, *Política*. Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés, Editorial Gredos, 1988.

-ARISTÓTELES, *Retórica*:

- ARISTOTLE, *Art of Rhetoric.* Translated by J. H. Freese. Revised by Gisela Striker. Loeb Classical Library 193, Harvard University Press, 2020.
- ARISTOTLE, *Ars Rhetorica*. Edición griega de W. D. Ross, Clarendon Press, 1959. (https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0059) Accedido por última vez 27/11/2023.
- ARISTOTLE, *Aristotle in 23 Volumes*. Vol. 22, translated by J. H. Freese, Harvard University Press; William Heinemann Ltd., 1926.
- ARISTÓTELES, *Retórica*. Traducción e introducción de Alberto Bernabé, Alianza Editorial, 2014.

-ATENEO, *Deipnosophistae*:

- ATHENAEUS, *The Learned Banqueters, Volume VI: Books 12-13.594b.* Edited and translated by S. Douglas Olson. Loeb Classical Library 327, Harvard University Press, 2010.

- ATHENAEUS, *The Learned Banqueters, Volume VII: Books 13.594b-14.* Edited and translated by S. Douglas Olson. Loeb Classical Library 345, Harvard University Press, 2011.
- ATHENAEUS, *The Deipnosophists.* Edición griega con traducción al inglés de Charles Burton Gulick. Harvard University Press; William Heinemann Ltd. 1927. (https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a2008.01.0405) Accedido por última vez 27/11/2023.
- ATENEO, *El banquete de los eruditos. Libros XI-XIII.* Traducción de Lucía Rodríguez-Noriega Guillén, Editorial Gredos, 2014.

-AULO GELIO, *Noches Áticas*:

- GELLIUS, *Attic Nights, Volume I: Books 1-5.* Translated by J. C. Rolfe. Loeb Classical Library 195, Harvard University Press, 1927.
- GELLIUS, *Attic Nights, Volume II: Books 6-13.* Translated by J. C. Rolfe. Loeb Classical Library 200, Harvard University Press, 1927.
- GELLIUS, *Attic Nights, Volume III: Books 14-20.* Translated by J. C. Rolfe. Loeb Classical Library 212, Harvard University Press, 1927.
- AULO GELIO, *Noches Áticas*. Traducción de Santiago López Moreda, AKAL, 2009.

-CICERÓN, *Académica*:

- CICERO, *On the Nature of the Gods. Academics.* Translated by H. Rackham. Loeb Classical Library 268, Harvard University Press, 1933.
- M. TULLIUS CICERO, *Academicorum reliquiae cum Lucullo*. Edición latina de O. Plasberg, Leipzig: Teubner, 1922. (https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a2007.01.0032) Accedido por última vez 27/11/2023.
- MARCO TULIO CICERÓN, *Cuestiones académicas*. Introducción, traducción y notas de Julio Pimentel Álvarez, Universidad Autónoma de México, 1980.

-CICERÓN, *De Finibus Bonorum et Malorum* (*Sobre los fines*):

- CICERO, *On Ends.* Translated by H. Rackham. Loeb Classical Library 40, Harvard University Press, 1914.
- CICERÓN, *De los fines de los bienes y lo males. Libros I y II*. Traducción de Julio Pimentel Álvarez, Universidad Autónoma de México, 2002.
- CICERÓN, *De los fines de los bienes y lo males. Libros III y V*. Traducción de Julio Pimentel Álvarez, Universidad Autónoma de México, 2003

-CICERÓN, *De Natura Deorum*:

- CICERO, *On the Nature of the Gods. Academics.* Translated by H. Rackham. Loeb Classical Library 268, Harvard University Press, 1933.
- M. TULLIUS CICERO, *De Natura Deorum*. Edición latina de O. Plasberg, Leipzig: Teubner, 1917. (https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a2007.01.0037) Accedido por última vez 27/11/2023.
- CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*. Prólogo de Luis Unceta Gómez, traducción de Ángel Escobar, Editorial Gredos, 2022.

-CICERÓN, *De Officiis*:

- M. TULLIUS CICERO, De Officiis. Edición bilingüe al inglés de Walter Miller, Harvard University Press, 1913. (https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a2007.01.0047) Accedido por última vez 27/11/2023.
- CICERÓN, *Sobre los deberes*. Traducción de José Guillén Cabañero, Alianza Editorial, 2015.
- CICERÓN, *Sobre los deberes*. Traducción de Esperanza Torrego, Alianza Editorial, 2023.

-CICERÓN, *Epístolas familiares*:

- CICERO, *Epistulae ad Familiares.* D. R. Shackleton Baily (Ed.), Cambridge University Press, 1977.

-CICERÓN, *Lucullus*:

- M. Tullius Cicero, *Academicorum reliquiae cum Lucullo*. Edición latina de O. Plasberg, Leipzig: Teubner, 1922. (https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a2007.01.0033) Accedido por última vez 27/11/2023.
- MARCO TULIO CICERÓN, *Cuestiones académicas*. Introducción, traducción y notas de Julio Pimentel Álvarez, Universidad Autónoma de México, 1980.

-CICERÓN, *Tusculanae Disputationes* (*Disputaciones tusculanas*):

- CICERO, *Tusculan Disputations.* Translated by J. E. King. Loeb Classical Library 141, Harvard University Press, 1927.
- M. TULLIUS CICERO, Tusculanae Disputationes. Ed. M. Pohlenz. Leipzig: Teubner, 1918. (https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a2007.01.0044) Accedido por última vez 27/11/2023.
- CICERÓN, *Disputaciones tusculanas*. Introducción, traducción y notas de Alberto Medina González, Editorial Gredos, 2005.
- CICERÓN, *Tusculanas*. Traducción de Antonio López Fonseca, Alianza Editorial, 2010.

-CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protrepticus*:

- CLEMENT OF ALEXANDRIA. *Clement of Alexandria*, Greek with an English Translation by G.W. Butterworth. William Heinemann Ltd; G.P. Putnam's Sons. London; New York, 1919. (https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a2008.01.0633) Accedido por última vez 27/11/2023.
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Protréptico*. Introducción, traducción y notas de Marcelo Merino Rodríguez, Editorial Ciudad Nueva, 2008.
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protréptico*. Introducción, traducción y notas de Mª Consolación Isart Hernández, Editorial Gredos, 2008.

-CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*:

- CLEMENS ALEXANDRINUS, *Clemens Alexandrinus. Vol. 2, Stromata Buch I-VI.* Ed. Otto Stählin, Ludwig Früchtel, Berlín: Verlag, 1985.

-*Comentario Anónimo al Teeteto de Platón: P. Berol. 9782 = Papiro de Berlín 9782* (https://berlpap.smb.museum/record/?result=3&Alle=9782) Accedido por última vez 29/10/2023.

-DIÓGENES LAERCIO, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*:

- DIOGENES LAERTIUS, *Lives of Eminent Philosophers, Volume I: Books 1-5.* Translated by R. D. Hicks. Loeb Classical Library 184, Harvard University Press, 1925.
- DIOGENES LAERTIUS, *Lives of Eminent Philosophers, Volume II: Books 6-10.* Translated by R. D. Hicks. Loeb Classical Library 185, Harvard University Press, 1925.
- DIÓGENES LAERCIO, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Traducción, introducción y notas de Carlos García Gual, Alianza Editorial, 2021.

-DION DE PRUSA, *Discursos*:

- DIO CHRYSOSTOM, *Discourses 1-11.* Translated by J. W. Cohoon. Loeb Classical Library 257, Harvard University Press, 1932.
- DIÓN DE PRUSA, *Discursos I-XI*. Traducción, introducción y notas de Gaspar Morocho Gayo, Editorial Gredos, 1988.

-ELIANO, *Varia Historia*:

- AELIAN, *Historical Miscellany.* Translated by Nigel G. Wilson. Loeb Classical Library 486, Harvard University Press, 1997.

-EPICURO, *Carta a Herodoto*:

- EPICURUS, *Epicurea*. Edited by Hermann Usener, Cambridge University Press, 2010.
- EPICURO, *Obras completes*. Edición y traducción de José Vara donado, Catedra, 2005.
- CARLOS GARCÍA GUAL, *Epicuro*. Alianza Editorial, 2013.

-EPICURO, *Carta a Meneceo*:

- EPICURUS, *Epicurea*. Edited by Hermann Usener, Cambridge University Press, 2010.
- EPICURO, *Obras completes*. Edición y traducción de José Vara donado, Catedra, 2005.
- CARLOS GARCÍA GUAL, *Epicuro*. Alianza Editorial, 2013.

-EPICURO, *Ratae Sententiae*:

- EPICURUS, *Epicurea*. Edited by Hermann Usener, Cambridge University Press, 2010.
- EPICURO, *Obras completes*. Edición y traducción de José Vara donado, Catedra, 2005.
- CARLOS GARCÍA GUAL, *Epicuro*. Alianza Editorial, 2013.

-EPIFANIO, *Adversus haereses, SSR,* IV.F.2.

-ESCOLIO A HOMERO, *Iliada*, *SSR*, IV.A.149.

-ESCOLIO A LUCIANO, *Menipo*, *SSR*, IV.A.29.

-ESTOBEO, *Florilegium*:

- IOANNIS STOBAEI, *Florilegium*. Vol III, Ed. Augustus Meineke, Leipzig: B. G. Teubner, 1856.

-ESTRABÓN, *Geographica*:

- STRABO, *Geography, Volume VIII: Book 17. General Index.* Translated by Horace Leonard Jones. Loeb Classical Library 267, Harvard University Press, 1932.

-EUSEBIO DE CESAREA, *Praeparatio Evangelica* (Texto griego de *SSR*):

- EUSEBIO DE CESAREA, *Preparación evangélica II: Libros VII-XV*. Traducción y notas de Manuel Andrés Seoane, Jesús María Nieto Ibáñez, María José Martín Velasco y María José García Blanco, Biblioteca de Autores Cristianos, 2016.

-FILODEMO DE GADARA, *De Electionibus et Fugis (Papiro de Herculano 1251)*:

- PHILODEMUS OF GADARA, *On choices and Avoidances*. Edited with Translations and Commentary by Giovanni Indelli and Voula Tsouna-McKirahan. Bibliopolis, 1995.

-FILODEMO DE GADARA, *Index Stoicorum (Papiro de Herculano 1018: https://papyri.info/dclp/62511?rows=3&start=116&fl=id,title&fq=collection:dclp&fq=(ddbdp_series:p.herc+OR+hgv_series:p.herc+OR+dclp_series:p.herc)&sort=series+asc,volume+asc,item+asc&p=117&t=248)* Accedido por última vez 25/11/2023.

-FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Quod omnis probus liber est*:

- Philo, *Every Good Man is Free. On the Contemplative Life. On the Eternity of the World. Against Flaccus. Apology for the Jews. On Providence.* Translated by F. H. Colson, Loeb Classical Library 363, Harvard University Press, 1941.

-GABRIELE GIANNANTONI, *Socrates et Socraticorum Reliquiae*. Vols. 1-4. Bilbiopolis, 1990.

-GALENO, *Historia filosófica (Doxographi Graeci, 617.22-618.3; SSR IV.H.18)*

-GALENO, *Acerca de las doctrinas de Hipócrates y Platón.* Introductorio, traducción, notas e índices: Manuela García Valdés, Manuel González Suárez y Javier Verdejo Manchado, Ediciones Clásicas, 2020.

-*Gnomologium Vaticanum e Codice Vaticano Graeco 743*. Leo Sternbach (Ed.), De Gruyter, 1963.

-GORGIAS, *Encomio a Helena.* Estudio preliminar, traducción y notas: Ivana Selene Chialva, Ediciones Universidad Nacional del Litoral, 2021.

-HERMANN DIELS Y WALTHER KRANZ (ED.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlín: Weidmann, 1934.

-HERÓDOTO, *Los trabajos y los días*:

- Hesiod, *Theogony. Works and Days. Testimonia.* Edited and translated by Glenn W. Most. Loeb Classical Library 57, Harvard University Press, 2018.

-HOMERO, *Odisea*:

- HOMER, *Odyssey, Volume I: Books 1-12.* Translated by A. T. Murray. Revised by George E. Dimock. Loeb Classical Library 104, Harvard University Press, 1919.
- HOMER, *Odyssey, Volume II: Books 13-24.* Translated by A. T. Murray. Revised by George E. Dimock. Loeb Classical Library 105, Harvard University Press, 1919.

-HORACIO, *Epístolas*:

- HORACE, *Satires. Epistles. The Art of Poetry.* Translated by H. Rushton Fairclough. Loeb Classical Library 194, Harvard University Press, 1926.

-HORACIO, *Sermonorum*:

- HORACE, *Satires. Epistles. The Art of Poetry.* Translated by H. Rushton Fairclough. Loeb Classical Library 194, Harvard University Press, 1926.

-JENOFONTE, *Memorabilia*:

- XENOPHON, *Memorabilia. Oeconomicus. Symposium. Apology.* Translated by E. C. Marchant, O. J. Todd. Revised by Jeffrey Henderson. Loeb Classical Library 168, Harvard University Press, 2013.

-JUAN DE SALISBURY, *Epístolas, SSR*, IV.A.104.

-JUAN DE SALISBURY, *Polícrates, SSR*, IV.A.104.

-*LACTANCIO, Instituciones divinas:*

- LUCIO CELIO FIRMIANO LACTANCIO: *Instituciones divinas I: Libros I-III*. Introducción, traducción y notas de Eustaquio Sánchez Salor, Editorial Gredos, 1990.
- LUCIO CELIO FIRMIANO LACTANCIO: *Instituciones divinas I: Libros IV-VII*. Introducción, traducción y notas de Eustaquio Sánchez Salor, Editorial Gredos, 1990.

-LACTANCIO, *Sobre la ira de dios*:

- LACTANCIO, *Sobre la ira de Dios*. Traducción del latín al español, introducción y notas de Marcela Islas Jacinto, Universidad Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2020.

-LUCIANO DE SAMÓSATA, *El parásito*:

- LUCIAN, *The Dead Come to Life or The Fisherman. The Double Indictment or Trials by Jury. On Sacrifices. The Ignorant Book Collector. The Dream or Lucian's Career. The Parasite. The Lover of Lies. The Judgement of the Goddesses. On Salaried Posts in Great Houses.* Translated by A. M. Harmon. Loeb Classical Library 130, Harvard University Press, 1921.

-LUCIANO DE SAMÓSATA, *Los filósofos en almoneda*:

- LUCIAN, *The Downward Journey or The Tyrant. Zeus Catechized. Zeus Rants. The Dream or The Cock. Prometheus. Icaromenippus or The Sky-man. Timon or The Misanthrope. Charon or The Inspectors. Philosophies for Sale.* Translated by A. M. Harmon, Loeb Classical Library 54, Harvard University Press, 1915.

-LUCIANO DE SAMÓSATA, *Menipo o la necromancia*:

- LUCIAN, *Anacharsis or Athletics. Menippus or The Descent into Hades. On Funerals. A Professor of Public Speaking. Alexander the False Prophet. Essays in Portraiture. Essays in Portraiture Defended. The Goddesse of Surrye.* Translated by A. M. Harmon, Loeb Classical Library 162, Harvard University Press, 1925.
- LUCIANO DE SAMÓSATA, *Diálogos cínicos*. Traducción de Antonio Guzmán Guerra, Alianza Editorial, 2010.

-MÁXIMO DE TIRO, *Disertaciones filosóficas:*

- MÁXIMO DE TIRO, *Disertaciones filosóficas I-XVII*. Introducción general de Juan Luis López Cruces y Javier Campos Daroca, Introducciones, traducción y notas de Juan Luis López Cruces, Editorial Gredos, 2005.
- MÁXIMO DE TIRO, *Disertaciones filosóficas XVIII-XLI*. Introducción general de Juan Luis López Cruces y Javier Campos Daroca, Introducciones, traducción y notas de Juan Luis López Cruces, Editorial Gredos, 2005.

-*Papiro de Herculano 19/698* (https://papyri.info/dclp/62381) Accedido por última vez 29/11/2023.

-PLATÓN, *Banquete*:

- PLATO, *Lysis. Symposium. Phaedrus.* Edited and translated by Christopher Emlyn-Jones, William Preddy. Loeb Classical Library 166, Harvard University Press, 2022.
- PLATÓN, *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*. Traducción, Introducción y notas de C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Iñigo, Editorial Gredos, 2008.

-PLATÓN, *Fedón*:

- PLATO, *Platonis Opera*. Ed. John Burnet, Oxford University Press, 1903.
- PLATÓN, *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*. Traducción, Introducción y notas de C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Iñigo, Editorial Gredos, 2008.

-PLATÓN, *Filebo*:

- PLATO, *Statesman. Philebus. Ion.* Translated by Harold North Fowler, W. R. M. Lamb. Loeb Classical Library 164, Harvard University Press, 1925.
- PLATÓN, *Diálogos VI: Filebo, Timeo, Critias*. Traducciones, introducciones y notas por Mª Ángeles Durán y Francisco Lisi, Editorial Gredos, 1992.

-PLATÓN, *Laques*:

- PLATO, *Laches. Protagoras. Meno. Euthydemus.* Translated by W. R. M. Lamb. Loeb Classical Library 165, Harvard University Press, 1924.
- PLATÓN, *Diálogos I: Apología de Sócrates, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias menor, Hipias mayor, Laques, Protágoras.* Introducción de Emilio Lledó, Traducción y notas de Julio Calogne, Emilio Lledó y Carlos García Gual, Editorial Gredos, 1981.

-PLATÓN, *Lisis*:

- PLATO, *Lysis. Symposium. Phaedrus.* Edited and translated by Christopher Emlyn-Jones, William Preddy. Loeb Classical Library 166, Harvard University Press, 2022.
- PLATÓN, *Diálogos I: Apología de Sócrates, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias menor, Hipias mayor, Laques, Protágoras.* Introducción de Emilio Lledó, Traducción y notas de Julio Calogne, Emilio Lledó y Carlos García Gual, Editorial Gredos, 1981.

-PLATÓN, *República*:

- PLATO, *Republic, Volume I: Books 1-5.* Edited and translated by Christopher Emlyn-Jones, William Preddy. Loeb Classical Library 237, Harvard University Press, 2013.
- PLATO, *Republic, Volume II: Books 6-10.* Edited and translated by Christopher Emlyn-Jones, William Preddy. Loeb Classical Library 276, Harvard University Press, 2013.
- PLATÓN, *Diálogos IV: República*. Introducción, traducción y notas por Conrado Eggers Lan, Editorial Gredos, 1986.

-PLATÓN, *Sofista*:

- PLATO, *Theaetetus. Sophist.* Translated by Harold North Fowler. Loeb Classical Library 123, Harvard University Press, 1921.
- PLATÓN, *Diálogos V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político.* Traducciones, introducciones y notas por Mª Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos y Néstor Luis Cordero, Editorial Gredos, 1988.

-PLATÓN, *Teeteto*:

- PLATO, *Theaetetus. Sophist.* Translated by Harold North Fowler. Loeb Classical Library 123, Harvard University Press, 1921.
- PLATÓN, *Diálogos V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político.* Traducciones, introducciones y notas por Mª Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos y Néstor Luis Cordero, Editorial Gredos, 1988.
- PLATÓN, *Teeteto o sobre la ciencia*. Edición bilingüe con traducción de Manuel Balasch y Antonio Alegre Gorri, Anthropos, 1990.

-PLATÓN, *Timeo*:

- PLATO, *Timaeus. Critias. Cleitophon. Menexenus. Epistles.* Translated by R. G. Bury. Loeb Classical Library 234, Harvard University Press, 1929.
- PLATÓN, *Diálogos VI: Filebo, Timeo, Critias*. Traducciones, introducciones y notas por Mª Ángeles Durán y Francisco Lisi, Editorial Gredos, 1992.

-PLUTARCO, *Adversus Colotem* (*Contra Colotes*):

- PLUTARCH, *Moralia, Volume XIV: That Epicurus Actually Makes a Pleasant Life Impossible. Reply to Colotes in Defence of the Other Philosophers. Is "Live Unknown" a Wise Precept? On Music.* Translated by Benedict Einarson, Phillip H. De Lacy, Loeb Classical Library 428, Harvard University Press, 1967.

-PLUTARCO, *De Cupiditate Divitiarum*:

- PLUTARCH, *Moralia, Volume VII: On Love of Wealth. On Compliancy. On Envy and Hate. On Praising Oneself Inoffensively. On the Delays of the Divine Vengeance. On Fate. On the Sign of Socrates. On Exile. Consolation to His Wife.* Translated by Phillip H. De Lacy, Benedict Einarson, Loeb Classical Library 405, Harvard University Press, 1959.

-PLUTARCO, *De Liberis Educandi:*

- PLUTARCH, *Moralia, Volume I: The Education of Children. How the Young Man Should Study Poetry. On Listening to Lectures. How to Tell a Flatterer from a Friend. How a Man May Become Aware of His Progress in Virtue.* Translated by Frank Cole Babbitt, Loeb Classical Library 197, Harvard University Press, 1927.

-PLUTARCO, *De Tranquilitate Animi*:

- PLUTARCH, *Moralia, Volume VI: Can Virtue Be Taught? On Moral Virtue. On the Control of Anger. On Tranquility of Mind. On Brotherly Love. On Affection for Offspring. Whether Vice Be Sufficient to Cause Unhappiness. Whether the Affections of the Soul are Worse Than Those of the Body. Concerning Talkativeness. On Being a Busybody.* Translated by W. C. Helmbold, Loeb Classical Library 337, Harvard University Press, 1939.

-PLUTARCO, *Moralia*:

- PLUTARCH, *Moralia, Volumes I-XV.* Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1927-1969.

-PLUTARCO, *Vidas Paralelas: Foción*:

- PLUTARCH, *Lives, Volume VIII: Sertorius and Eumenes. Phocion and Cato the Younger.* Translated by Bernadotte Perrin, Loeb Classical Library 100, Harvard University Press, 1919.

-PSEUDO-ARISTIPO, *Carta socrática IX, SSR*, IV.A.222.

-PSEUDO-ARISTIPO, *Carta socrática XI, SSR*, IV.A.223.

-PSEUDO-ARISTIPO, *Carta socrática XIII, SSR*, IV.A.224.

-PSEUDO-ARISTIPO, *Carta socrática XV, SSR*, IV.A.225.

-PSEUDO-ARISTIPO, *Carta socrática XVI, SSR*, IV.A.226.

-PSEUDO-PLUTARCO, *Vita Homeri*:

- PLUTARCHI, *De Homero*. Ed. Jan Fredrik Kindstrand, Leipzig: B. G. Teubner, 1990.

-SÉNECA, *De Traquillitate Animi*:

- L. ANNAEUS SENECA, *Moral Essays: volume 2*. Edition by John W. Basore. London and New York: Heinemann, 1932. (https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a2007.01.0021) Accedido por última vez 27/11/2023.

-SÉNECA, *Epístolas Morales a Lucilio*:

- SENECA. *Epistles, Volume I: Epistles 1-65*. Translated by Richard M. Gummere. Loeb Classical Library 75, Harvard University Press, 1917.
- SÉNECA, *Cartas a Lucilio*. Edición de Francisco Socas, CATEDRA, 2018.

-SEXTO EMPÍRICO, *Adversus Mathematicos* (*Contra los dogmáticos*):

- Sextus Empiricus, *Against Logicians.* Translated by R. G. Bury. Loeb Classical Library 291, Harvard University Press, 1935.
- Sexto Empírico, *Contra los dogmáticos*. Introducción, traducción, notas e índices de Juan Francisco Martos Montiel, Editorial Gredos, 2013.

-SEXTO EMPÍRICO, *Pyrrhoneiai Hypotyposeis* (*Esbozos pirrónicos*):

- SEXTUS EMPIRICUS, *Outlines of Pyrrhonism.* Translated by R. G. Bury. Loeb Classical Library 273, Harvard University Press, 1933.
- SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos pirrónicos*. Introducción, traducción y notas de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego, Editorial Gredos, 2014.

-*SUDA*: Numeración de Adler. (https://www.cs.uky.edu/~raphael/sol/sol-html/finder.shtml) Accedido por última vez 27/11/2023.

-*Teletis Reliquiae*:

- OTTO HENSE, *Teletis Reliquiae*. 2ª ed. Tübingen: Mohr, 1909.

-TEODORETO DE CIRO, *Curación de las enfermedades griegas*:

- THEODORETI, *Graecarum Affectionum Curatio*. Ed. Ioannes Raeder, Leipzig: B. G. Teubner, 1904.

-VALERIO MÁXIMO, *Hechos y dichos memorables, SSR*, IV.A.47 y *SSR*, IV.F.5

-VITRUVIO, *De Architectura*:

- VITRUVIUS, *On Architecture, Volume II: Books 6-10.* Translated by Frank Granger. Loeb Classical Library 280, Harvard University Press, 1934.

Estudios:

ANNAS, JULIA: *The Morality of Happiness*. Oxford University Press, 1993.

ANNAS, JULIA; BARNES, JONATHAN: *The Modes of Skepticism: Ancient Texts and Modern Interpretations*. Cambridge University Press, 1985.

ANTONIADIS, EVANGELOS: *Aristipp und die Kyrenaiker*. Tesis doctoral, Göttingen, Dieterische Univ.-Buckdruckerei, 1916.

BARNOUW, JEFFREY: *Odysseus, Hero of Practical Intelligence. Deliberation and Signs in Homer's Odyssey.* University Press of America, 2004.

BETEGH, GÁBOR: "Archelaus on Cosmogony and the Origin of Social Institutions". *Oxford Studies in Anciente Philosophy* 51, 2016, pp. 1-40.

BETT, RICHARD: *Pyrrho, His Antecedents, and His Legacy.* Oxford University Press, 2003.

BRANCACCI, ALDO: "Teodoro l'Ateo e Bione di Boristene fra Pirrone e Arcesilao". *Elenchos*, 3, 1982, pp. 55-85.

BRANHAM, R. BRACHT; GOULET-CAZÉ, MARIE ODILE (EDS.): *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy.* University of California Press, 1996.

BRENNAN, TAD: *The Stoic Life: Emotions, Duties, and Fate.* Oxford University Press, 2005.

BRUNSCHWIG, JACQUES: "La théorie Cyrénaïque de la connaissance et le problème de ses rapports avec Socrate". En Gilbert Romeyer Dherey y Jean-Baptiste Gourinat (Eds.), *Socrate et les Socratiques*. Vrin, 2001, pp. 457-477.

BRUNSCHWIG, JACQUES: "The beginnings of Hellenistic Epistemology" en ALGRA KEIMPE; BARNES, JONATHAN; MANSFELD, JAAP; SCHOFIELD, MALCOLM (EDS.): *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy,* Cambridge University Press, 1999, pp. 229-259.

BRUNSCHWIG, JACQUES; NUSSBAUM, MARTHA (EDS.): *Passions and Perceptions: Studies in the Hellenistic Philosophy of Mind*. Cambridge University Press, 1993.

BURNET, JOHN: *Greek Philosophy*. London, 1914.

BURNYEAT, MYLES: "Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed". *The Philosophical Review*, nº 90 (1), 1982, pp. 3-40.

BURNYEAT, MYLES; FREDE, MICHAEL: *The Original Sceptics: A Controversy*. Hackett, 1997.

CALVO MARTÍNEZ, TOMÁS: "La noción de *phýsis* en los orígenes de la filosofía griega". *Daímon,* nº 21, 2000, pp. 21-38.

CANTO-SPERBER, MONIQUE; PELLEGRIN, PIERRE (EDS.): L*e style de la pensée: Recueil de textes en hommage à Jacques Brunschwig*. Les Belles Lettres, 2002.

CAUJOLLE-ZALASWSKY, FRANÇOIS: *Qu'est-ce que la méthode sceptique?*. Tesis Doctoral, París, 1982.

CHAMOUX, FRANÇOIS: "Le roi Magas". *RHist*, nº 216, 1956, pp. 18-34.

CHAMOUX, FRANÇOIS: *Cyrène sous la monarchie des Battiades*. Editions de Boccard, 1953.

CLASSEN, CARL JOACHIM: "Aristipp und seine Anhänger in Rom". En ALGRA, KEIMPE A.; VAN DER HORST, PIETER W.; Y RUNIA, DAVID T.: *Polyhistor: Studies in History and Historiography of Ancient Philosophy.* Brill, 1996, pp. 206-219.

CLASSEN, CARL JOACHIM: "Aristippos". *Hermes*, nº 86, 1958, pp. 182-192.

COHEN, DAVID: *Law, Sexuality, and Society: The Enforcement of Morals in Classical Athens*. Cambridge University Press, 1991.

COHEN, DAVID: *Law, Violence, and Community in Classical Athens*. Cambridge University Press, 1995.

CONFORD, FRANCIS MACDONALD: *Plato's Theory of Knowledge*. London, 1935.

COPLESTON, FREDERICK: *A History of Philosophy. Volume I: Greece and Rome. From the Pre-Socratics to Plotinus*. Doubleday, 1993.

DANZIG, GABRIEL: *Apologizing for Socrates: How Plato and Xenophon Created Our Socrates*. Lexington Books, 2010.

DEWITT, NORMAN WENTWORTH: "Epicurus: all sensations are true". *Transactions of the American Philosophical Association 74, 1943, pp. 19-32.*

DEWITT, NORMAN WENTWORTH: *Epicurus and his Philosophy.* Minneapolis, 1954.

DIELS, HERMANN (ED.): *Doxographi Graeci*. Berlin: G. Reimer, 1879.

DILLON, JOHN M.: *Salt and Olives: Morality and Custom in Ancient Greece*. Edinburgh University Press, 2004.

DOMÍNGUEZ MONEDERO, ADOLFO: *La polis y la expansión colonial griega (siglos VIII-VI)*. Editorial Síntesis, 1991

DORANDI, TIZIANO: "Chronology". En ALGRA, KEIMPE; BARNES, JONATHAN; MANSFELD, JAAP; SCHOFIELD, MALCOLM (EDS.): *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge University Press, 1999, pp. 31-54.

DÖRING, KLAUS: "Gab es eine Dialektische Schule?" *Phronesis*, nº 34, 1989, pp. 293-310.

DÖRING, KLAUS: *Der Sokratesschuler Aristipp und die Kyrenaiker.* Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1988.

DÖRING, KLAUS: *Die Megariker: Kommentierte Sammling der Testimonien*. Amsterdam: Grüner, 1972.

DORION, LOUIS-ANDRÉ: "The Rise and Fall of the Socratic Problem". En DONALD R. MORRISON (ED.), *The Cambridge Companion to Socrates*. Cambridge University Press, 2011, pp. 1-23

DOVER, KENNETH J.: *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*. Blackwell, 1974.

EDUARD ZELLER: *Socrates and the Socratic Schools*. Translation O. J. Reichel. Longmans, Green, and Co., 1868.

EISNER, ROBERT: "Socrates as Hero". Philosophy and Literature, nº 6, 1982, pp: 106-118.

ERBSE, HARTMUT: "Aristipp und Sokrates bei Xenophon (Bemerkungen zu Mem. 2,1)". *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, nº 6, 1980, pp. 7-19.

EVANS, ELIZABETH CORNELIA: *Physiognomics in the ancient world*. Transactions of the American Philosophical Society, 1969.

FELDMAN, FRED: *Pleasure and the Good Life: Concerning the Nature, Varieties, and Plausibility of Hedonism*. Oxford University Press, 2004.

FELDMAN, FRED: *What Is This Thing Called Happiness?* Oxford University Press, 2010.

FERNÁNDEZ CUESTA, JOSÉ ALEJANDRO: "Lógica Modal Megárico-Estoica: Posibilidad y necesidad como operadores aléticos". *HUMAN REVIEW. International Humanities Review / Revista Internacional de Humanidades, 10, 2021, pp. 261-270.*

FERNÁNDEZ MANZANO, JUAN ANTONIO; PAJÓN LEYRA, IGNACIO (EDS.): *El pensamiento práctico en el mundo antiguo. Sofística, ética y política entre Atenas y Roma*. Ediciones Antígona, 2019.

FINE, GAIL: "Subjectivity, Ancient and Modern: The Cyrenaics, Sextus, and Descartes." En MILLER, JON; INWOOD, BRAN (EDS.): *Hellenistic and Early Modern Philosophy*. Cambridge University Press, 2003, pp. 192-231.

FLETCHER, RICHARD; HANINK, JOHANA (EDS.): *Creative Lives in Classical Antiquity. Poets, Artists and Biography.* Cambridge University Press, 2016.

GIANNANTONI, GABRIELE: "Il concetto di αἴσθησις nella filosofia cirenaica". En GIANNANTONI, GABRIELE; NARCY, MICHEL (EDS.): *Lezione Socratiche*. Bibliopolis, 1997, pp. 181-203

GIANNANTONI, GABRIELE: "Socrate e i Socratici in Diogene Laerzio". *Elenchos*, nº 7 (2), 1986, pp. 183-216.

GIANNANTONI, GABRIELE: *I Cirenaici: reccolta delle fonti antiche.* G. C. Sansoni, 1958.

GIANNANTONI, GABRIELE: *Socrates et Socraticorum Reliquiae*. Vols. 1-4. Bilbiopolis, 1990.

GIANNANTONI, GABRIELE; GIGANTE, MARCELLO; MARTENS, EKKEHARD; NARCY, MICHEL; IOPPOLO, ANNA MARIA; DÖRING, KLAUS (EDS.): *La tradizione socratica: seminario di studi.* Bibliopolis, 1995.

GIANNANTONI, GABRIELE; NARCY, MICHEL (EDS.): *Lezione Socratiche*. Bibliopolis, 1997.

GIGANTE, MARCELLO: "Quel che Aristippo non aveva detto". *Parola del Passato*, nº 48, 1993, pp. 267-280.

GIGON, OLOF: *Kommentar zum ersten Buch von Xenophons Memorabilien*. Friedrich Reinhardt, 1953.

GILL, MARY-LOUISE; PELLEGRIN, PIERRE (EDS.): *A Companion to Ancient Philosophy*, Blackwell, 2006.

GÖBEL, CHRISTIAN: "Megarisches Denken und seine ethische Relevanz". *Classica et Mediaevalia*, nº 53, 2002, pp. 123-139.

GOLDHILL, SIMON: "The Anecdote: Exploring the Boundaries Between Oral and Literate Performance in the Second Sophistic." En JOHNSON, WILLIAM A.; PARKER, HOLT N. (EDS.): *Ancient Literacies: The Culture of Literacy in Greece and Rome*. Oxford University Press, 2009, pp. 96-113.

GOMPERZ, THEODOR: *Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie*, Vol. 2. Verlag von Veit & Comp, 1912.

GOSLING, JUSTIN CYRIL BERTRAND; TAYLOR, CHRISTOPHER CHARLES WHISTON: *The Greeks on Pleasure*, Oxford University Press, 1982.

GOUIRAND, PIERRE: *Aristippe de Cyrène: le chien royal. Une morale du plaisir et de la liberté*. Maisonneuve & Larose, 2005.

GRAVER, MARGARET: "Managing Mental Pain: Epicurus vs. Aristippus on the Prerehearsal of Future Ills". *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy,* nº 17, 2001, pp 155-177.

GRAY, VIVIENNE: *The Framing of Socrates: The Literary Interpretation of Xenophon's Memorabilia*. Steiner, 1998.

GROARKE, LEO: *Greek Scepticism: Anti-Realist Trends in Ancient Thought*. McGill-Queen's University Press, 1990.

GUTHRIE, WILLIAM KEITH CHAMBERS: *A History of Greek Philosophy*. Vol. III, Cambridge University Press, 2000.

HABICHT, CHRISTIAN: *Athens from Alexander to Anthony*. Traducción de Deborah L. Schneider, Harvard University Press, 1997

HADOT, PIERRE: *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Edition by Arnold Davidson and translation by Michael Chase, Oxford: Blackwell, 1995.

HENSE, OTTO: *Teletis Reliquiae*. 2ª ed. Tübingen: Mohr, 1909.

HOLMES, STEPHEN TAYLOR: "Aristippus in and out of Athens". *The American Political Science Review*, nº 73, 1979, pp. 113-128.

HUBY, PAMELA; NEAL, GORDON (EDS.): *The Criterion of Truth: Essays Written in Honour of George Kerferd, together with a Text and Translation (with Annotations) of Ptolemy's On the Kriterion and Hegemonikon*. Liverpool University Press, 1989.

HUMBERT, JEAN: *Socrate et les petits socratiques*. Presses universitaires de France, 1967.

HUME, DAVID: *A Treatise of Human Nature*. Editado por L. A. Selby-Bigge y P. H. Niddith. 2ª ed. Oxford: Clarendon, 1978.

INWOOD, BRAD (ED.): *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge University Press, 2003.

IOPPOLO, ANNA MARIA: *Aristone di Chio e lo Stoicismo antico.* Bibliopolis, 1980.

IRWIN, TERRENCE HENRY: "Aristippus Against Hapiness". *The Monist*, nº 74 (1), *Morality and Self*, 1991, pp.55-82.

KECHAIGA, ELENI: *Plutarch against Colotes: A Lesson in History of Philosophy*. Oxford university Press, 2011.

KERFERD, GEORGE BRISCOE: "The Interpretation of Gorgias' Treatise *On Nature or on what is not*". *Deukalion* 36, 1981 pp. 319-327.

KERFERD, GEORGE BRISCOE: *The Sophistic Movement*. Cambridge university Press, 1981.

KONSTAN, DAVID: *Friendship in the Classical World*. Cambridge University Press, 1997.

KONSTAN, DAVID: *La amistad en el mundo clásico*. Traducción: Jorge Cano Cuenca y Daniela Martín Hidalgo, Avarigani Editores, 2019.

LAKS, ANDRÉ: "Annicéris et les plaisirs psychiques. Quelques préalables doxographiques". En BRUNSCHWIG, JACQUES Y NUSSBAUM, MARTHA (EDS.): *Passions and Perceptions: Studies in the Hellenistic Philosophy of Mind*. Cambridge University Press, 1993, pp. 18-49.

LAMPE, KURT: "The Life of Aristippus in the *Socratic epistles*: three interpretations". En FLETCHER, RICHARD; HANINK, JOHANA (EDS.): *Creative Lives in Classical Antiquity*. *Poets, Artists and Biography.* Cambridge University Press, 2016, pp. 198-218.

LAMPE, KURT: *The Birth of Hedonism: The Cyrenaic Philosophers and Pleasure as a Way of Life*. Princeton University Press, 2015.

LANNI, ADRIAAN: *Law and Justice in the Courts of Classical Athens*. Cambridge University Press, 2006.

LARONDE, ANDRÉ: *Cyrène et la Lybie Hellénistique: Libyai Historikai.* París: CNRS, 1987.

LAVILLA DE LERA, JONATHAN; AGUIRRE SANTOS, JAVIER (EDS.): *Humor y filosofía en los diálogos de Paltón*. Anthropos, 2021.

LEAR, JONATHAN: *Happiness, Death, and the Remainder of Life*. Harvard University Press, 2002.

LONG, ANTHONY ARTHUR: "Aisthēsis, prolepsis and linguistic theory in Epicurus". *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 18, 1971.

LONG, ANTHONY ARTHUR: "The Socratic Legacy." En ALGRA, KEIMPE; BARNES, JONATHAN; MANSFELD, JAAP Y SCHOFIELD, MALCOM (EDS.): *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge University Press, 1999, pp., 617-641.

LONG, ANTHONY ARTHUR: "Timon of Phlius: Pyrrhonist and Satirist". *PCPhS*, n.s. 24, 1978.

LONG, ANTHONY ARTHUR: *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*. Oxford University Press, 2006.

LONGRIGG, JAMES: *Greek Medicine. From the Heroic to the Hellenistic Age. A Source Book.* Ducksworth, 1998.

MANN, WOLFGANG-RAINER: "The Life of Aristippus." *Archiv für Geschichte der Philosophie*, nº 78, 1996, pp. 97-119.

MANNEBACH, ERICH: *Aristippi et Cyrenaicorum* Fragmenta. Brill, 1961.

MANSFELD, JAAP: *Prolegomena. Questions to be Settled Before the Study of an Author, or a Text*. Brill, 1994.

MÁRSICO, CLAUDIA (ED.): *Filósofos socráticos. Testimonios y fragmentos I. Megáricos y cirenaicos.* Editorial Losada, 2013.

MÁRSICO, CLAUDIA: "¿Cómo tratar con cíclopes? El humor y la polémica de Platón con Antístenes en el *Hipias Mayor*". En LAVILLA DE LERA, JONATHAN; AGUIRRE

SANTOS, JAVIER AGUIRRE SANTOS (EDS.): *Humor y filosofía en los diálogos de Paltón*. Anthropos, 2021, pp. 112-121.

MÁRSICO, CLAUDIA: "¿Por qué un hedonista habría de elegir la muerte? Los cirenaicos y la actitud de Sócrates frente a la acusación judicial". *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*, Vol. 77, Nº 293, 2021, ''. 5-17.

MÁRSICO, CLAUDIA: "Argumentos anticirenaicos en el programa cultural de la *República* de Platón". *Dianoia: anuario de filosofía*, Vol. 64, Nº 83, 2019, pp. 3-26.

MATSON, WALLACE I.: "Hegesias the Death-Persuader; or, the Gloominess of Hedonism". *Philosophy* 73, 1998, pp. 553-558.

MAUERSBERGER, ARNO: "Plato und Aristipp". *Hermes,* 61, 1926, pp. 208-230.

MEJER, JORGEN: "Ancient Philosophy and the Doxographical Tradition". En GILL, MARY-LOUISE; PELLEGRIN, PIERRE (EDS.): *A Companion to Ancient Philosophy*, Blackwell, 2006, pp. 20-33.

MEJER, JORGEN: *Diogenes Laertius and his Hellenistic Background*. Wiesbaden: Franz Steiner, 1978.

MESQUITA , ANTÓNIO PEDRO: "People in a Siege: On the Relationship between Ethics and Epistemology in Cyrenaic Philosophy". *Ancient Philosophy* 40, 2020, Mathesis Publications, pp. 307-328.

MILLET, PAUL: *Lending and Borrowing in Ancient Athens*. Cambridge University Press, 1991.

MITSIS, PHILLIP: *Epicurus' Ethical Theory: The Pleasures of Invulnerability*. Ithaca: Cornell University Press, 1988.

MOLINA ALONSO, PABLO: "El papel del páthos en la filosofía de la escuela de Cirene: afección y conocimiento". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 38 (2), 2021, pp. 231-242.

MONDOLFO, RODOLFO: "I Cirenaici e I 'raffinati' del Teeteto platonico". *Rivista di Filosofia* 44, 1953, pp. 127-135.

MORRISON, DONALD R.: "Xenophon's Socrates as Teacher". En VANDER WAERDT, PAUL (ED.): *The Socratic Movement*. Ithaca: Cornell University Press, 1994, pp. 181-208.

MOURELATOS, ALEXANDER: "Gorgias on the Function of Language". *Philosophical Topics*, 15, 1987, pp. 135-170.

NARCY, MICHEL: "Le choix d'Aristippe". En GIANNANTONI, GABRIELE; GIGANTE, MARCELLO; MARTENS, EKKEHARD; NARCY, MICHEL; IOPPOLO, ANNA MARIA; DÖRING, KLAUS (EDS.): *La tradizione socratica: seminario di studi.* Bibliopolis, 1995, pp. 71-87.

NATORP, PAUL: "Aristipp in Platons Theätet". *Archiv für Geschichte der Philosophie* 3.3, 1890, pp. 347-362.

NATORP, PAUL: "Aristippos" (n.8). En AUGUST PAULY Y GEORGE WISSOWA (EDS.), *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, vol. II 2, cols 902-6. J. B. Metzler. 1895.

NATORP, PAUL: "Aristippos" (n.8). En AUGUST PAULY Y GEORGE WISSOWA (EDS.), *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, vol. II 2, cols 902-6. J. B. Metzler. 1895.

NEHAMAS, ALEXANDER: *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*. University of California Press, 1998.

NIKOLSKY, BORIS: "Epicurus on Pleasure." *Phronesis* nº 46 (4), 2001, pp. 440-465.

NORTH, HELEN F.: *Sophrosyne: Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*. Ithaca: Cornell University Press, 1966.

NUSSBAUM, MARTHA: *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge University Press, 1986.

NUSSBAUM, MARTHA: *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics.* Princeton University Press, 1994.

O´KEEFE, TIM: "The Cyrenaics on Pleasure, Happiness and Future-Concern". *Phronesis*, nº 47 (4), 2002, pp. 395-416.

O´KEEFE, TIM: *Epicureanism*. Routledge, 2009.

ORDEN JIMÉNEZ, RAFAEL V.; BERNABÉ PAJARES, ALBERTO; PAJÓN LEYRA, IGNACIO (EDS.): *La filosofía griega y su legado. Homenaje a Tomás Calvo Martínez*. Guillermo Escolar Editor, 2021.

PADEL, RUTH: *In and Out of the Mind: Greek Images of the Tragic Self*, Princeton, 1992.

PAJÓN LEYRA, IGNACIO (ED.): *Los filósofos cínicos. Antología de Textos.* Tecnos, 2019.

PAJÓN LEYRA, IGNACIO: "El papel de la afección en la filosofía escéptica: El criterio práctico según Sexto Empírico". En JUAN ANTONIO FERNÁNDEZ MANZANO E IGNACIO PAJÓN LEYRA (EDS.), *El pensamiento práctico en el mundo antiguo. Sofística, ética y política entre Atenas y Roma*. Ediciones Antígona, 2019, pp. 137-154.

PAJÓN LEYRA, IGNACIO: "Los inobservables y la no-refutación en Epicuro: un método negativo de validación del conocimiento. En ORDEN JIMÉNEZ, RAFAEL V.; BERNABÉ PAJARES, ALBERTO; PAJÓN LEYRA, IGNACIO (EDS.): *La filosofía griega y su legado. Homenaje a Tomás Calvo Martínez*. Guillermo Escolar Editor, 2021, pp. 375-388.

PAJÓN LEYRA, IGNACIO: *Los supuestos fundamentales del escepticismo griego*. Escolar y Mayo, 2013

PARFIT, DEREK: *Reasons and Persons*. Oxford University Press, 1984.

PAULY, AUGUST Y WISSOWA, GEORGE, *ET. AL* (EDS.): *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft.* J. B. Metzler, 1894-1978.

PHILODEMUS OF GADARA, *On choices and Avoidances*. Edited with Translations and Commentary by Giovanni Indelli and Voula Tsouna-McKirahan. Bibliopolis, 1995.

PRÉAUX, J., "Horace et Aristippe." En (no se nombra al editor), *Mélanges offerts à Léopold Sédar Senghor. Langues, littérature, histoire anciennes*. Dakar: Les nouvelles ed. Africaines, 1977, pp. 395-400.

REID, THOMAS: *Essays on the Intellectual Powers of Man.* Cambridge University Press, 2011.

ROSS, WILLIAM DAVID: *Plato's Theory of Ideas*. Oxford University Press, 1951.

SCHLEIERMACHER, FRIEDICH: *Platons Werke*. II, I. G. Reimer, 1804-1828.

SCHOFIELD, MALCOLM; STRIKER, GISELA (EDS.): *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*. Cambridge University Press, 1986.

SCHWARTZ, EDUARD: *Ethik der Griechen*. K. F. Köhler Verlag, 1951.

SEAFORD, RICHARD; WILKINS, JOHN; WRIGHT, MATTHEW (EDS.): *Selfhood and the Soul: Essays on Ancient Thought and Literature in Honour of Christopher Gill*. Oxford University Press, 2017.

SEDLEY, DAVID: "Epicurean versus Cyrenaic Happiness". En SEAFORD, RICHARD; WILKINS, JOHN; WRIGHT, MATTHEW (EDS.): *Selfhood and the Soul: Essays on Ancient Thought and Literature in Honour of Christopher Gill*. Oxford University Press, 2017, pp. 89-106.

SEDLEY, DAVID: "Epicurus on the common sensibles". En HUBY, PAMELA; NEAL, GORDON (EDS.): *The Criterion of Truth: Essays Written in Honour of George Kerferd, together with a Text and Translation (with Annotations) of Ptolemy's On the Kriterion and Hegemonikon*. Liverpool University Press, 1989, pp. 123-136.

SEDLEY, DAVID: "The Motivation of Greek Skepticism". En BURNYEAT, MYLES (ED.): *The Skeptical Tradition*. University of California Press, 1983, pp. 9-29.

SEESKIN, KENNETH: *Dialogue and Discovery: A Study in Socratic Method*. State University of New York Press, 1987.

SOLANA DUESO, JOSÉ: *Aspasia de Mileto. Testimonios y fragmentos.* Editorial Anthropos, 1994.

SPINELLI, EMIDIO: "P. Köln 205: Il 'Socrate' di Egesia?" *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 91, 1992, pp. 10-14.

THOMPSON, EVAN: *Mind in life: Biology, phenomenology, and the sciences of mind*. Harvard University Press, 2007.

TOVAR, ANTONIO: *Vida de Sócrates*. Alianza Editorial, 1999.

TRAINA, ALFONSO: "In Aristippi praecepta relabor." *Eikasmos* 5, 1994, pp. 243-246.

TRAINA, ALFONSO: "Orazio e Aristippo: le Epistole e l'arte di convivere". *RFIC* 119, 1991, pp. 285-305.

TSOUNA, VOULA: "Is There an Exception to Greek Eudaemonism?" En CANTO-SPERBER, MONIQUE; PELLEGRIN, PIERRE (EDS.): L*e style de la pensée: Recueil de textes en hommage à Jacques Brunschwig*. Les Belles Lettres, 2002, pp. 464-489.

TSOUNA, VOULA: *Les philosophes cyrénaïques et leur théorie de la connaissance*. Tesis Doctoral, París, 1988.

TSOUNA, VOULA: *The Epistemology of the Cyrenaic School*. Cambridge University Press, 1998, digitally printed version 2007.

TSOUNA, VOULA: *The Ethics of Philodemus*. Oxford University Press, 2007.

TSOUNA-MCKIRAHAN, VOULA: "The Socratic Origins of the Cynics and Cyrenaics". En VANDER WAERDT, PAUL (ED.), *The Socratic Movement*. Ithaca: Cornell University Press, 1994, pp. 367-391.

VANDER WAERDT, PAUL (ED.): *The Socratic Movement*. Ithaca: Cornell University Press, 1994.

VLASTOS, GREGORY: *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge University Press, 1991.

VLASTOS, GREGORY: *Socratic Studies*. Cambridge University Press, 1994.

VON ARNIM, HANS: *Leben und Werke de Dio von Prusa. Mit einem Einleintung: Sophistik, Rhetorik, Philosophie in ihrem Kampf und die Jungendbildung*. Weidmann, 1893.

WARREN, JAMES: "Epicurus and the Pleasures of the Future". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 21, 2001, pp. 135-179.

WARREN, JAMES: "Sextus Empiricus and the Tripartition of Time". *Phronesis*, nº 48, 2004, pp. 313-343.

WARREN, JAMES: *Epicurus and Democritean Ethics: An Archeology of Ataraxia*. Cambridge University Press, 2002.

WARREN, JAMES: *Facing Death: Epicurus and His Critics*. Oxford: Clarendon, 2004.

WATSON, JOHN: *Hedonistic Theories from Aristippus to Spencer*. James Maclehose and Sons, 1895.

WHITE, MICHAEL J.: "Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology)". En INWOOD, BRAD (Ed.): *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge University Press, 2003, pp. 124-152.

WINIARCZYK, MAREK: "Theodorus Ὁ ΑΘΕΟΣ". *Philologus*, nº 125, 1981, pp. 64-94.

WOLFF, FRANCIS: "Être disciple de Socrate". En GIANNANTONI, GABRIELE; NARCY, MICHEL (EDS.): *Lezione Socratiche*. Bibliopolis, 1997, pp., 31-79.

ZILIOLI, UGO: *Protagoras and the Challenge of Relativism: Plato´s Subtlest Enemy*. Aldershot: Ashgate, 2007.

ZILIOLI, UGO: *The Cyrenaics*. Acumen, 2012.