

¿POR QUÉ UN HEDONISTA HABRÍA DE ELEGIR LA MUERTE? LOS CIRENAICOS Y LA ACTITUD DE SÓCRATES FRENTE A LA ACUSACIÓN JUDICIAL

CLAUDIA MÁRSICO
Universidad de Buenos Aires
CONICET / ANCSA

RESUMEN: El fenómeno del diálogo socrático describe la adopción por parte de varios integrantes del grupo de la figura de Sócrates, a quien atribuyen sus propias ideas, dando lugar a perfiles alejados de las variantes más conocidas, como las de Platón o Jenofonte. Nos interesa aquí la del Sócrates hedonista que cultivaban Aristipo de Cirene y sus seguidores. En este trabajo examinamos el problema de esta línea para justificar la estrategia adoptada durante el juicio, que el entorno evalúa como una preferencia de la muerte, dado que contraría principios hedonistas. Para ello, analizaremos el material proveniente del Papiro de Colonia 205 que retrata precisamente a un Sócrates hedonista en ocasión de explicar su conducta, y luego estudiaremos qué elementos del pensamiento cirenaico lo hacen compatible con las ideas de Aristipo, lo cual nos permitirá elucidar puntos relevantes de la relación entre placer, felicidad y muerte en la filosofía cirenaica.

PALABRAS CLAVE: Sócrates; Aristipo; Cirenaicos; placer; muerte.

Why a Hedonist should choose death? The Cyrenics and Socrates' attitude towards the indictment

ABSTRACT: The phenomenon of the Socratic dialogue describes how many members of the circle attribute their own ideas to Socrates. This procedure provokes profiles distant from Plato or Xenophon's variants. In this case, we are interested in the Hedonist Socrates built by Aristippus of Cyrene and his followers. We examine the Cyrenaic obstacles to justify Socrates' strategy during the trial that was understood at the moment as a choice for death, which results incompatible with hedonistic principles. With this purpose, we will analyse the information from Papyrus Köln 205 that presents a Hedonist Socrates trying to explain his behaviour, and then we will study the elements in the Cyrenaic thought that make it compatible with Aristippus' ideas. Thus, we will be able to elucidate relevant points of the link between pleasure, happiness and death in the Cyrenaic philosophy.

KEY WORDS: Socrates; Aristippus; Cyrenics; Pleasure; Death.

El círculo socrático dio lugar a una serie de líneas llamativamente diversas, hasta el punto de despertar el asombro y la curiosidad sobre la convivencia de perfiles muy distintos y el desarrollo de filosofías contrastantes. Su adopción del formato de diálogo socrático produjo una multiplicación caleidoscópica de Sócrates que sostenían ideas distintas. Había Sócrates materialistas, idealistas, rigoristas, hedonistas. Esta última variante es la que nos interesa aquí en su asociación con la filosofía cirenaica. Exploraremos una arista desafiante que se vincula con la explicación que pudieron haber dado Aristipo y sus seguidores respecto de la actitud que asumió Sócrates frente a la acusación que llevó a su condena. En efecto, fuentes que en otros puntos están en desacuerdo coinciden en que evitó una defensa convencional y en ese sentido propició el desenlace que lo llevó a la muerte. Este punto es particularmente problemático para los

cirenaicos, dado que cultivaban la idea de que Aristipo era un fiel intérprete de un Sócrates hedonista, que sin embargo parece haber optado por un curso de acción que lo llevó a la muerte, lo cual parece a todas luces contradictorio. ¿Es posible en ciertas circunstancias que la muerte sea la opción de una filosofía orientada al placer? ¿El Sócrates hedonista de los cirenaicos tenía razones para renegar de la defensa y precipitar su condena?

Para examinar estos puntos analizaremos en primer lugar un fragmento papiráceo ligado con esta problemática que puede vincularse con el material cirenaico. Luego señalaremos algunas consideraciones de la filosofía aristipiana que podrían justificar una acción de este tipo sin entrar en colisión con el ideario hedonista. Finalmente, sobre la base de estas exploraciones, estableceremos algunas conclusiones sobre la peculiar relación entre el placer, el dolor y la muerte en el horizonte cirenaico.

1. PLACER Y ELECCIÓN DE LA MUERTE

Para estudiar las filosofías socráticas contamos en general con testimonios muy dañados donde prolifera el anecdotario, junto con algunas referencias a doctrinas sujetas a vaguedad o síntesis extrema¹. Entre ese material, sin embargo, sobresale un papiro con el que nos interesa comenzar esta exploración. Se trata del Papiro de Colonia 205 que editó Michael Gronewald (1985), encontrado en el envoltorio de una momia egipcia del s. III a.C. Hay acuerdo en que por el estilo del texto puede remontarse hasta el s. IV a.C., de modo que las propuestas de identificación del autor nos remiten a los primeros tiempos del círculo socrático o poco después.

El papiro está compuesto por siete fragmentos de los cuales seis son muy pequeños y no proveen información interpretable. Uno de ellos, sin embargo, con el margen especulativo de la reconstrucción de todo material papiráceo, después de algunas líneas ilegibles con menciones a «aquel que dice las cosas menos dignas de confianza» (ἐκεῖνων/ [τῶι τ]ᾶ ἀπιθανῶ/[τατα] λέγοντι εἶ-, col. I, l. 9-11), «discurríamos sobre esa teoría» (εἰς ταύτην/[τὴν] θεωρία[ν] ἀπε/[κλίν]αμεν, col. I, l. 14-16), «al hombre sensato» (τῶι φρονίμῳι, coll. I, l. 17) y dos menciones al término «vida» (βίῳι, coll. I, l. 24; ὁ βίος, coll. I, l. 26), deja leer lo siguiente:

Sócrates —[el hombre inteligente], cuando está a punto de morir, no se sentirá abrumado por abandonar su vida placentera y buena. ¿O no recuerdas (col. II) que por eso discurríamos sobre esta teoría?

Amigo —Por supuesto, me acuerdo y lo sé exactamente.

Sócrates —¿Hasta ahora no podemos encontrar, según ningún argumento, que la vida del hombre inteligente sea en algún sentido más placentera (...) que penosa?

¹ Sobre la cuestión de las fuentes de la filosofía cirenaica, véase GIANNANTONI (1958, 1990 [en adelante SSR], IV.135-40), MANNEBACH (1961) y MÁRSICO (2013, pp. 47-53 y 2020a).

Amigo —Por cierto que no, por Zeus.

Sócrates —Y tampoco se apenaría de dejar aquellas cosas que son menos placenteras el hombre inteligente si es que va a morir.

Amigo —Me parece que no, te digo.

Sócrates —Pero, por supuesto, tampoco por temor a que sigue algo desagradable en el Hades evitará morir, pues creo que acabamos de demostrar en lo anterior que a nadie en el Hades le puede pasar algo desagradable.

Amigo —Por supuesto, y me parece que eso lo has demostrado de modo suficiente.

(col. III) (...)

Sócrates: ¿[Quieres escuchar] por qué causa no me defendí ante los atenienses contra la pena de muerte?

Amigo: Por Zeus, yo no. A ti y a mí, Sócrates, y a los que consideran que el placer es el mejor fin de la vida y la pena el peor les parecerá que te defendiste bien de todo esto por no defenderte de la pena de muerte. Otros, por supuesto, que suponen que el fin es lo noble y la vida noble y lo peor lo feo y la vida fea no querrán estar de acuerdo con nosotros en que, por ejemplo, en el placer y el dolor en nada menos...

Col. I /30/—ἀποθνήσκειν/ μέλλων οὐκ ἐνοχλήσεται τὸν ἠδύν τε καὶ σπου/[δ]αῖον βίον καταλείπων. ἢ οὐ μνη/μονεύεις τούτ/[ο]ν /Col. II/ [γε ἔ]νεκ[εν] ἡμᾶς/ [εἰς τ]αύτ[η]ν τὴν/ [θεωρ]ίαν ἀποκλί//40/[ναν]τασ²,

—ἀμέλει/[μν]ημονεύω τε/κ[αὶ ο]ἶδα ἀκριβῶς. /

—Ουκοῦν ἄχρι γε τοῦ /νοῦν κατ' οὐθένα / τῶν λόγων δυ/νάμεθ' εὐρεῖν ὡς/ ὁ τοῦ νοῦν ἔχοντος /βί[ο]ς ἡδίων ἐστὶ /[..... ..] ἢ ἐπλυ//50/πότερος;

—οὐ γὰρ δὴ, /μ[ὰ τὸν Δ]ία.

—οὐ τὰ/ ιατ [ρ.....]. α [ῆ]τ/τον ἡδ[έα...]. [κα]/ταλείπειν λυπ[οί] /τ' ἂν ὁ νοῦν ἔχω[ν,] / εἰ μέλλοι ἀποθ[νήσ]κειν.

—Ο..[.....]εται, ἐ/γὼ σοὶ .[...].

—Ἀλλὰ/μὴν οὐ[δὲ ἐ]κείνου//60/γε ἔνεκεν τοῦ μῆ/τι ἐν Ἄιδου δυσχε/ρὲς ἐπι[τα]ι, ἀποκνή/σει ἀποθνήσκειν./Οἷομαι γὰρ ἡμῖν/ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν/ δεδειχθαι, ὅτι οὐδε/νὶ οἷον τ[έ] ἐστι τῶν/ἐν Ἄιδου οὐδὲν δυσ/χερὲς [συμ]βαίνειν.

/70/—Ἀμέ[λει κ]αὶ τοῦτό /μοι δοκεῖ ἰκανῶς/ὕπὸ σοῦ δεδειχθαι.

Coll. III/(...)/73/[.]τ. [...ἔ]πιτοθεῖς/τιν[...].της ἀπο/λογ[ία]. ἀ/κοῦσαι, ἦν/ ἀπ[....] αβες, δι' ἣν [αἰτία]ν οὐκ ἀ/πελ[ογ]ησάμην//80/Ἀθη[ν]αίους περὶ τῆς/τοῦ θανάτου δίκης;

—Μὰ τὸν Δία, οὐκ ἐ/τι ἔγωγε, ἀλλὰ/ταῦτα μὲν ἄπαν/τα, ὃ Σώκρατες, ἐ/μοί τε καὶ σοὶ καί/τοῖς νομίζοσιν ἠ/δομήμ μὲν εἶναι/[τέ]λος ἄριστον βίου//90/ λύπην δὲ κάκις/[το]ν δόξειας ἂν/ κ[α]λῶς ἀπολελο/γῆσθαι, διότι οὐ/κ ἀπελογῆσω πε/ρ[ι τ]ῆς τοῦ θαν[ά] /[του] δίκης. [..]ν/ ἄλλοι γε τέλος τιθέμενοι τὸ καλόν/ τε καὶ τὸν καλὸμ//100/ βίον ἄριστο[ν εἶ] ναι/ καὶ τὸ αἰσχρὸν [κ]αί/ τὸν αἰσχρόμ β[ιο]ν/ κάκιστον οὐ β[ιο]ν/λήσονται ἡμῖν/ συ[νο] μολογεῖν, ὡς/ ἄρ[α], ἐπειδὴ ἐν ἠδο/νη[ι] καὶ λύπῃ οὐ/θέ[ε]ν/ ἐλαττου [...]

La primera parte es dudosa y las atribuciones de los parlamentos resultan muy poco claras especialmente en la segunda intervención de Sócrates, por lo

² Consignamos el texto griego de la edición de GRONEWALD (1985) incluyendo variantes ortográficas.

que varían de una reconstrucción a otra³. Sin embargo, en todos los casos el punto de partida es el corolario de que el hombre sensato logra no ser afectado por la muerte. Sobre esa base, se agrega que su vida no concentra cantidades especiales de placer y dolor, y que en este último caso tendría todavía menos razones para lamentar la muerte. Finalmente, dado que, como al parecer se ha probado, no hay razón para temer al Hades, tampoco hay razones para ver en la muerte algo negativo. Este desarrollo se conecta, entonces, con la coyuntura puntual de la condena a muerte de Sócrates. En efecto, el contexto hace de este diálogo un texto hermano del *Critón* y el *Fedón* que retoma la tradición según la cual Sócrates eligió una estrategia que equivalía a no defenderse⁴.

En rigor, no sabemos qué función cumplía el pasaje en el conjunto. Concentrándonos en este punto, asistimos a la caracterización de un sujeto específico, el hombre sensato o inteligente, φρόνιμος o que tiene νοῦς, que probablemente encarna un arquetipo de Sócrates y el interlocutor grafica el problema que los ocupa dando por sentado que Sócrates y él adhieren a principios hedonistas. Para ello afirma que es preciso justificar ante los otros esta aparente contradicción, ya que todos parecen entender que la adopción del placer como fin de la vida es incompatible con una elección que entraña la muerte. Algo así puede cuadrar, no obstante, sin problemas en una filosofía que asocia el fin con las acciones nobles, ante las cuales debe subordinarse incluso el valor de la vida. En efecto, un hedonista tiene un problema adicional frente a otras posiciones para justificar la actitud socrática, ya que debe explicar por qué, si Sócrates adoptaba como bien sumo el placer, habría elegido un destino de muerte que para la mayoría constituye irremisiblemente un desenlace doloroso sin caer en una contradicción flagrante.

¿Pero a quién representa el hedonista que dialoga con Sócrates? Dado el estado del texto, podría tratarse de un personaje marginal o de un perfil funcional para la crítica de alguna otra línea, no necesariamente central para el diálogo. Muchas veces incluso Sócrates se acerca teóricamente a algunos personajes para luego refutarlos. Sin embargo, llama la atención que en este caso es el interlocutor el que identifica directamente la posición de Sócrates como hedonista y espera una explicación para los que no comparten estas ideas. No podemos descartar alguna estructura literaria compleja, pero a primera vista parece que estamos ante una fuente que toma a Sócrates como portavoz de su posición. Las primeras propuestas han señalado hacia Aristipo, como en los casos de Barnes (1987) y Gronewald (1985).

El primero, en su breve comentario al texto, sugiere que seguramente el

³ GIANNANTONI (1990) reitera la edición de Gronewald. SPINELLI (1992) supone en la primera laguna una respuesta negativa a la primera parte, y luego la pregunta por su contraria, la asociación con la vida penosa, que recibiría también una respuesta negativa. LAMPE (2015) aventura que los caracteres faltantes no implican un cambio de enunciador y construye la disyunción que adoptamos aquí por razones de economía y simplicidad, ya que las otras variantes no cambian sustancialmente el sentido.

⁴ Sobre la multiplicidad de testimonios a este respecto, véase REDFIELD (2018, pp. 132-133).

pasaje se enmarcaba en un diálogo polémico contra las explicaciones más severas de Antístenes y Platón, a las que habría que sumar al menos la de Jenofonte y Lisias⁵. Hay que considerar, además, que los cirenaicos y su Sócrates hedonista quedan peligrosamente comprometidos si no ofrecen algún tipo de explicación consistente. Más recientemente Spinelli (1992), a quien sigue Lampe (2015), encontraron elementos que señalan hacia Hegesias⁶. Esta última identificación es tentadora. Hegesias encarna una variante cirenaica llamativa porque mixtura hedonismo y pesimismo hasta el punto de sostener que dada la condición humana y sus muchos pesares, la posibilidad de experimentar placeres es insignificante y el azar depara mayormente desventuras, por lo cual la felicidad es imposible⁷.

Curiosamente, en este enfoque es posible reconocer una vocación eudemonista, dado que a pesar de considerarla algo imposible pone en el horizonte de las acciones la consecución de la felicidad. Se trata, por cierto, de un eudemonismo peculiar, ya que se postula como un fin inalcanzable y ello desemboca en un elogio de la muerte, reconocida por el sabio como lo más provechoso⁸. Con este entramado el *Apokarterôn* habría causado olas de suicidios hasta provocar que Ptolomeo prohibiera las lecciones de Hegesias⁹, en un giro que revive el relato del suicidio de Cleombroto. Este personaje que Platón menciona en *Fedón*, 59c aparece en compañía de Aristipo, y se habría quitado la vida precisamente tras leer el *Fedón* de Platón¹⁰. No podemos detenernos aquí en los posibles sentidos de este relato, pero digamos que ese trasfondo debería recordar que esta deriva pesimista no está ausente de las reflexiones tempranas del entorno socrático, no es incompatible con teorías sobre la εὐδαιμονία, y circunda la variante cirenaica a pesar de todo su hedonismo.

Sin embargo, aunque la tematización de la elección voluntaria de la muerte invita a establecer la conexión con Hegesias en tanto se ocupó explícitamente de esta cuestión, no hay que perder de vista que este tópico está instalado independientemente de esta tematización en la mismísima vida de Sócrates. Resulta hasta esperable que después de la condena, en un clima adverso que llevó a la mayoría del grupo a abandonar Atenas en busca de espacios más llevaderos, integrantes del círculo como Aristipo hayan dedicado esfuerzos a explicar cómo se condecía su doctrina hedonista con una elección en apariencia tan incompatible como la que había adoptado el maestro. Por tanto, no hay razones para descartar su autoría o la de algún cirenaico de la primera generación. El catálogo de obras de Aristipo no contiene un título explícito que refiera a este tema, pero podría ser alojado en muchos de ellos, desde el

⁵ Sobre la Apología de Lisias, véase ROSSETTI (1975) y MÁRSICO (2020b).

⁶ Véase además la mención de GRONEWALD (1985), donde señala también a Esquines como posible autor.

⁷ DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos famosos* (en adelante D. L.), II.93-4; SSR, IV.F.1.

⁸ EPIFANIO, *Contra todas las herejías*, III.2.9 (III.25); SSR, IV.F.2.

⁹ CICERÓN, *Tusculanas*, I.34.83-4 SSR, IV.F.3-4 y Valerio Máximo, VIII.9.3, SSR, IV.F.5.

¹⁰ CALÍMACO, *Epigramas*, 23 Pfeiffer. Véase también WILLIAMS (1995).

Protréptico a otras varias que llevan sólo nombres por título. Debemos examinar ahora si las ideas cirenaicas que podemos asociar con Aristipo podrían cuajar en el contexto de nuestro papiro.

2. PLACER, FELICIDAD Y FUTURO

Revisemos, entonces, cuáles son los núcleos prioritarios de la ética cirenaica y qué posibilidad hay de que puedan justificar la actitud socrática. La posición aristipiana parte de dos afecciones (*πάθη*), placer y dolor, de origen somático que son criterio último de toda acción como se desprende, por ejemplo, de DL, II.86. Esto implica que cualquier dato, incluso de constatación descriptiva del tipo «esto parece ser una silla» o «esto parece ser una pared blanca» debería estar atravesado por elementos que lo identifiquen como placentero o doloroso so pena de no ser percibido. Esto en sí mismo no es problemático para el marco cirenaico, dado que la complejidad de rasgos asociados a una percepción incluso anodina hace posible reconocer tras cualquiera de ellos alguna asociación adicional que la torne placentera o dolorosa: «esto parece ser una silla y experimento la sensación de comodidad» y por tanto me causa placer, o «esto parece ser una pared blanca, y experimento disgusto ante ese color en la decoración» y por tanto me produce lo contrario.

Sin embargo, se asocia a las ideas cirenaicas también la idea de que no hay grados de placer¹¹, de modo tal que casos como el de la silla o la pared deberían parangonarse con placeres somáticos como comidas, bebidas, sexo, espectáculos y todo aquello que conmueve por su alta cuota de placer somático. Esta tensión se profundiza en la idea de que «algunos por perversión pueden no elegir el placer» registrado en Diógenes Laercio, II.89 (SSR, IV.A.172). Si es así, el criterio somático y la autoevidencia de los *πάθη* resulta de golpe puesto en segundo plano, especialmente porque esta conducta está generalizada entre los seres humanos que resultarían mayoritariamente «perversos». Es no sólo posible sino habitual elegir cosas no placenteras, pero en el caso de la justificación de la actitud socrática Aristipo necesitaría una variante no perversa para explicar la elección de la muerte dentro de los cánones hedonistas.

Podemos encontrar una deriva de ese tipo en un ejemplo que muestra que distintos seres humanos, o uno mismo en momentos distintos, pueden asimilar como placenteras cosas que a primera vista no lo son. Ateneo ofrece el ejemplo del asiento que puede sernos útil. Allí relata la anécdota en que Dionisio destinó a Aristipo a un lugar deshonoroso en una reunión para desafiarlo luego preguntándole qué le había parecido, seguramente para poner a prueba su capacidad de obtener placer del entorno. La respuesta de Aristipo sostiene que ese asiento era similar al del día previo, «pues indigno es hoy separado de mí,

¹¹ Según testimonia D. L., II.87 «un placer no se diferencia de otro placer, ni es algo más agradable».

mientras ayer era el más honroso de entre nosotros, y éste se ha vuelto honrado por mi presencia»¹². En suma, el asiento en sí mismo es secundario porque es la presencia de Aristipo y el modo en que él la interpreta la que le provee su valor y por tanto es secundario su carácter de origen de una afección placentera.

Esto está habilitado por el carácter de *μονοχρονία*, la puntualidad o unitemporalidad del placer, de modo que cada afección se verifica como placentera o dolorosa en un contexto que suspende toda comparación de placeres, en tanto la percepción ha de enfocarse en cada caso en situaciones puntuales de las que se trata de sacar el mejor provecho posible¹³. Así, la *μονοχρονία* permite aislar los distintos *πάθη* y anclarlos a las circunstancias presentes y concretas asociadas con cada experiencia. Por este medio, dado que se ponen entre paréntesis los procesos vinculados con la comparación, resulta entendible que un placer no se diferencie de otro placer, ni sea algo más agradable (DL, II.87; SSR, IV.A.172).

Volviendo al ejemplo del asiento en la corte de Dionisio, la ubicación buena y buscada no es más placentera que el lugar alejado porque Aristipo los experimenta en cada caso, y en cada caso cada uno le depara un *πάθος* placentero. En este contexto, el placer pasado no habilita una comparación porque el exterior está bajo reducción y no hay nada que se pueda afirmar sobre él, de modo que sólo quedan las sensaciones placenteras que no se ven afectadas entre ellas por comparación salvo en caracteres pervertidos que elijan el dolor. Si Aristipo buscara establecer comparaciones sobre su lugar como comensal en la mesa de Dionisio para constatar su desventaja respecto del día previo, estaría eligiendo el displacer, mientras que, si se atiene a la experiencia puntual, las atenciones de la corte le resultarán en sí mismas placenteras y buenas independientemente del lugar.

Por tanto, en el problema que nos ocupa, la *μονοχρονία* abre la posibilidad de que Sócrates haya considerado su situación presente independientemente de las evaluaciones habituales, lo cual condice con la actitud relajada que estamos acostumbrados a ver en los relatos de Platón, que lo retrata charlando amablemente con Eutifrón en el momento de ir a tomar conocimiento de la acusación, con aplomo en la defensa, y continuando sus exploraciones y consolando a sus allegados en la prisión hasta la mismísima toma del veneno.

¹² ATENEO, XII.544c-d; SSR, IV.A.36.

¹³ Se apunta con ello a la unidad de experiencia referida a una sensación placentera que puede durar cierto tiempo, a la manera del presente extensivo o *κατὰ πλάτος* del estoicismo. Sobre las nociones de presente estoico, véase ESTOBEO, *Ecl.*, I.8.42.37, así como CAUJOLLE-ZASLAVSKY (1985) y MÁRSICO (2015), p. 138. Ateneo incluye en el libro XII de los *Deipnosofistas* una reseña sobre Aristipo a propósito de una serie de personajes tomados por la vida lujuriosa, donde lo considera iniciador de la tesis de la «afección agradable», probablemente como síntesis de la teoría de los *πάθη*. Sin las disquisiciones de Aristocles, menciona la categoría de *τέλος* sin cuestiones de autoría y provee información sobre la puntualidad del placer, que lo hace *μονόχρονος*, para condenar la actitud de los manirrotos y lujuriosos, que pierden la dimensión de pasado y futuro. Eliano confirma el aspecto temporal con la idea de que «sólo el presente es nuestro» (ELIANO, *Historia variada*, XIV.6; SSR, IV.A.174).

Sin embargo, la *μονοχρονία* plantea otro problema, ya que la muerte de que aquí se trata no es un *πάθος* actual sino un desenlace potencial durante un largo proceso y por tanto requiere consideraciones respecto del futuro. Esto nos lleva a la cuestión del mecanismo de procesamiento de las afecciones. Por vía de Cicerón conocemos la caracterización cirenaica del dispositivo de recepción de los *páthe*, que llama tacto interno y parece ser el encargado de reconocer la raigambre de la afección y asignarle una clase¹⁴. Según los testimonios, entraña una doble identificación, por un lado, de un tipo de sensación específica, como ser cortado, ser golpeado, acalorarse, enfriarse, etc., y por otro del tipo de afección, placentera o dolorosa. Por tanto, el tacto interno cataloga sensaciones y está al servicio de un procesamiento de respuesta que dispone al ser humano a la consecución de nuevos placeres. En este punto esta dimensión receptiva resulta acompañada de una dimensión activa que incluye un cálculo sobre el futuro, a la manera de la *μετρικὴ τέχνη* que Platón menciona en *Protágoras*, 356d o la versión epicúrea posterior que seguramente se nutre de estas discusiones previas¹⁵.

En efecto, las anécdotas de Aristipo lo retratan a menudo exponiendo su conducta como el resultado de un cálculo, como cuando dice que soporta los escupitajos de Dionisio como los pescadores el mojarse para hacerse con un pescado¹⁶. Más todavía, en el compendio de Diógenes se afirma, tras decir que sufrir dolor es lo peor y sentir placer lo más apropiado, que «por ello [los cirenaicos] se preocupaban mucho de la administración de esto último (*ὄθεν καὶ πλείονα οἰκονομίαν περὶ θάτερον ἐποιοῦντο*)»¹⁷. Esto implica que el futuro cumple una función en el planteo general y los cirenaicos están lejos de desentenderse de la cuestión, aunque advierten la necesidad de mantenerlo en un plano derivado.

Esto nos lleva a uno de los puntos más discutidos en la historiografía sobre los cirenaicos: su posición respecto de la felicidad. En los testimonios conviven referencias a la felicidad con indicaciones del carácter no eudemonista de esta línea que se replican en las interpretaciones. Quienes identifican este último rasgo como posición principal suelen tomar como dato primario la concepción puntual del placer que resultaría incompatible con la duración connatural a la felicidad, e incluso con la posibilidad misma de postular una identidad personal que soporte este rasgo¹⁸, mientras en la posición contraria se enfatiza la ausencia de una efectiva contradicción¹⁹. Para nuestro problema este punto resulta relevante, dado que puede estar en la base de la decisión de Sócrates de relegar la defensa y preferir la muerte.

¹⁴ CICERÓN, *Contra los académicos*, II.7.20, II.24.76, II.46.142 (SSR, IV.A.209).

¹⁵ Sobre este punto, véase DAVIES (2017).

¹⁶ D. L., II.67 y una versión similar en ATENEO, XII.544c-d (SSR, IV.A.36).

¹⁷ D. L., II.90. LAKS (1993, p. 33-4) y LAMPE (2015, p. 83) enfatizan la importancia de este aspecto.

¹⁸ Por ejemplo, WARREN (2001) y O'KEEFE (2002), y en la última posición, IRWIN (1991).

¹⁹ TSOUNA (2002), SEDLEY (2013), LAMPE (2015), 92 ss.

El testimonio de Diógenes sobre la administración del placer agrega mediante una conexión causal que «si bien el placer es elegible por sí, los elementos molestos que dan lugar a algunos placeres muchas veces son contrarios al placer», es decir que alcanzar ciertos placeres requiere acciones displacenteras, como ya hemos visto, y de esto se traza una inferencia que ha dividido a los intérpretes pues incluye una variante textual: ὡς δυσκολώτατον αὐτοῖς φαίνεσθαι τὸν ἀθροισμὸν τῶν ἡδονῶν εὐδαιμονίαν μὴ (?) ποιοῦντα. La negación μὴ no consta en todos los manuscritos, por lo cual la lectura más llana en el contexto parece ser «porque lo más complicado les parece el conjunto de los placeres que produce felicidad», en el sentido de que lo más difícil, dada la mixtura entre placeres y dolores, y que éstos últimos muchas veces son condición de posibilidad de los placeres, es lograr una situación de promedio general donde los placeres predominen de modo tal que pueda llamarse a alguien feliz²⁰.

Sin embargo, la lectura con negación no es imposible de sostener. En ese caso habría que leer «porque lo más complicado les parece el conjunto de los placeres que no produce la felicidad»²¹, que a pesar del cambio de texto, simplemente mira el mismo fenómeno desde otra perspectiva: lo más problemático para un hombre comprometido con la vida cirenaica es lograr un conjunto de placeres efectivos, dado que usualmente no pueden constituir un estado de felicidad porque están diluidos en los dolores que hubo que atravesar para lograrlos. El gobernante al que se refiere el Aristipo de Jenofonte en *Memorabilia*, II.1-17 (SSR, IV.A.163), que hace denodados esfuerzos para sostener el mando, no logrará seguramente en un recuento «económico» de placeres acumulados un resultado de εὐδαιμονία. Por el contrario, se trata de ejercer un cálculo que arroje un resultado positivo en placeres e incline la balanza hacia la felicidad, pues es δυσκολώτατον pretender que con una mayoría de dolores alguien sea considerado feliz y eso es algo δυσκολώτατον²².

¿Esto se aplica al caso de Sócrates? En rigor sí, ya que desde la perspectiva cirenaica parece haber estado en una encrucijada donde esforzarse por diseñar una defensa exitosa o entregarse al exilio resultaban alternativas que habrían acumulado displacer y alterado totalmente la balanza de la felicidad que opera como horizonte del mandato de elección de placer puntual. La versión de Jenofonte, que lo retrata argumentando que ya está muy viejo para

²⁰ Por esta lectura se inclinan ANNAS (1993, p. 231), WARREN (2001, p. 166), DÖRING (1988, p. 41-2). En nuestra traducción al pasaje de 2014 hemos optado por esta lectura en aras de la simplicidad.

²¹ Las interpretaciones de LAKS (1993, p. 34), GOULET-CAZÉ et al. (1999, p. 298) adoptan la negación. LAMPE (2015, p. 84) interpreta en enunciado como una advertencia contra quienes quieran acumular muchos placeres porque el esfuerzo podría ser contraproducente. A nuestro juicio la idea es más general y se aplica a cualquier relación que deje a los placeres en inferioridad frente a los dolores.

²² La interpretación de MANNEBACH (1961, p. 93-94) y TSOUNA (2002, p. 488) que prefieren leer una proposición con participio del tipo «les parece muy difícil que el conjunto de placeres no produzca felicidad» no resulta contradictoria con las opciones anteriores, pero repite la información ya vertida en II.87 y no se conecta directamente con el contexto previo.

complicarse lo que le queda de vida intentando prolongar una situación que va irremisiblemente a peor, soporta esta idea. En ese contexto, el Sócrates cirenaico estaría justificado para elegir el placer puntual y decir en el tribunal lo que se le ocurra, apuntar al engrandecimiento de su legado, y confiar en el procedimiento de muerte poco doloroso que le proveerá la cicuta. En ciertas circunstancias la muerte puede ser preferible en términos incluso hedonistas. Los compendios transmiten como doctrina cirenaica qué placeres y dolores se dan mezclados y no hay sabiduría ni disposición que pueda perfeccionarse de modo tal que asegure sólo placeres²³, en línea con la información del papiro sobre la situación del hombre sensato que a pesar de toda su inteligencia deberá vivir con una mezcla de placeres y dolores. En este contexto, la sabiduría se prueba en la habilidad para elegir el modo de que éstos sean más que los dolores y, si es así, en algunos casos la muerte es la vía más adecuada.

Queda un punto final a considerar, ya que conservamos un testimonio biográfico que narra un enfrentamiento de Aristipo con la muerte. Sucede en ocasión del episodio de la tormenta, del que contamos con dos versiones, una de Diógenes Laercio (II.71, SSR, IV.A.49) y otra de Eliano (*Historias variadas*, IX.20, SSR, IV.A.49). En ambos casos, estando a bordo Aristipo de un barco, sobreviene una tormenta y él se aterra ante la posibilidad de morir. Pasado el peligro, sus compañeros de viaje le enrostran que un filósofo se asusta más que los del montón o como ellos. La respuesta testimoniada por Diógenes es que «no es por un alma del mismo tipo que cada uno se inquieta», y Eliano transmite: «ustedes se preocupan y arriesgan por una vida infeliz, yo por una feliz».

¿Cómo se explica cirenaicamente esta conducta y cómo se vincula con Sócrates? Aristipo se aterroriza, lo cual parece indicar que la posibilidad de la muerte es dolorosa y por tanto contraria a los principios hedonistas. En circunstancias normales, esto es así, y si consideramos el trabajo de cuidado del alma y perfeccionamiento de dispositivos hedonistas al que Aristipo se ha dedicado, resulta algo a evitar. Hasta aquí, lo mismo sucede en el caso de Sócrates. Sin embargo, la versión de Eliano hace entrar en el análisis el elemento de la felicidad, de modo que Aristipo sufre porque puede perder la vida y con ello un horizonte de felicidad futura. Aquí adviene una diferencia atendible, ya que en el caso de Sócrates, lo que se verifica es precisamente lo contrario, de modo que lo que arriesga es una vida que tiene por delante mayoritariamente displacer.

Por otra parte, y a propósito del futuro, Cicerón testimonia que lo que causa dolor son los males inesperados, sugiriendo que la previsión puede actuar como un atenuante²⁴. No todo mal produce dolor, porque se deja en manos del sujeto la evaluación del πάθος, pero además algo que resulta negativo para ese

²³ Cabe notar que la determinación de argumentos referidos al mejor modo de alcanzar la felicidad a través del placer con fundamento en una gnoseología explícita constituye un bagaje teórico que no puede ser reducido a un modo de vida comprendido como ejercicio espiritual desvinculado de una teoría. Hacia esa línea se desvía LAMPE como coronación de las tesis sobre la ausencia de doctrinas aristipianas (2015, p. 93).

²⁴ CICERÓN, *Tusculanas*, III.13.28-15.31 y III.31.75-6 (SSR, IV.A.208).

sujeto se torna efectivamente doloroso si es inesperado, dado que neutraliza, debemos entender, las posibilidades de extraer lo bueno de cualquier situación presente. En términos del anecdotario aristipiano, si Aristipo sabe que Dionisio se divierte acosándolo para poner a prueba su hedonismo, puede reaccionar con calma, como muestran las fuentes, y minimizar el daño, pero cuando es inesperado, como en el caso de la tormenta en el mar, donde se enfrenta de pronto al riesgo de morir, sufre inquietud y por tanto angustia y dolor²⁵.

El caso de Sócrates, podríamos decir, está más cerca de Aristipo soportando el escupitajo de Dionisio sabiendo que luego obtendrá beneficios, que de Aristipo en la tormenta. Ha tenido tiempo de reflexionar y la adversidad no lo toma por sorpresa. Al fin y al cabo, las acusaciones eran antiguas. Ha podido elegir deliberadamente con las cartas que le han tocado, que son malas, pero pueden volverse peores si persevera en una carrera ciega de preservación de la vida a cualquier costo convirtiéndola en una colección de dolores.

3. COROLARIOS

En suma, haciendo uso de sus instrumentos teóricos Aristipo estaba en condiciones de explicar en términos hedonistas la conducta de Sócrates y su negativa a defenderse. En rigor, la identificación confiable del papiro de Colonia no puede hacerse con los elementos con que contamos. El pasaje podría ser parte de un diálogo socrático en que el autor retrata a un hedonista sin identificarse con su posición, o una discusión que entrañaba una redefinición del placer en términos no hedonistas, o cualquier otro marco en que Sócrates hacía lo que hace en las obras de otros autores conocidos: justificar su elección y explicar su visión sobre la vida trasmundana replicando variantes del *Fedón* de Platón, o enmarcarse efectivamente en una producción cirenaica. En este caso, podemos sugerir que el pasaje es ampliamente compatible no solamente con la vertiente de Hegesias, sino también con la cirenaica en general, incluyendo a Aristipo.

Más todavía, si Aristipo sostenía la idea de que el mal se potencia cuando es imprevisto y es conveniente disponer mecanismos para aminorar el impacto²⁶, Hegesias parece haber sido incrédulo respecto de esta posibilidad e inferido más bien que el azar impide la realización de todo plan. Las circunstancias de Sócrates parecen encuadrarse mejor en el primer caso que en el segundo. Prefiere la muerte porque debe disminuir el daño de la condena que lo coloca frente a alternativas inaceptables, y de ningún modo porque sea elegible en todos los casos, si bien es parte de la práctica hedonista, casi como prueba final, recibirla sin abrumarse y no opacar así sus últimos momentos.

Como en el papiro, Aristipo podría suscribir que el hombre inteligente no sufrirá al abandonar la vida, ya haya sido hasta el momento placentera o

²⁵ Esta anécdota es relatada en D. L., II.71 (A.49).

²⁶ CICERÓN, *Tusculanas*, III.13.28-15.31 (SSR, IV.A.208).

dolorosa, si es consecuente con los principios cirenaicos y calcula la prospectiva futura respecto de placer y dolor. Si encuentra que le espera más de esto último, por criterio de hedonismo la muerte puede ser la mejor opción y el Sócrates hedonista tendrá buenas razones para hacer lo que hizo. Si es así, los cirenaicos que se vieron compelidos a ofrecer una explicación de la conducta de Sócrates tenían elementos para explicar la negativa socrática a defenderse y su elección de entregarse a una condena a muerte segura sin arriesgarse a caer en una flagrante contradicción con sus ideas.

BIBLIOGRAFÍA

- Annas, J. (1993). *The Morality of Happiness*. Oxford: OUP.
- Barnes, J. (1987). «Editor's Notes», en: *Phronesis*, 32(3), 360-366.
- Caujolle-Zaslavsky, F. (1985). «La scholie de Stéphanos. Quelques remarques sur la théorie des temps du verbe attribuée aux Stoïciens», en: *Histoire Epistémologie Langage*, 7(1).
- Davies, R. (2017). «The Measure of Pleasure: A Note on the *Protagoras*», en: *Journal of the American Philosophical Association*, 3(3), 301-315.
- Döring, K. (1998). *Der Sokratesschüler Aristipp und die Kyrenaiker*, Abh. d. Akad. d. Wiss, Mainz.
- Giannantoni, G. (1958). *I Cirenaici*. Firenze: Sansoni.
- Giannantoni, G. (1990). *Socrates et Socraticorum Reliquiae (SSR)*. Napoli: Bibliopolis.
- Giannantoni, G. (1997). «Il concetto di *aisthesis* nella filosofia cirenaica», en: G. Giannantoni – M. Narcy (Eds.), *Lezioni socratiche*. Napoli: Bibliopolis.
- Goulet-Cazé et al. (1999). *Diogène Laërce: Vies et Doctrines des Philosophes Illustres*. Paris.
- Gronewald, M. (1985). «205. Sokratischer Dialog», en: M. Gronewald, K. Maresch, W. Schäfer, *Kölner Papyri (PKöln)*, 5. Opladen: Westdeutscher Verlag, 33-53.
- Irwin, T. (1991). «Aristippus Against Happiness», en: *Monist*, 74(1).
- Laks, A. (1993). «Anniceris et les plaisirs psychiques», en: J. Brunschwig & M. Nussbaum (eds.), *Passions and Perceptions*. Cambridge: CUP.
- Mannebach, E. (1961). *Aristippi et Cyrenaicorum Fragmenta*. Leiden: Brill.
- Mársico, C. (2013). *Filósofos socráticos, Testimonios y fragmentos I. Megáricos y cirenaicos*. Buenos Aires-Madrid: Losada.
- Mársico, C. (2015). «Platón ama a Dion». *Filosofía del lenguaje en el estoicismo*. Buenos Aires: Rhesis.
- Mársico, C. (2020a). «Beyond Burning Pleasure: Eudaimonia, telos and the others in the Cyrenaic Philosophy», forthcoming.
- Mársico, C. (2020b). Platón, *Apología de Sócrates*. Estudio preliminar, traducción y notas. Buenos Aires: Rhesis.
- O'Keefe, T. (2002). «The Cyrenaics on Pleasure, Happiness, and Future-Concern», en: *Phronesis* 47.
- Redfield, J. (2017). «The Origins of the Socratic Dialogue: Plato, Xenophon, and the Others», en A. Stavru and C. Moore (eds.), *Socrates and the Socratic Dialogue*. Leiden: Brill.

- Rossetti, L. (1975). «Alla ricerca dei logoi Socratikoi perduti (ii): l'apologia Sokratous di Lisia», en: *Rivista di Studi Classici* 23, 87-99.
- Sedley, D. (2013). «Epicurean versus Cyrenaic Happiness». Cambridge: ms.
- Spinelli, E. (1992). «P. Köln 205: Il "Socrate" di Egesia?», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 91, 10-14.
- Tsouna, V. (2002). «Is There an Exception to Greek Eudemonism?», en: M. Cantosperber and P. Pellegrin, *Le style de la pensée: Recueil de textes en hommage à Jacques Brunschwig*. Paris.
- Warren, J. (2001). «Epicurus and the Pleasures of the Future», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 21.
- Williams, G. (1995). «Cleombrotus of Ambracia: Interpretations of a Suicide from Callimachus to Agathias», *Classical Quarterly*, 45(1).

Universidad de Buenos Aires
CONICET / ANCB
claudiamarsico@conicet.gov.ar

CLAUDIA MÁRSICO

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2021]