

CLAUDIA MÁRSICO

REGIONES CURIOSAS
DE LA FELICIDAD CIRENAICA:
EL BIENESTAR PROPIO, LOS OTROS
Y LA DIMENSIÓN COMUNITARIA

RESUMEN: 1. *El mundo y los otros*; 2. *Los otros y mi bienestar*; 3. *¿Hay lugar para el bienestar del otro?*

La filosofía cirenaica es conocida por su hedonismo extremo donde el bien supremo para los seres humanos es el placer corporal. El *status* de la felicidad, por tanto, resulta confuso y ha provocado numerosas discusiones sobre su función en esta filosofía. Más ambigua todavía es su posición sobre el bienestar de los otros, dado que en el escenario gnoseológico ni siquiera parecen accesibles a nuestro conocimiento y son, sin embargo, fundamentales para comprender la experiencia humana y sus aspectos placenteros. En lo que sigue, analizaremos la cuestión de los otros en la posición cirenaica atendiendo primero a su papel en el mundo. Luego, nos detendremos en su relación con el bienestar propio, para analizar finalmente la cuestión del bienestar de los otros, que determina la valoración cirenaica de la política y sugiere un peculiar modelo de comunidad admisible según los parámetros hedonistas.

1. *El mundo y los otros*

La filosofía cirenaica ofrece certidumbre y evidencia al precio de un cambio de perspectiva que coloca en segundo plano al mundo. Sensible a las críticas nihilistas y relativistas contra el adecuacionismo, Aristipo, como un Roderick Chisholm *avant la lettre*, señalaba lo innecesario de asociar la verdad con la correspondencia respecto de lo real entendido como dimensión externa, cuando el sujeto tiene a la mano experiencias de verdad autoevidente identificadas con sus afecciones, i.e. tiene πάθη

indubitables. La epistemología cirenaica, por tanto, prescribe concentrarse en este ámbito y desestimar la tentación de pronunciarse sobre el incierto plexo exterior.

Suponemos que fuera del cuerpo hay algo que funciona como reservorio de aquello que nos parece estar ahí y producir placer y dolor, pero no podemos asegurar ningún tipo de relación causal que otorgue información cierta sobre este ámbito. Así, por ejemplo, el lenguaje y su tendencia a la voz activa invita a suponer que el café caliente me produce placer por la mañana, pero mi certidumbre se detiene en la constatación placentera y una asociación con ciertas apariencias recurrentes sin tener nada que decir sobre la existencia efectiva del café.¹ Ahora bien, esta epistemología deflacionada funciona con el café, pero ¿sucede lo mismo cuando digo que me produce placer la compañía de mi familia durante el desayuno? ¿Esta deflación metafísica es aplicable también a los otros?

Los cirenaicos sostuvieron que la infalibilidad de los πάθη radica en su carácter privado y eso los enfrentó a la imposibilidad de acceder a la mente de otros: «dado que no hay una afección común (κοινὸν πάθος) entre nosotros, es imprudente decir que lo que se me aparece de tal manera (τοῖον φαινόμενον) a mí se aparecerá también de esa manera a otro [...]. Entonces, lo que se nos aparece no es de ninguna manera común».²

Así, la intersubjetividad, afirma Sexto, se basa en cierto acuerdo lingüístico que no asegura la similitud de las afecciones. De este modo, el “sitio” en el interior de la propia mente con que Plutarco ejemplifica la disposicionalidad cognitiva de los cirenaicos implica directamente la irresolución del problema de la empatía que esta escuela toma como dato inicial y como motivo para elegir una vía que oriente la búsqueda epistémica hacia el interior del propio sujeto.

Hay que comenzar por notar que la suspensión metodológica del juicio sobre el mundo no implica la suspensión del registro y operación con esos datos. Por el contrario, Aristipo es habitualmente elogiado por su capacidad de calcular y adecuar su conducta para maximizar resultados. Diógenes Laercio dice que «era capaz de acomodarse al lugar, al tiempo y a la persona y representar su papel adecuadamente en toda cir-

¹ Véase Plutarco, *Adv. Col.* 24, 1120d (*SSR IV A 211*). Véase Tsouna 1998, 31-37; Zilioli 2012, 75-100; Mársico 2015, 54-60.

² Sexto Empírico, *Adv. Math.* VII 197 (*SSR IV A 213*).

cunstancia».³ Notemos que lugares, tiempos, personas y circunstancias son, en el imaginario cirenaico, elementos inaparentes, es decir que no se manifiestan con evidencia, pero que sin embargo son imprescindibles para conseguir placer y, del mismo modo, pueden provocar dolor. En este sentido, para cumplimentar el fin último asociado con el placer, es preciso recurrir a este horizonte.⁴

Apelando al símil de la caverna platónico, respecto de los prisioneros encadenados y su práctica de anticipación de sombras, Aristipo podría decir que concuerda con el *status* fantasmático de esas apariciones, pero puestos a juzgar según el placer adquirido, no debe menospreciarse lo que consiguen quienes ganan los certámenes, que es efectivamente placer, siempre que tengan conciencia de que hacen esto por placer y no porque se juegue allí algo real, i.e. relevante en términos de adecuación. Más todavía, se debe comparar esta experiencia con lo que obtiene el prisionero que se libera y sale de la caverna para captar algo real, pero en realidad solo obtiene escorzos dispersos a un precio altísimo en cuotas de displacer.

Si el prisionero fuera un cirenaico, debería estar siempre dispuesto para lo que sobrevenga, como Aristipo, de quien Estratón – o incluso tal vez Platón – parece haber dicho «solo a ti te es dado usar tanto túnica como harapos»,⁵ lo cual indica que el mundo es insondable y constituye para nosotros un reservorio opaco del que se trata de extraer placer. La anécdota de la verdura ilustra también este punto sumando un elemento importante referido a los otros. En una de sus versiones, Diógenes el cínico le enrostra que si hubiese aprendido a tratar con eso no hubiese tenido que frecuentar tiranos, y Aristipo responde «también tú, si hubieses sabido convivir con los hombres, no hubieses tenido que lavar verdura».⁶ Los otros son, por tanto, un elemento imprescindible para esta línea que enfatiza la *ἐγκράτεια* pero bajo la forma de “perro de la corte”, lo cual supone un reconocimiento importante del contexto intersubjetivo y su funcionalidad para alcanzar el *τέλος* prefijado.

³ DL II 66 (SSR IV A 51).

⁴ Sobre el imperativo hedonista, véase Giannantoni 1990 IV, 169-173; Mársico 2015, 58-60; Lampe 2014, 35-44; Zilioli 2012, 101-130.

⁵ DL II 67 (SSR IV A 57).

⁶ DL II 68 (SSR IV A 44).

En rigor, el compendio de Diógenes agrega un dato que amplía la dimensión del tratamiento de los otros: «no todos los placeres y sufrimientos anímicos surgen de placeres y sufrimientos corporales, pues en el puro bienestar de la patria, como en el propio, está la alegría».⁷ Este pasaje parece contravenir los puntos básicos de la filosofía cirenaica. De golpe, hay placeres y sufrimientos anímicos distinguidos de los corporales. Sin embargo, es posible compatibilizar esta información. Por un lado, se establece una relación causal entre placeres y dolores que en general son primariamente corporales y dan lugar a una manifestación anímica. Esto es consistente con el mecanismo según el cual todo se inicia con un *πάθος* que provoca una sensación, y desencadena efectos en el plano “anímico” asociado con la esfera de procesamientos del tacto interno. Hasta allí no hay problemas, salvo por la llamativa ausencia de corporalidad.

El ejemplo que se ofrece es «el puro bienestar de la patria», que nos remite precisamente al terreno del bienestar del otro. Se afirma que allí está la alegría, que es el placer provocado. ¿Pero provocado cómo? En rigor, la comparación que se ofrece como aclaración permite comprender cabalmente el pasaje: cuando se afirma que la alegría está «en el puro bienestar de la patria», se agrega «como en el propio». Por tanto, la explicación que rige para el bienestar propio se aplica por extensión a la explicación del bienestar que proviene de conjuntos mundanales complejos como el «bienestar de la patria». En efecto, hay una diferencia atendible entre el café caliente y el bienestar de la patria y su modo de producir *πάθη*, pero también es atendible la similitud. En el último caso no hay propiamente falta de corporalidad sino corporalidad secundaria, es decir que este rasgo concreto está presente en los elementos que constituyen el fenómeno complejo, de modo tal que cuando me refiero al bienestar de la patria remito a cuerpos en una determinada condición.

Abrir un diario o las redes sociales y enterarse de las últimas noticias sobre el mundo circundante puede provocar alegría o desazón de un modo comparable a las circunstancias que sabía tan bien calcular Aristipo, porque este mundo circundante, aun en su condición de corporalidad secundaria, está en condiciones de producir efectos que po-

⁷ DL II 89 (*SSR IV A 172*).

drían ser relevantes en mi cálculo para obtener placer. La alegría puede sobrevenir ante el bienestar de la patria porque me augura condiciones favorables para cumplir mis objetivos, y puede evidentemente convertirse en un potencial foco de displacer si en lugar de bienestar recibo “apariencias” de caos, malestar y empeoramiento de las condiciones de vida. Por tanto, la ausencia de corporalidad primaria no es un obstáculo y un contraejemplo para el funcionamiento general, dado que no se trata de una ausencia de corporalidad *tout court*, sino más bien de una corporalidad compleja e imposible de reducir a un *πάθος* simple. La falta de simplicidad, sin embargo, no la hace menos *πάθος* ya que el mundo no está definido por su corporalidad, ni, estrictamente, por nada que no sea la mera apariencia.

Volvamos, finalmente, al dato de la apariencia. El mundo cirenaico es el territorio de la no certeza. Bien visto, no está tan lejos del plano sensible platónico, e incluso la posición aristipiana es menos condenatoria respecto de su *status*. Mientras Platón se arriesga a decir, sin elementos de certeza, que se trata de una copia, Aristipo se limita a subrayar que no puede trasponer el plano del “parecer”, lo cual no implica que sea irrelevante ni mucho menos que no se interactúe con él. El encierro cirenaico constituye, podríamos decir, la entrada fenomenológica en situación de reducción, donde, para usar la imagen de Husserl, no se pierde nada del manzano en flor.⁸ Si es así, el mundo y los otros me aparecen ahí, pero no tengo certezas como las que tengo de mis afecciones. Esto implica que siento placer con mi familia y mis amigos, aunque no acceda a su curso de conciencia y realmente no tenga de ellos certezas. Para nuestra época, transida por la idea del inconsciente, no resulta una idea extraña. Los otros son tan opacos como el resto de los objetos del mundo al que pertenecen, y opero con todos ellos con este presupuesto de opacidad.

⁸ *Hua* III/1, 183. Inverso 2015, 61-76.

2. *Los otros y mi bienestar*

Consideremos ahora la relación entre los otros y el bienestar propio comenzando por el grupo de testimonios sobre la amistad. Sin duda el pasaje más conocido es el de DL II 91 (*SSR IV A 589*), donde el amigo es «un bien por su utilidad», lo cual se interpreta en términos hedonistas diciendo que «una parte de su cuerpo, en tanto está presente, es recibido con gusto». Esta dinámica describe los fundamentos de nuestra relación con los otros: disfrutamos de la cercanía de amigos y familiares porque nos son útiles para la consecución del placer. Esta reducción “al útil”, sin embargo, no debe verse como una desestimación de su valor. Al contrario, como elementos del mundo, son proveedores de placer y dolor, únicos rasgos que captamos inequívocamente. Por tanto, esta caracterización equivale a “el otro es un elemento del mundo, puesto que una parte de su cuerpo, en tanto [me parece que] está presente, es recibido con gusto o disgusto”. Cabe notar que la reducción al útil suena ruda y ha provocado reacciones de rechazo, pero bien vista es incluso menos marcada que en otras líneas que no causan los mismos efectos, como en el caso del pensamiento platónico. Basta recordar pasajes como el del ascenso erótico del *Banquete*, 209e-212c donde las relaciones interpersonales son menospreciadas frente a otros objetos de amor posibles.

Así, esta perspectiva sea compatible con la serie de testimonios que asocian a Aristipo con un activo cultivo de la amistad. Diógenes Laercio, por ejemplo, alude a una pelea con Esquines en que Aristipo capitula para que vuelvan a ser amigos y Esquines le reconoce que es mejor porque comienza la amistad.⁹ En la misma línea, Estobeo lo presenta diciendo a su hermano «recuerdo que comenzaste la separación, pero yo la solución».¹⁰ Dentro del círculo socrático, donde las fricciones y enemistades se multiplican, Aristipo introduce a Esquines en la corte de Dionisio, cuando Platón había tratado de echarlo.¹¹

Al mismo tiempo, este enfoque evita las perspectivas sacrificiales asociadas con el amor, pues quedan impugnadas las relaciones interhumanas donde no haya obtención de placer. Los testimonios sobre Laís

⁹ DL II 82 (*SSR IV A 24*).

¹⁰ Estobeo, IV 27, 19 (*SSR IV A 24*).

¹¹ DL II 61, y Carta socrática (*Socratic. Epist.*) XXIII (*SSR IV A 22*).

enfatan este punto, señalando el placer que encuentra Aristipo en su compañía,¹² sin dejar de subrayar el criterio hedonista del otro como útil, como hace Cicerón cuando dice: «tanto el vino como el pescado no lo querían pero se valía de cada uno con todo gusto». Esto queda sintetizado en la fórmula «la poseo, pero no soy poseído por Laís»,¹³ que a su vez podría ser parafraseada como “obtengo de ella placer sin que esto implique cuotas de displacer asociado a la pérdida de dominio sobre mí mismo”.

Cabe aclarar que esto no implica una disminución del impacto de la interacción humana con los otros, sino que la empatía está intacta. Una buena descripción en términos estrictamente hedonistas de la relación con los otros se encuentra a propósito de la figura de Sócrates, cuando Plutarco relata el encuentro con Iscómaco y la información sobre Sócrates, con lo cual quedó tan apasionado que se impactó corporalmente y se puso pálido y débil, hasta que sediento de él e inflamado, tras navegar hacia Atenas, bebió de la fuente misma y conoció al hombre, sus discursos y su filosofía, cuyo fin era reconocer los propios males y evitarlos.¹⁴

El discurso de otro sobre un tercero impacta como impactan los objetos, o incluso más. El encuentro con Iscómaco despierta una falta y plantea una meta que redefine la vida de Aristipo.

En rigor, los otros son un elemento fundamental del mundo del cual me vienen placer y displacer por ellos mismos y por sus acciones y discursos, incluso contando con que son partes de un afuera que solamente alcanzamos en el modo de la apariencia. Para propender al logro del placer, los cirenaicos siguen un corolario ético que consiste en subrayar la importancia de comprender cabalmente lo que nos separa de los otros y la condición de opacidad que gobierna nuestros intercambios. No hacerlo multiplica los malentendidos y con ello la posibilidad del displacer como resultado. En este sentido, el anecdotario insiste en diferentes casos en que Aristipo contrasta perspectivas para mostrar este punto, como en los casos de la relatividad del valor y los precios en *SSR IV A 17*. En la versión de Ateneo (VIII 343c-d), Platón lo critica porque compra muchos peces, en *DL II 76-77* se pone en tela de juicio el precio que Aristipo paga

¹² Ateneo XIII 588c (*SSR IV A 92*).

¹³ Cicerón, *Ad famil.* IX 26, 2 (*SSR IV A 95*).

¹⁴ Plutarco, *De curios.* 2, 516c (*SSR IV A 2*).

por un banquete; en *Gnom. Vat.* 743, 40, la cuestión es cuánto paga por un pescado o por una perdiz. En todos los casos Aristipo llama la atención sobre la diferencia de *πάθη*, de modo que unos vivencian como caro lo que a él le parece adecuado. No hay, por tanto, una oposición objetiva de conducta dispendiosa *vs.* conducta moderada, sino una diferencia de evaluación de los datos que parecen provenir del mundo, atendiendo a la cual se puede evitar la colisión dogmática con los otros.

Echando mano de tópicos relativistas, Aristipo sostiene que el pescado no es en sí mismo caro ni barato, y al mismo tiempo traspone tal relativismo cuando las experiencias de placer deciden inequívocamente en este punto: obtengo placer del pescado y lo valoro de modo tal que el precio pasa a segundo plano, o, al contrario, ahorrar ese dinero resulta más placentero que gastarlo en pescado, ambas cosas de modo indubitable. Ahora bien, con eso en vistas, la ética cirenaica cimenta el consenso basado en el reconocimiento de la diferencia. Más aun, si tengo en cuenta que las únicas certezas surgen del fuero interno, el acuerdo o el desacuerdo con los otros se hunde en el fondo de lo dudoso y no debiera ni afectarme hasta el punto del displacer ni desencadenar acciones que no respondan totalmente al imperativo de búsqueda del placer dictado por mi procedimiento de *πάθη*.

En efecto, la conciencia de la diferencia de perspectivas acrecienta la tolerancia, como en la anécdota con varias versiones donde, ante el pedido de Dionisio, Platón se niega a ponerse una túnica femenina, y el cálculo hedonista que se hace en la situación concreta. Frente al malestar de Platón, Aristipo puede tomar distancia del supuesto ridículo, evitar el conflicto y mejorar el vínculo con los otros que en este mientras Aristipo cita a Eurípides diciendo «incluso en juergas báquicas, la sensata no será corrompida».¹⁵ En la perspectiva cirenaica, las costumbres no tienen valor en sí mismas y tienen preeminencia el momento caso está representado por la participación en la fiesta. Esta tolerancia para con los otros, construida sobre la base de la deflación de lo mundano, propicia el bienestar propio, pero al mismo tiempo redundando en un bienestar general que excede al individuo.

¹⁵ Sexto Empírico, *Arg. Pirrónicas*, III 24, 204 (*SSR* IV A 32).

3. ¿Hay lugar para el bienestar del otro?

Consideremos ahora, entonces, el bienestar del otro. Si no nos une al otro un vínculo raigal, la perspectiva cirenaica permite justificar actitudes de desapego. Como prueba extrema, contamos con el grupo de testimonios sobre el rechazo de paternidad, donde Aristipo se niega a reconocer un hijo diciendo «también sabemos que engendramos la flema y los piojos, y sin embargo, dado que son inútiles, los arrojamos lo más lejos posible».¹⁶ El criterio de utilidad, entendido desde una perspectiva hedonista, junto con la distancia respecto de la mundanidad de los otros, legitima la decisión. No hay nada que impida considerar al otro como un insecto. Al mismo tiempo, este marco habilita reacciones donde el otro tiene un rango más relevante y se lo vivencia como contrincante o merecedor de burlas, como las ligadas con las críticas al matrimonio o a los padres avaros.¹⁷ Esta variante incluye casos que entran en parámetros de *Schadenfreude*, cuando se disfruta el malestar ajeno. Ese parece haber sido el contenido del *Sobre la vida lujuriosa de los antiguos*, donde Aristipo se solazaba en historias desastrosas y oprobiosas.¹⁸ En efecto, el dispositivo cirenaico explica adecuadamente por qué sucede que sentimos placer ante la desgracia del otro y legitima ese tipo de reacción porque se trata de otros que no me causan placer. La desgracia de alguien no cercano, o un personaje público que desconozco personalmente, pero me disgusta por cualquier razón, puede resultarme simpática. No hay nada que obligue a la empatía.

Sin embargo, esto varía cuando se trata de otros cercanos y queridos, ya que si esperamos sentir bienestar a partir de los familiares y amigos, eso supone que deseemos también su bienestar. La dimensión del bienestar del otro puede incluso poner en entredicho el bienestar propio, como cuando Aristipo se humilla ante Dionisio con el fin de conseguir algo para un amigo.¹⁹ Nótese que este esfuerzo para obtener algo para

¹⁶ DL II 81 (SSR IV A 135). En la versión de Estobeo (IV 24, 30; SSR IV A 136) no es útil, y en *Gnom. Vat.* 743, 25 y el Códice Napolitano (*Cod. Neapol.*) II d 22, n. 35 (SSR IV A 136) “lo arrojé porque me daña”.

¹⁷ Por ejemplo, Plutarco, *De liber. educ.* 7, 4 F (SSR IV A 5) y Antonio, II 33, 23 (SSR IV A 138).

¹⁸ Véase el caso de Aristóteles en DL V 3 (SSR IV A 152).

¹⁹ DL II 79 (SSR IV A 37).

otro es parangonable con los testimonios donde se humilla para conseguir algo para sí, lo cual borra la distancia entre yo y los otros, como sucedía, como vimos, en el caso del bienestar de la patria, comparada con el bienestar propio.²⁰ Podría decirse que en estos casos el bienestar ajeno opera como una extensión del bienestar propio y se legitima sobre la misma base. En rigor, el bienestar del otro puede incluso llegar a estar por encima del bienestar propio, cuando su resultado en placer es mayor que el que obtendría si el otro no accede a esta condición.

En este sentido, no solo el bienestar del otro puede volverse prioridad, sino que las relaciones intersubjetivas son regularmente superiores a las relaciones con objetos, como se ve en los testimonios sobre el abandono de bienes, donde ante el esfuerzo de sus siervos al cargar riquezas ordena que lleven solo una parte y abandonen el resto.²¹ Incluso bienes propios futuros que podrían ser costeados con las riquezas abandonadas son preferibles a la visión del dolor puntual de otro y su bienestar resulta preferible. Esto contraviene las prácticas usuales donde las riquezas constituyen una extensión de la propia persona, a la manera de las teorías modernas sobre la propiedad. Los otros son en este contexto preferibles. Al mismo tiempo, podría decirse que se trata de una posición compatible con la relativización del futuro y la preferencia del placer puntual, incluso cuando es ajeno.

Pero más allá de los otros puntuales está el horizonte más amplio de los otros como comunidad o como humanidad. Hemos visto ya que el caso del bienestar de la patria, a nuestro juicio, debe ser comprendido en este horizonte general. Saber que la situación del país es alentadora me produce alegría, del mismo modo que ver su estado calamitoso me produce dolor, porque puedo verme afectado. Pero es preciso en este caso enfatizar lo que esto no implica en relación con la actividad política. No hay relaciones sociales ni políticas que puedan ir más allá de la estrategia para la sobrevivencia en el mundo consiguiendo placer y evitando el dolor, en un marco de marcado individualismo. Como surge del testimonio de Jenofonte sobre la posición de Aristipo, gobernar es propio de un insensato que no tiene bastante con procurarse por su

²⁰ DL II 89 (*SSR IV A 172*).

²¹ DL II 77, Suda, *s.v.* Aristipo (*SSR IV A 79*), Horacio, *Serm.* II 3, 99-102 (*SSR IV A 80*).

propio sustento y pretende ocuparse también de otros al precio de más esfuerzo que no puede ser compensado con ningún bien derivado del ejercicio del poder.

Entrar en el terreno de la política implica «quitarse a uno mismo muchas de las cosas que quiere para estar al frente de la ciudad, y si no se logran cuantas cosas quiere la ciudad, tener que rendir cuenta de ello». Se trata de un esfuerzo muy posiblemente no reconocido. La alternativa aristipiana es clara: «tampoco me encierro a mí mismo en una organización política, sino que soy un extranjero en todos lados».²² La elección terminológica de Jenofonte es interesante, dado que apela, como Plutarco, a la noción de “encierro”, solo que aquí no se trata de un encierro virtuoso puesto al servicio de una estrategia gnoseológica, sino de un encierro perverso, dado que, como vimos, implica buscar el dolor, en una ficción de mundo real.

Para volver a nuestra mención previa a la caverna platónica, la metáfora del encierro es parangonable con los prisioneros si pensamos que el hombre cirenaico es un prisionero que no necesita esforzarse y sufrir para salir y volver, sino que juega el juego de las imágenes mientras tenga ganas, sabiendo que son sombras, y sabiendo además qué rédito puede sacarse de ello para vivir la vida con placer. Al contrario, tanto el prisionero que escapa y vuelve como los que siguen amarrados, confiados todos obstinada y dogmáticamente en sus ideas contrastantes sobre lo real, están igualmente pervertidos y alienados de su destino cierto de búsqueda del placer y morirán tarde o temprano después de haber desperdiciado su vida en esfuerzos fútiles. Incluso si el prisionero que retorna cumpliera su cometido de llevar al resto a la superficie, lo único que resultaría es el cambio de escenario de los dolores humanos. La política, por tanto, no tiene sentido y la justificación del esfuerzo por el bienestar del otro individual no se extrapola a un supuesto bienestar de los otros en general, categoría condenada por su abstracción engañosa.

Sin embargo, la filosofía cirenaica posee una dimensión comunitaria usualmente desatendida que cabe señalar. Se cuenta que Aristipo fue sometido a un juicio y contrató para su defensa a un logógrafo que lo ayudó a vencer. Una vez concluido, éste le preguntó en qué lo había

²² *Mem.* II 8 ss. (*SSR* IV A 163).

beneficiado Sócrates y Filodemo afirma que la respuesta de Aristipo fue la siguiente: «en descubrir en mí lo que agrada a los que también son filósofos».²³ Hay, por tanto, un tipo de “otros” que no se confunde con la humanidad en general. Se trata de una comunidad diferente de la política, que presenta los desafíos de la acumulación de poder. Esas derivas, según el testimonio de Jenofonte, sí resultan excesivas, pero el cultivo de la comunidad basada en la empatía de un tipo humano especial habilita una dimensión distinta que merece cuidado.

¿Qué tipo de descubrimiento está aquí en juego y de qué otros se trata? El pasaje indica un develamiento, un movimiento que hace que Aristipo vea en sí mismo algo que antes no veía. Hay un tipo de otro que despierta la auto-conciencia. Como en el pasaje de la mirada en el *Alciabiades* I platónico y sus ecos fenomenológicos,²⁴ estos otros devuelven un sí mismo al que no puedo acceder directamente. Cabe notar además que el planteo se realiza en términos hedonistas. A Aristipo le aparece como viniendo de Sócrates algo suyo que a su vez parece provocar agrado en otros. Sócrates, un filósofo, le muestra su pertenencia a una comunidad que lo contiene. En una suerte de antecedente de la comunidad virtual de sabios del estoicismo, en este caso no hay *πνεῦμα* que explique una conexión material efectiva a pesar de la distancia,²⁵ pero sí hay una cierta conexión en el reconocimiento que provoca agrado ante el encuentro de lo similar. Por tanto, la perspectiva cirenaica sobre los otros incluye una dimensión comunitaria integrada con la prioridad del bienestar propio.

Como corolario, podemos afirmar que el recorrido por el material cirenaico muestra que más allá del individualismo más conocido de esta línea hay una conexión directa entre los parámetros hedonistas y la función de los otros, que resultan relevantes no solamente para la consecución del bienestar propio, sino que contemplan una dimensión donde importa el bienestar de los otros. Este bienestar de los otros incluye el ámbito comunitario, entendido no como política, sino desde la

²³ Filodemo, *De rhet.* Fr. 12 col XLI 7ss. (*SSR* IV A 11)

²⁴ Sobre la lectura fenomenológica del pasaje de la mirada, véase Mársico 2020b.

²⁵ Sobre la comunidad virtual de sabios, véase Long 1983, Long 1997, y Brouwer 2014; sobre el papel del *πνεῦμα*, véase Hager 1982 y Osler 2005, y sobre los antecedentes cínicos, Mársico 2019.

perspectiva del tipo peculiar que se forma en torno de la filosofía. Esta conexión es tentadora para pensar en el vínculo con el círculo socrático, especialmente dado que Sócrates es el ejemplo de agente que revela y activa la vigencia de esta comunidad. Si es así, sus rasgos muestran que esta comunidad no es sustantivamente diferente de la comunidad humana, sino que itera muchos de sus rasgos, incluidas las potenciales diferencias y fricciones, pero conserva al mismo tiempo un grado de concreción que impide que resulte abstracta y se despeñe en el modelo de esfuerzo sin sentido y contrario al hedonismo de la práctica política tradicional.

Bibliografía

Literatura primaria

Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, ed. W. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1950 (=Hua III/I).

Socratis et Socraticorum reliquiae, collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit G. Giannantoni, 4 voll., Napoli, Bibliopolis, 1990 (=SSR).

Filósofos socráticos: testimonios y fragmentos. Megáricos y cirenaicos I, C. Mársico editora, Buenos Aires, Losada 2013.

Literatura secundaria

Bremmer, J. [1983], *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton, Princeton University Press.

Brouwer, R. [2014], *The Stoic Sage: the Early Stoics on Wisdom, Sagehood and Socrates*, Cambridge, Cambridge University Press.

Caujolle-Zaslavsky, F. [1985], La scholie de Stéphanos. Quelques remarques sur la théorie des temps du verb attribuée aux Stoïciens, in: *Histoire, Épistemologie, Langage* 7, 19-46.

- Davies, R. [2017], The Measure of Pleasure: a Note on the *Protagoras*, in: *Journal of the American Philosophical Association* 3, 301-315.
- Hager, P. [1982], Chrysippus' theory of *pneuma*, in: *Prudentia* 14, 97-108.
- Eggers Lan, C. [1990], *El concepto del alma en Homero: Conrado Eggers Lan*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Inverso, H. [2015], *El mundo entre paréntesis. Una arqueología de las nociones de reducción y corporalidad*, Buenos Aires, Prometeo.
- Irwin, T.H. [1991], Aristippus against happiness, in: *The Monist* 74, 55-82.
- Lampe, K. [2014], *The Birth of Hedonism: the Cyrenaic Philosophers and Pleasure as a Way of Life*, Princeton, Princeton University Press.
- Laks, A. [1993], Annicéris et les plaisirs psychiques, in: J. Brunschwig, M. Nussbaum (eds.), *Passions and Perceptions: Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 18-49.
- Long, A. [1983], Greek ethics after MacIntyre and the Stoic community of reason, in: *Ancient Philosophy* 3, 184-199.
- Long, A. [1997], Stoic philosophers on persons, property-ownership and community, in: *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 41, 13-31.
- Long, A. [2015], *Greek Models of Mind and Self*, Harvard University Press.
- Mársico, C. [2015], *Platón ama a Dion. Filosofía del lenguaje en el estoicismo*, Buenos Aires, Rhesis.
- Mársico, C. [2018], Materiales mágicos. Conjuros, fantasmas, necromancia y otros dispositivos de economía antropológica en el pensamiento griego, in: *Studia Antiqua et Archaeologica* 24, 51-70.
- Mársico, C. [2019], Argumentos anticirenaicos en el programa cultural de la República de Platón, in: *Diánoia* 64, 3-26.
- Mársico, C. [2020a], About the common grounds of the Socratic philosophies: the anthropological core, in: *Acta Classica* (Cape Town) 62, 143-161.

- Mársico, C. [2020b], Diálogos inter-epocales en el *Alcibiades I* platónico. Aspectos fenomenológicos a propósito de la intersubjetividad y la empatía en el símil de la mirada, in: *Eidos* 33, 15-39.
- O’Keefe, T. [2002], The Cyrenaics on pleasure, happiness, and future-concern, in: *Phronesis* 47, 395-416.
- Osler, M.J. [2005], (ed.) *Atoms, Pneuma, and Tranquillity: Epicurean and Stoic Themes in European Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Sedley, D. [2017], Epicurean versus Cyrenaic happiness, in: R. Seaford, J. Wilkins, M. Wright (eds.), *Selfhood and the Soul: Essays on Ancient Thought and Literature in Honour of Christopher Gill*, Oxford, Oxford University Press, 89-106.
- Snell, B. [1946], *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Tsouana, V. [1998]. *The Epistemology of the Cyrenaic School*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Warren, J. [2001], Epicurus and the pleasures of the future, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 21, 135-79.
- Zilioli, U. [2012], *The Cyrenaics*, London, Acumen.

***CURIOUS REGIONS OF CYRENAIC HAPPINESS:
THE WELL-BEING OF THE SELF, THE OTHERS
AND THE COMUNITARIAN DIMENSION***

Keywords

Cirenaics; happiness; welfare; intersubjectivity; community

Abstract

The notion of happiness has among the Cyrenaics a peculiar status. This paper examines the link between this concept and hedonism, taking into account the features

CLAUDIA MÁRSICO

related to the welfare of oneself and others' well-being. On this basis, it explores the impact of these assumptions on assessing politics and the possibility of admitting a kind of community compatible with hedonist views.

Dr. Claudia Mársico
Professor of Ancient Philosophy
University of Buenos Aires (CONICET/ANCBA) (ARGENTINA)
claudiamarsico@gmail.com