

EL HEDONISMO DE ARISTIPO

Aristipo, a quien Aristocles llama “el fundador de la secta cirenaica” (1), llegó a Atenas, según testimonio de Esquines (2), atraído por la fama de Sócrates.

Antes, empero, había sido discípulo del protosofista Protágoras (3), como Antístenes, su antípoda entre los seguidores de Sócrates, lo había sido de Gorgias (4).

Y del mismo modo que otro de sus condiscípulos, Euclides, fundador de la escuela megárica (erística o dialéctica) (5), intentó vincular la doctrina socrática del Bien con la eleática del Ser (6), así intenta él desarrollar esa misma doctrina a partir de una teoría del conocimiento cuya fuente inmediata es su primer maestro, Protágoras. Verdad es que Aristipo, como el mismo Antístenes, se desinteresa no solamente de la Matemática (7) sino también de la Física y la Lógica, pero no es menos cierto que, como éste, supone y reconoce una determinada Gnoseología (8) como prolegómeno de su Filosofía moral. Aristipo representa un sensualismo extremo: la única fuente de

(1) Aristocl. ap. Euseb. Praep. ev. XIV 18, 31.

(2) Eschin. ap. Diog. II 65.

(3) Tal vez no lo fue directa e inmediatamente sino por intermedio de “su conciudadano, el matemático Teodoro” según podría colegirse del *Teeteto* (W. WINDELBAND, *Historia de la filosofía antigua*. Bs. As., 1955, p. 148).

(4) Diog. VI 1.

(5) Diog. II 106.

(6) *Ibid.*

(7) Aristot. Met. III 996 a.

(8) *Set. Adv. math.* VII 191-196.

todo conocimiento y, por tanto, el único criterio de toda verdad son las sensaciones, o por mejor decir, las experiencias, los estados o afecciones corpóreas (τὰ πάθη). Estas son siempre verdaderas y ciertas, no así, en cambio, lo que representan o pretenden representar. Cuando tenemos la sensación de blancura o de dulzura la sensación misma no puede ponerse en duda ni tampoco su contenido específico. Pero en cambio no hay manera alguna de probar que lo que causa o produce tal sensación es en sí mismo blanco o dulce pues es posible que algo no blanco cause la sensación de blancura y algo no dulce, la de dulzura. Un subjetivismo puro es aquí, como siempre y en todas partes, la consecuencia obligada de un puro y radical sensualismo. Aristipo (y Protágoras) sin el presupuesto metafísico del sujeto como substancia espiritual, se anticipan ya al berkeleyano "esse is percipi" (9). Según esto es evidente que no puede admitir ninguna verdad objetiva y común a todos los sujetos ni, por consiguiente, un criterio universal de verdad. El hombre —y no la especie sino el individuo que es el único sujeto de las experiencias o modificaciones corpóreas— sigue siendo, como en Protágoras, medida de todas las cosas (10). No hay una verdad sino infinitas verdades que se dan en cada sujeto sensible, que se contradicen entre sí y varían de un sujeto a otro y aun con el devenir de un mismo sujeto. El relativismo es así también radical y absoluto. Toda ciencia y, a fortiori, toda metafísica resultan imposibles puesto que los mismos conceptos universales son imposibles. Cuando hablamos de lo blanco o lo dulce en general no hacemos otra cosa que aplicar convencionalmente un nombre común a una serie de fenómenos que en sí mismos no tienen nada de común. Porque, en efecto, cada sujeto responde a su propia experiencia única e intransferible. ¿Cómo podrá comprobar que eso que para él es blanco lo es también para los otros? Y aun si pudiera comprobarlo ¿cómo

(9) G. BERKELEY, *A treatise concerning the principles of human knowledge* I 3, 22 etc.

(10) Sext. Adv. math. VII 60.

podrá luego demostrar que los mismos efectos tienen siempre, necesaria y unívocamente las mismas causas?

Se impone así el más radical nominalismo. Es claro que si se asumieran en toda su rigor las consecuencias de tal teoría del conocimiento se haría imposible también cualquier Filosofía moral y cualquier teoría del Bien y la Felicidad. Pero en lugar de hacerlo así, Aristipo, (como todos los relativistas) prefiere ignorar por un momento las consecuencias de su relativismo a fin de poder afirmarlo sistemáticamente. Se atiene al subjetivismo en su principio y en su raíz pero ya no en sus frutos.

Al preguntarse, pues, por la naturaleza del Bien, no traspasa, en modo alguno, las inmediatas de la experiencia. Toda sensación, experiencia o afección (*πάθος*) implica una repercusión emotiva que es tan cierta y verdadera como su propio contenido. Cuando se produce la sensación con un movimiento suave (*λαία κίνησις*), surge el "placer" (*ἡδονή*), si, por el contrario, se efectúa con un movimiento violento (*τραχεία κίνησις*), tendremos el "dolor" (*πόνος*), pero si, en fin, se da sin movimiento alguno, sobreviene un estado emotivo neutro, que no es ni de placer ni de dolor ⁽¹¹⁾.

El Bien, que no puede identificarse en ningún caso con un objeto trascendente a la sensación, tendrá que consistir, pues, o en el placer o en el dolor o en la indiferencia.

Toda la fuerza de nuestro instinto vital nos lleva a rechazar el dolor, todos los movimientos humanos (así como los de los animales) están dirigidos en sentido contrario al sufrimiento.

El único problema que cabría entonces aquí consiste en averiguar si el Bien se identifica con el placer o con la indiferencia. Y no es éste, por cierto, un problema ajeno al pensamiento postsocrático.

Los estoicos optaron por el segundo término al considerar como meta ideal del Sabio la inalterable paz del espíritu (*γαλήνη*). En cierta manera, también los escépticos, cuya suprema aspiración se cifraba en la conquista de la imperturba-

⁽¹¹⁾ Diog. II 86.

lidad (ἀταραξία), para lo cual consideraban todas las cosas como indiferentes (ἀδιάφορα).

Para Aristipo, en cambio, el Bien se identifica plenamente con el placer, porque para él, en realidad, los estados intermedios entre el dolor y el placer (τὰ μεταξύ) no pueden denominarse afecciones (πάθη) ⁽¹²⁾, de manera que la opción se le presenta simplemente, entre el placer y el dolor.

Pero si el placer es el Bien o Fin de toda la vida humana, no lo es como suma de todos los placeres experimentados en la vida. En este sentido Aristipo distingue con todo cuidado el Bien o Fin (τέλος) que es el placer en sí mismo, puro y aislado (ἢ κατὰ μέρος ἡδονή), del conjunto o sistema de placeres (τὸ ἐκ τῶν μερικῶν ἡδονῶν σύστημα) que denomina Felicidad (εὐδαιμοσία). ⁽¹³⁾.

Aun cuando pudiera admitirse, como parece haberlo hecho Aristipo, que para Sócrates la Felicidad consiste en el conjunto de los placeres presentes, pasados y futuros, el cirenaico se separa ya aquí conscientemente de su maestro. Los placeres pasados y los futuros (αἱ παρελθούσαι καὶ αἱ μέλλουσαι) no constituyen el Bien, sino sólo el placer presente, el que experimentamos aquí y ahora. Y sólo éste puede ser considerado como Bien supremo porque sólo él es buscado y perseguido por sí mismo (δι' αὐτὴν αἰρετήν) como es propio del Bien supremo que, en cuanto tal, es Fin absoluto y último. La Felicidad, en cambio, entendida como suma de todos los placeres no es buscada por sí misma sino por cada uno de los placeres que individualmente la integran. Nuestra natural e instintiva tendencia no nos mueve, en efecto, sino a gozar del placer del instante y a huir del dolor presente ⁽¹⁴⁾.

La sabiduría de Aristipo se resuelve, pues, en un instintivismo puro que supone como único imperativo el de vivir plenamente, esto es, placenteramente, el momento actual.

⁽¹²⁾ Sext. VII 199.

⁽¹³⁾ Diog. II 87.

⁽¹⁴⁾ Diog. II 88.

Se trata, por cierto, de un imperativo contradictorio, porque implica la exclusión de toda autoconciencia, en la medida en que la autoconciencia valiéndose de la memoria y de la fantasía, integra y sistematiza todos los instantes, en la unidad omnipresente de la Persona.

Y es claro que, en la medida en que la autoconciencia es uno de los elementos esenciales del Espíritu, la sabiduría de Aristipo es una Sabiduría antiespiritual. O para decirlo positivamente, una Sabiduría animal. La meta del Sabio cirenaico es, en efecto, la vida dispersa del animal que sólo vive una serie infinita de presentes, como bien lo ha mostrado Guyau ⁽¹⁵⁾, pero que está muy lejos de eso que Lavelle denomina "el eterno presente" del Acto espiritual ⁽¹⁶⁾. Retornar a la prístina sabiduría de la bestia que pone toda su vida en cada instante vivido, volver a esa inocencia animal, ajena a todo recuerdo y a toda previsión, extraña a toda construcción y a todo sistema, éste es el ideal ético de los cirenaicos. En la Grecia de Platón y de Aristóteles era por cierto un programa muy osado. Mucho más, en todo caso, que en la Europa de A. Gide, el último de los discípulos de Aristipo.

No es difícil medir, conforme a lo dicho, la distancia que separa a éste no sólo de su maestro Sócrates sino también de su seguidor Epicuro, para el cual la felicidad implicaba una condición permanente, un estado continuo ⁽¹⁷⁾, para el cual el último día de su vida, que pasó entre indecibles dolores de estómago y cólicos renales, fue el más feliz porque lo pasó al mismo tiempo recordando los placeres de su vida entera ⁽¹⁸⁾.

Para Aristipo, pasado y futuro son fantasmas, puras sombras irreales. "Sólo es nuestro el presente" (μόνον γὰρ ἔφασκεν ἡμετέρον εἶναι τὸ παρόν) ⁽¹⁹⁾. Insensato sería ocuparse del pasa-

⁽¹⁵⁾ Cfr. J. M. GUYAU, *La genèse de l'idée de temps*. Paris, 1890.

⁽¹⁶⁾ Cfr. L. LAVELLE, *La dialectique de l'éternel présent*. III. *Du temps et de l'éternité*. Paris, 1945.

⁽¹⁷⁾ Olymp. in Plat. Phil. p. 274 Stallb.

⁽¹⁸⁾ Diog. X 22 (frg. 138 Us). Cfr. A. J. FESTUGIÈRE, *Epicuro y sus dioses*, Buenos Aires, 1960, p. 22.

⁽¹⁹⁾ Aelian. Var. hist. XIV 6.

do que ya no existe o del futuro que ni siquiera sabemos si existirá ⁽²⁰⁾.

En el fondo Aristipo considera toda la actividad del Espíritu y de la Razón como un puro artificio, como una funesta convención que nos separa de la vida. Y en esto es consecuente con su nominalismo extremado, que debiera desembocar en una "filosofía del silencio".

La analogía con el budismo zen parecería imponerse aquí, pero lo que más importa es señalar las diferencias: en la escuela *tchan* se trata de un silencio que planea sobre la Razón y el Espíritu, en la escuela cirenaica es el silencio del infante y de la bestia que no han accedido aun a la gracia del Verbo y que deambulan opacos por los submundos del instinto ⁽²¹⁾. Por otra parte, Aristipo se distingue del budismo esencialmente en su afirmación de la positividad del placer.

A diferencia de Epicuro ⁽²²⁾, no considera como verdadero placer la mera ausencia o negación del dolor, así como tampoco considera como dolor la simple ausencia o negación del placer ⁽²³⁾.

La ausencia o negación comportaría un estado permanente, una continuidad en el tiempo, y esta continuidad supondría la intervención del Espíritu. El placer es el concomitante emotivo de una determinada especie de sensaciones y surge siempre, por tanto, de un determinado movimiento. Y lo mismo debe decirse del dolor. Este puede compararse a una tormenta que alborota al mar en el invierno, aquél a una suave brisa que lo acaricia en primavera ⁽²⁴⁾. De ahí que al hedonismo de Aristipo habría que llamarlo dinámico, por oposición al de Epicuro, que denominaríamos estático.

⁽²⁰⁾ Por el contrario, Epicuro: cfr., Plut. Contra Epic. beat. 18 p. 1099 d; Hieron. In Esaiam b XI c. 38; Diog. X 22 (Frg. 133 Us.); Plut. Id. 4, 1089 d.

⁽²¹⁾ Sobre el budismo zen cfr. D. R. SUZUKI, *A manual of Zen Buddhism*. Kyoto. 1935; *Essays on Zen Buddhism*. London. I 1927. II 1933. III 1934.

⁽²²⁾ Diog. X 139 (Kyr. dox. III).

⁽²³⁾ Diog. II 89.

⁽²⁴⁾ Aristocl. ap. Euseb. Praep. evang. XIV 18, 32.

Por otra parte, el cirenaico no reconoce grados en el placer: ninguno ha de considerarse más suave y dulce y, por tanto, más valioso que otro (μη διαφέρειν τε ἡδονῆν ἡδονῆς μηδὲ ἡδίων τι εἶναι) ⁽²⁵⁾. Y, sin embargo, los placeres físicos son para él muy superiores a los mentales y consecuentemente los dolores físicos mucho peores que los psíquicos, y por eso, dice, los que delinquen son con aquéllos castigados ⁽²⁶⁾. Pero esta afirmación, si bien se la considera, no contradice la anterior. Porque al decir que los placeres físicos son superiores a los mentales quiere en realidad significar que estos últimos no son verdaderos placeres, en el sentido estricto en que él asume el término, así como tampoco los dolores mentales son verdaderos dolores. Se explica de este modo que cuando la Sociedad o el Estado quiere castigar a quien ha violado sus leyes le asigne, por lo general, como pena, algo que causa un dolor físico y no se contente con vituperarlo o deshonrarlo, lo cual equivaldría a infligirle un dolor mental. Pero el placer (y el dolor) propiamente dicho, que es el físico, no admite grados, como Bien supremo que es. Si, en efecto, los admitiera, y si una especie de placeres fuera superior a otra, ya el Bien supremo no sería el placer, sino una determinada especie de placer.

El mismo rigor lógico con que considera esta noción de Bien supremo es lo que lo lleva a afirmar que ningún placer puede ser malo. El placer es bueno en sí y por sí, es la medida y fuente de todo lo bueno. Decir que un placer es malo equivaldría, por tanto, a decir que lo bueno es malo ⁽²⁷⁾.

Nada importa su origen, su causa y su naturaleza; nada interesa el hecho de que surja según las leyes o contra ellas: en la medida en que es placer es Bien.

No son las normas morales las que deben calificar el placer sino por lo contrario, es el placer el fundamento y el criterio de las verdaderas normas morales.

⁽²⁵⁾ Diog. II 87.

⁽²⁶⁾ Diog. II 87.

⁽²⁷⁾ Diog. II 88.

Todo lo que comunmente se considera bello o bueno o vergonzoso no lo es de por sí, según la Naturaleza, sino por efecto de una convención (νόμῳ καὶ ἔθει) (28). Retoma así Aristipo la distinción sofística entre φύσις y νόμος, al igual que su adversario Antístenes. Pero a diferencia del mismo no reconoce otra ley natural más que la del placer: lo propio del sabio no es la virtud que para los cínicos aparece como condición suficiente y necesaria de la felicidad (ἀντάρχει πρὸς εὐδαιμονίαν) (29) sino la libertad del instituto que tiende siempre al placer. Por eso lo que distingue sobre todo al verdadero filósofo es su libertad frente a todas las leyes, las normas, las costumbres, los pactos y las convenciones humanas: si todas ellas desaparecieran (ἀναπεθῶσιν) él no mudaría su género de vida (30).

No es extraño, pues, que Aristipo se desinteresara más radicalmente que cualquier otro filósofo antiguo de la realidad social y política.

Cuando los cínicos se negaban a reconocer la justicia de la esclavitud, de las diferencias de clase, de la propiedad privada o del Estado, lo hacían partiendo de una determinada idea de la justicia que para ellos se fundaba en la Naturaleza. Estaban, pues, activamente interesados en los problemas de la Sociedad aun cuando pretendían con su crítica revolucionaria subvertir todo el orden existente. Tal actitud se prolonga en el estoicismo que proporciona al Imperio romano hombres de Estado como Séneca y Marco Aurelio.

La actitud de Aristipo se continúa a su vez, en el epicureísmo. Como los discípulos del Jardín prefería la dulce compañía de una hetaira a las procelosas glorias del Agora. Pero a diferencia de aquéllos apreciaba, sin duda, mucho más las caricias de Lais (31) que el ingenio vivaz de amigos y discípulos y contra la opinión del mismo Epicuro (32), valoraba más alta-

(28) Diog. II 93.

(29) Diog. VI 11.

(30) Diog. II 68.

(31) Diog. II 75.

(32) Cfr. Diog. X 148 (Kyr. dox. XXVII); Sent. Vat. XXIII.

mente el amor sensual que la pura amistad. ¿Quedaba, pues, todavía en este socrático algo de la enseñanza socrática? ¿Pervivía aun en este insaciable cazador del goce momentáneo algún resto de esa luminosa y racional sabiduría? Fuera de algunas afirmaciones de Sócrates en que el Bien parece identificarse con lo útil, las cuales, aisladamente consideradas, podrían servir de punto de partida a su hedonismo, el único vínculo que lo liga con aquél parece ser la perduración de la idea misma de Razón (φρόνησις).

La Razón es para Aristipo un bien, aunque no el Bien supremo. Tiene, en efecto, el carácter de un medio, más que de un verdadero fin, puesto que no resulta deseable por sí misma sino a causa de lo que procura (33) y lo que procura esencialmente es el logro de la mayor suma posible de placer y la exención de la mayor cantidad posible de dolor.

La Razón es así, para la moral cirenaica, como la vara del rabadomante, buena para descubrir agua, pero incapaz de por sí para saciar la sed.

No se trata en modo alguno de la Razón en sentido socrático que conduce al conocimiento de conceptos universales y espirituales valores, sino de un simple instrumento de inquisición y de cálculo.

Sin embargo, aun en este limitado sentido y con esta modesta función, representa una inconsecuencia y casi diríamos un escándalo en el seno de tal sabiduría del instante puro.

¿Inquirir y calcular, discernir y medir no son acaso funciones del Espíritu? ¿No trascienden ya con mucho el momento presente y no comportan, por tanto, una unificación sistemática del tiempo y de la vida? ¿No escapan por completo al goce sin Verbo del niño y de la bestia?

La misma jactancia, tan bella y vigorosamente expresada en el ἔλω οὐκ ἔλωμαι (34), supone la φρόνησις y ésta, a su vez, aun

(33) Diog. II 91.

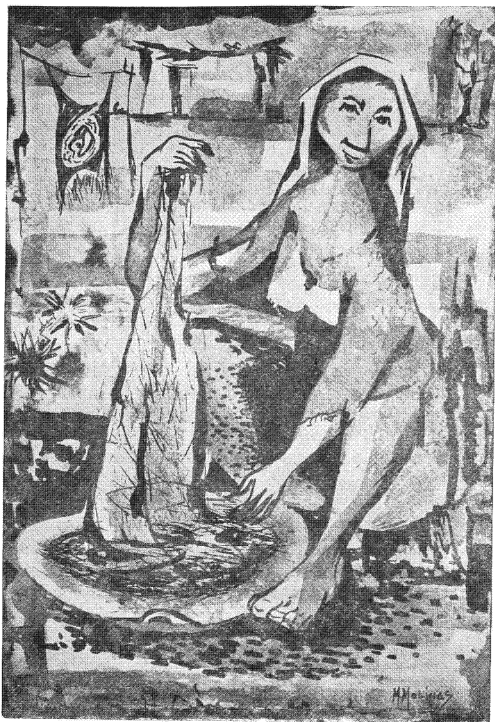
(34) Diog. II 75.

en su más elemental manifestación, supone la presencia del Espíritu. ¿A quién sino al Espíritu puede asignársele el papel de dirigir los placeres como se dirige una nave o un caballo (ὡσπερ καὶ νεὸς καὶ ἵππου)? (35). Nadie ha sido en vano discípulo de Sócrates. Su veneno, diríamos si pudiéramos plegarnos a las valoraciones históricas de Nietzsche, ha emponzoñado toda la inocencia del pensamiento griego.

ANGEL J. CAPPELLETTI

Entre Ríos 758, Rosario

(35) Stob. Flor. 17, 18.



“LAVANDERA DE LA COSTA”
Dibujo de Matías Molinas

