

UN EXTRANJERO EN SU PROPIA TIERRA. ARISTIPO COMO MODELO DEL ÁPOLIS ARISTOTÉLICO

María Florencia Zayas

Universidad de Buenos Aires (Argentina)

mflorenciazayas@yahoo.com.ar

RESUMEN

El debate en torno a Aristipo de Cirene, cuya concepción de la felicidad coloca en el centro de la escena al placer, pone en tela de juicio las afirmaciones propias de aquellas éticas nucleadas bajo el epíteto de eudemonistas. Con el desplazamiento de la felicidad del sitio del fin, Aristipo reformula la dimensión ética tradicional: a través del ejercicio de la *enkráteia*, y lejos de caer en un relativismo subjetivista, intenta construir una ética que tenga como base un objetivismo gnoseológico. Demostraremos, además, que al ejercicio de la *enkráteia* cirenaica subyace la noción de autosuficiencia (*autárkeia*)—entendida en términos aristotélicos— del individuo. Esto nos enfrentará, irremediablemente, a la noción aristotélica de felicidad (en estrecho vínculo con la noción de *enkráteia*), la cual no comporta una noción de autosuficiencia individual sino que restringe la posibilidad de la *autárkeia* a la autosuficiencia de la pólis.

PALABRAS CLAVE

Aristipo, felicidad, fin, enkráteia, autárkeia, Aristóteles, pólis.

ABSTRACT

The debates on Aristippus of Cyrene, whose happiness' conception puts pleasure in the center of the scene, questions the claims of those ethical nucleated under the epithet "eudemonists". Through the shift of happiness from the shrine of the goal, Aristippus reformulates the traditional ethical dimension: by the *enkráteia*'s exercising—and far from falling into a subjective relativism—he tries to build an ethic based on an epistemological objectivity. We are going to demonstrate also that the self-sufficiency concept (*autárkeia*)—speaking in Aristotelian terms—of individual underlies the exercise of Cyrenaic *enkráteia*. It will face us inevitably to the Aristotelian concept of happiness (in close connection with the *enkráteia*'s concept), which doesn't involve a notion of individual self-sufficiency, but rather it restricts the possibility of *autárkeia* to the pólis' self-sufficiency.

KEY WORDS

Aristippus, happiness, goal, enkráteia, autárkeia, Aristotle, pólis.

UN EXTRANJERO EN SU PROPIA TIERRA. ARISTIPO COMO MODELO DEL ÁPOLIS ARISTOTÉLICO

INTRODUCCIÓN

El debate en torno a Aristipo de Cirene, cuya concepción de la felicidad coloca en el centro de la escena al placer, pone en tela de juicio las afirmaciones propias de aquellas éticas nucleadas bajo el epíteto de eudemonistas. Con el desplazamiento de la felicidad del sitio del fin, Aristipo no solo reformula la dimensión ética tradicional sino que –a través del ejercicio de la *enkráteia*– establece la infabilidad de las afecciones como criterios y fines de la acción.

En este trabajo intentaremos demostrar: 1) cómo a través del ejercicio de la *enkráteia* Aristipo lejos de caer en un relativismo subjetivista, intentará construir una ética que tenga como base un objetivismo gnoseológico; y 2) que es posible inferir a partir de los fragmentos que la *enkráteia* cirenaica puede ser definida en términos de autosuficiencia (*autárkeia*) del individuo. Esto nos enfrentará, irremediamente, a la noción aristotélica de felicidad (en estrecho vínculo con la noción de *enkráteia*), la cual no comporta una noción de autosuficiencia individual sino que restringe la posibilidad de la *autárkeia* a la autosuficiencia de la *pólis*. La primera parte se dividirá en tres secciones, en las que 1.1) mostraremos cómo el placer se erige como fin en sí mismo, 1.2) puesto que dicha afección –junto con el dolor– emerge como único criterio de evidencia, 1.3) permitiendo a los cirenaicos fundar, a través del ejercicio de la *enkráteia*, un objetivismo gnoseológico que proporcionaría, a su vez, una dimensión ética. En la segunda parte: 2.1) intentaremos reconstruir algunas cuestiones en torno a la *enkráteia* cirenaica, con objeto de postular 2.2) la posibilidad de una *autárkeia* (autosuficiencia) del individuo derivada del ejercicio de esa misma *enkráteia*, que 2.3) desdeñe la teleología natural como propia de la naturaleza humana, 2.4) lo cual le permitiría a Aristipo, a fin de cuentas, sustraerse a la dicotomía gobernante-gobernado y, por lo tanto, ejercer la libertad en términos de su individualidad, tal como lo haría un extranjero.

1. ACERCA DE LOS *PÁTHE*

1.1. *El placer como fin*

En *SSR*¹, IV.A.172, según testimonia Diógenes Laercio, se sostiene acerca de Aristipo y los llamados cirenaicos:

[...] les parece que el fin se diferencia de la felicidad, porque el fin es el placer particular, mientras que la felicidad es el conjunto de placeres particulares, entre los cuales se cuentan los placeres pasados y los futuros. El placer particular se elige por sí mismo, mientras que la felicidad no se elige por sí misma, sino por los placeres particulares.

Aristipo ofrece una caracterización no habitual acerca de la *eudaimonía*, subsumiéndola al fin, es decir, al placer particular. Para los cirenaicos, el fin se identifica con el placer, mas no con la felicidad. El placer es lo elegible por sí, mientras que la felicidad no se elige por sí, sino que es considerada como el conjunto de los placeres particulares. Si bien podría pensarse que la felicidad contiene en sí el elemento placentero –y, por lo tanto, podría identificárselo, en última instancia, con el fin–, la búsqueda de la felicidad conlleva elementos de disrupción que terminan siendo contrarios a los placeres buscados y, por lo tanto, causantes de displacer. El fin ulterior no justifica las instancias particulares de dolor. Así, pues, no es posible equiparar la puntualidad del placer presente a la suma de los placeres, “entre los cuales se cuentan los placeres pasados y los futuros”² (*SSR*, IV.A.172).

¹ Los testimonios y fragmentos de los cirenaicos los he indicado según la paginación de Giannantoni (1990): *SSR (Socratis et Socraticorum Reliquiae)*. La versión castellana de los mismos corresponde a Mársico (en prensa), salvo indicación en contrario.

² El citado párrafo podría estar sugiriendo que la distinción principal entre el placer particular y la felicidad versa en que esta última es considerada como un todo mayor a los placeres particulares, esto es, como un todo mayor que la suma de sus partes; y por tanto, imposibles de ser equiparadas.

Si bien es un tema controvertido el establecer qué diferencia una ética no-eudemonista cirenaica de otras éticas eudemonistas, en este trabajo consideraremos al carácter temporal que se le atribuye a la felicidad como un elemento disruptor –pensado en términos eudemonistas, en especial desde una visión aristotélica– en contraposición con la puntualidad del placer asociado a la visión cirenaica. En líneas generales, podría afirmarse que el carácter temporal que subyace a la concepción eudemonista aristotélica sostiene una dimensión temporal³ no ligada al placer sino al desarrollo de la virtud, donde la vida buena (*eû zên*) tiene una relación directa con el obrar bien (*eû práttein*), de manera que un recto ejercicio del desarrollo de la virtud dará una mayor felicidad en un mayor tiempo o viceversa.

Como señala Mársico (en prensa, p. 200 n. 335) “[c]on el desplazamiento de la felicidad del sitio de fin para colocar allí el placer se altera también toda la tabla axiológica tradicional, de manera que todos los ámbitos se supeditan a la consecución del placer.” Ahora bien, ¿en qué sentido esta tabla axiológica es modificada, y cómo esto repercute en el ámbito ético?

Hemos afirmado que el fin es el placer puntual, en contraposición con la felicidad, considerada esta como un conjunto o sumatoria de placeres particulares; donde las actividades están signadas por la búsqueda de dicho placer particular. El placer, en tanto vía de acceso al conocimiento, nos permite fundar, a través del ejercicio de la *enkráteia*, un objetivismo gnoseológico que proporciona, a su vez, una dimensión ética⁴. En qué medida el ejercicio del placer es la vía de acceso para el autodomínio y, con ello, para la consecución de una autosuficiencia (*autárkeia*) individual desvinculada de la autosuficiencia de la *pólis*, esto es,

³ Esta distinción entre la concepción puntual asociada a los cirenaicos y la dimensión temporal aplicada a las éticas eudemonistas es desarrollada con mayor exhaustividad por Irwin (1991).

⁴ Para comprender la diáda placer-dolor como fundamento del conocimiento véase 1.2.

alejada de cualquier tipo de coerción social, será respondido en las líneas subsiguientes⁵.

1.2. *De las afecciones o de lo inmediatamente evidente*

Comencemos –antes de entrar en el terreno práctico– por la dimensión gnoseológica. La búsqueda socrática de un criterio objetivo no es abandonada en el caso de Aristipo, quien intenta construir una objetividad a partir de la infalibilidad de la aprehensión subjetiva, cuyo anclaje es el de la experiencia. En lo que sigue analizaremos cómo la dimensión gnoseológica subyace y fundamenta a la dimensión ética, esto es, cómo lo que dicen los cirenaicos respecto de los fines parece ser análogo a lo que afirman respecto de los criterios de evidencia⁶.

Según los cirenaicos, hay dos afecciones: dolor y placer; una es un movimiento suave, el placer, mientras que el dolor es un movimiento rudo (SSR, IV.A.172). Tales afecciones, denominadas *páthe*, emergen como único criterio de evidencia. Conocidas a partir de un cierto toque interno, es decir, el modo en que el sujeto recibe la sensación, niegan que sea posible percibir nada externo⁷. De manera que al situar a las afecciones e impresiones en ellos mismos, no consideran que la creencia surgida en virtud de dichas afecciones e impresiones sea suficiente para hacer afirmaciones positivas sobre la existencia de cosas externas (SSR,

⁵ Al afirmar que la *autárkeia* cirenaica es una *autárkeia* del individuo y no de la *pólis*, no pretendemos negar una dimensión ética a la filosofía cirenaica, sino mostrar que su fundamentación tiene su centro en lo único aprehensible y evidente: las afecciones sufridas por el sujeto.

⁶ Dicho en otras palabras, si el bien al que tienden los cirenaicos es el placer, se deberá establecer, en primer lugar, cuál es el estatuto del placer para luego retomar su análisis respecto del campo práctico y determinar así qué lugar ocupa el sabio dentro de la *pólis*.

⁷ “¿Qué piensas de los cirenaicos, que están lejos de ser filósofos despreciables? Niegan que sea posible percibir nada externo, sino sólo percibir lo que se siente por un toque íntimo, como dolor o placer; y no se sabe qué es lo que tiene tal color o sonido, sino que su experiencia es tal que tienen esa sensación” (SSR, IV.A.209).

IV.A.211). La certeza está dada, pues cada uno tiene en sí la manifestación propia y segura de estas afecciones. Así, en la medida en que no puedo dudar de lo que siento, la opinión contenida en dichas afecciones –percibidas a través de cierto toque interno– se hallan libres de error.

Este tipo de afirmaciones, al poner en jaque cualquier pretensión de objetividad fundada en el status del mundo externo, hace tambalear la relación entre el pensamiento y el lenguaje. O en otras palabras, si el mundo exterior no es aprehensible, ¿en qué medida la voz activa –con su pretensión de objetividad– no estaría refiriendo a objetos de los que ella misma no puede dar cuenta? De lo afirmado precedentemente se desprenden dos consecuencias no poco importantes. En primer lugar, como se afirma en *SSR*, IV.A.213, los hombres no cuentan con un criterio común para establecer una relación biunívoca, es decir naturalista, entre los nombres y los objetos por ellos referenciados. Los nombres son así constructos arbitrarios que no nos brindan una certeza acerca del lenguaje externo⁸. En segundo lugar, se intenta construir un lenguaje que dé cuenta de lo único inmediatamente evidente –las afecciones– por medio del uso de enunciados que dan cuenta del “aparecer” en lugar del “ser”. Así, los enunciados descriptivos de “aparecer” y “parecer” estarían expresando lo que es inmediatamente evidente⁹.

Según el testimonio de Plutarco en *Contra Colotes*,

los cirenaicos [...], colocando las afecciones e impresiones en ellos mismos, no creían que la creencia surgida de ellos fuera suficiente para hacer afirmaciones sobre las cosas, sino que, como si estuvieran sitiados, abandonando lo exterior, se encerraron ellos mismos en las afecciones, sosteniendo sólo que ‘parece’, pero sin pronunciarse sobre lo que ‘es’ respecto de las cosas exteriores (*SSR*, IV.A.211).

⁸ Para este punto cfr. Mársico (en prensa, p. 217 n. 377).

⁹ Para una discusión contemporánea sobre el tema en relación con la teoría del conocimiento, cfr. Chisholm (1982).

Lo que aparece a los sentidos, según la experiencia sensorial propia (*tò phainetai*), se opone a toda pretensión de conocimiento del mundo externo a partir de un lenguaje naturalista, que intente dar cuenta de la esencia a partir de las expresiones que utilicen el verbo ser (*tò estí*). En tanto solo las afecciones son aprehensibles, señala Plutarco:

hubiese correspondido señalar el fenómeno como ellos lo enseñan, dado que hablan de “endulzarse”, “amargarse”, “enfriarse”, “calentarse”, “iluminarse” y “oscurecerse”, cuando cada uno tiene en sí la manifestación propia y segura de estas afecciones. [...] Por eso la opinión, contenida en las afecciones, se mantiene libre de error (*SSR*, IV.A.211).

En consonancia con estas afirmaciones se encuentran las palabras de Sexto Empírico acerca de las afecciones:

Entonces, los cirenaicos dicen que las afecciones son criterios y sólo ellas son aprehensibles y resultan infalibles. Por el contrario, ninguna de las cosas que han producido las afecciones es aprehensible ni infalible, porque, dicen, que emblanquecemos y nos endulzamos, es posible decirlo de manera infalible, verdadera, segura e incontrovertible, pero que el objeto productor de la afección es blanco o dulce, no es posible demostrarlo”¹⁰ (*SSR*, IV.A.212).

¹⁰ Es imposible no hacer una breve referencia a las discusiones sofisticas de los siglos V y IV a. C, entre las cuales encontramos a los cirenaicos; y a partir de las cuales podremos comprender mejor la búsqueda de un criterio objetivo señalado precedentemente. Tal y como señala D. Perrone (2012), “Dicha discusión puede denominarse en términos generales –para emplear la expresión de Antístenes de Atenas– el problema del “uso de los nombres” (*chrêsis tôn onomátōn*). Una enumeración relativamente exhaustiva de los diversos contendientes en torno a esta problemática ya se halla en el *Crátilo* de Platón, en donde dos de los personajes principales desarrollan el primer tópico en discusión sobre el estatuto de los nombres: por un lado, la tesis de Hermógenes (a quien se vincula por esta tesis con Protágoras) de que los nombres son meramente convencionales, por otro, la tesis arriesgada por el mismo Crátilo de que las cosas tienen nombres por naturaleza. En conexión con Protágoras, también

1.3. *La construcción de una ética a partir de la evidencia de la afección*

En las líneas preliminares hemos descartado la posibilidad de construir un lenguaje que dé cuenta de un criterio objetivo a partir del uso de la voz activa. Subsiguientemente, nos dedicaremos a desarrollar brevemente cómo los cirenaicos construyen una teoría de la afección en voz media, y como dicha construcción, lejos de ser un mero relativismo de corte subjetivista, emerge como un fundamento objetivo de la conducta en el ámbito ético-político¹¹.

Detengámonos en los comentarios de Sexto Empírico. En primer lugar, según el autor, los cirenaicos, tras establecer un único criterio de evidencia, rompen con cualquier tipo de cadena causal entre objeto afectante y sujeto afectado. Este enfoque, entonces, rechaza aquello que conocemos mediante la percepción externa u observación. Esto quiere decir que aquello que percibimos u observamos no es, en sí mismo, inmediatamente evidente. En su lugar, utilizan la voz media como modo de expresar una acción

es mencionado Pródico; ambos están vinculados a una doctrina de la adecuación de los nombres (*orthôtēs tōn onomátōn*) por la cual Protágoras modificaba la morfología de un término si esta se mostraba discordante con su significación semántica (para este procedimiento véase frag. DK 84 A28), y por la cual Pródico, ante la constatación de polisemia en un término, lo rectificaba mutilando las significaciones consideradas espurias (para este procedimiento véase frag. DK 84 A16).” Cabe señalar, no obstante, la peculiaridad del aporte cirenaico a esta clase de disputas. La escuela de Aristipo no propone reformular sustantivos, sino más bien rectificar la diátesis, lo que quizás sugiera que mientras las diversas corrientes sofísticas consideraban sus diversas teorías de conocimiento a la luz de la relación lenguaje-entidad (donde la realidad estaría representada por el correcto uso de los sustantivos), los cirenaicos ponían el foco en la relación lenguaje-acción (y aquí la realidad estaría expresada por el correcto uso de la diátesis). ¿No hay aquí un desplazamiento desde una ontología hacia una doctrina ética o teoría de la acción?

¹¹ Una pregunta válida es, también, la de por qué los cirenaicos no construyen una teoría de la afección en voz pasiva en lugar de la voz media. En este sentido, creemos que la negativa de tal empresa está dada por la naturaleza misma de la voz pasiva, la cual “requiere no sólo un sujeto paciente, sino además pasivo. La voz pasiva requiere que el sujeto sea afectado directamente por una acción que tiene un agente externo, expreso o no” (García Gual, 1970, p. 5). En este sentido, la voz pasiva, a nuestro entender, estaría de igual modo afirmando la relación causal entre objeto y sujeto. Y por tanto, afirmaría al objeto causante de tal afección.

que recae en el propio sujeto. Como señala Mársico (en prensa, p. 216 n. 374):

Nótese que Sexto confirma aquí el uso de expresiones como *leukainómetha*, ‘emblanquecemos’, ‘sentimos blanco’, y *glykazómetha*, ‘nos endulzamos’, ‘sentimos dulce’. La elección de estas formas revela una voluntad de modificar el lenguaje para señalar con ello que no reproduce adecuadamente lo real.

Esta decisión se encuentra totalmente relacionada con la preferencia por los enunciados de *parecer/aparecer*, a los que nos hemos referido en las líneas precedentes. Veamos, para ello, el ejemplo que da Chisholm (1982) al respecto:

Lo que me justifica a considerar como evidente que saboreo vino *no* es simplemente el hecho de que saboreo vino, y lo que me justifica a considerar como evidente que una cierta cosa se me aparece roja no es meramente el hecho de que una cierta cosa se me *aparece* roja. Para llegar a lo que es inmediatamente evidente en estos casos, debemos suprimir la referencia a vino en ‘el vino me sabe agrio’ y debemos suprimir la referencia a la cosa que aparece en ‘esa cosa me aparece roja’ (p. 42).

Hemos dicho que los enunciados de *aparecer* describen la experiencia subjetiva, así cuando los cirenaicos utilizan expresiones del tipo *leukainómetha*, “emblanquecemos”, “sentimos blanco”, el movimiento que realizan es la supresión del referente, es decir, la alusión al blanco, entendido este como un hipóstasis del sustantivo.

Como el sujeto se encuentra comprometido en la acción, el sujeto no es absolutamente paciente o receptor, ni tampoco se lo puede reducir al carácter de mero agente, sino que se trataría aquí más bien de meros procesos en los cuales el sujeto es afectado por una acción cuyo agente es imposible determinar, a partir de la cual se difieren procesos que denotan una acción interna, por ejemplo, el emblanquecerse, como resultado de un proceso que

en todo momento responde a un estado interno, subjetivo, y que como tal presenta el carácter de lo inmediatamente evidente, o en palabras de Sexto, resultan aprehensibles o infalibles.

Así, la palabra “sentimos blanco” no está aludiendo a una entidad que sea blanca. Las formas medio-pasivas se utilizan, en este caso, y en relación con lo que afirma Chisholm (1982): “para describir *modos* de aparecer, o de aparecerse. Funcionan como adverbios y nuestras oraciones serían más correctas si se interpretaran como ‘se me aparece agriamente’, ‘se me aparece blanquecinamente’ y ‘se me aparece ruidosamente’” (p. 43).

El intento de construir un lenguaje que dé cuenta del aspecto subjetivo del hablante, como lo inmediatamente evidente, a partir del uso de la voz media, emerge como una pretensión de objetividad en el plano ético. Pero ¿por qué podemos afirmar esto?

Si las afecciones son los criterios y fines, solo ellas son aprehensibles y resultan infalibles (*SSR*, IV.A.213), el carácter subjetivo de la acción está fundado en el carácter inmediatamente evidente de los *páthe*. Nos encontramos entonces con una ética que impone una necesidad subjetiva basada en la evidencia de la afección –una necesidad impuesta, no el resultado de la arbitrariedad de la subjetividad. Bien mirado, puede pensarse que los cirenaicos postulan un rigorismo ético, puesto que necesitan de la evidencia objetiva de la afección para justificar su teoría de la acción. De modo que, si bien la actividad del agente se encuentra limitada a la información proveniente de las afecciones, es a partir del ejercicio de la *enkráteia* que se intentará objetivar un modo de conducta que, lejos de dejarse llevar por la mirada de los otros, encuentra su fundamento en la experiencia directa del individuo.

2. AUTÁRKEIA DE LA PÓLIS – AUTÁRKEIA DEL INDIVIDUO

Nuestra hipótesis en esta sección apuntará, entonces, a determinar cómo al ejercicio de la *enkráteia* cirenaica subyace la noción de autosuficiencia (*autárkeia*) del individuo –independiente de la autosuficiencia de la *pólis*–, la cual, de ser pensada con cate-

rías modernas, podría esbozarse en términos de una teoría de la acción individual. Esto nos enfrentará, irremediamente, a la noción aristotélica de felicidad (en estrecho vínculo con la noción de *enkráteia*), la cual no comporta una noción de autosuficiencia individual sino que restringe la posibilidad de autosuficiencia a la autosuficiencia de la *pólis*.

2.1. *Algunas cuestiones en torno a la enkráteia cirenaica*

En el segundo tomo de su *Historia de la sexualidad* Foucault (2008) define la *enkráteia* como “la forma de relación con uno mismo, esa ‘actitud’ necesaria a la moral de los placeres que se manifiesta en el buen uso que de ella se hace” (p. 70)¹². Esta actitud o disposición primera, que podríamos llamar general, hacia el autodomínio encuentra diversos modos y formas de alcanzarlo. Los testimonios de sus contemporáneos han querido ver en Aristipo –y en la forma peculiar en la que ejercita el autodomínio– una vida dedicada a la lujuria y a los vicios¹³. No obstante, la práctica libertina podría ser entendida como consecuencia de una cierta teoría de la acción que pone en jaque a las relaciones de poder dominantes.

Comencemos por la estancia de Aristipo en Siracusa; ella nos dará la piedra de toque para referirnos a la *enkráteia* cirenaica. Allí, según Estobeo, “cuando se le preguntó a Aristipo qué era lo admirable en la vida, dijo ‘un hombre ecuánime¹⁴ y mesurado, porque estando entre la mayoría no es afectado por los viles’”

¹² “La *enkráteia* –continúa Foucault (2008)– con su opuesto *la akrasía*, se sitúa en el eje de la lucha, de la resistencia y del combate: es moderación, tensión, “continencia”; la *enkráteia* domina los placeres y los deseos, pero necesita luchar para vencerlos” (p. 71).

¹³ Un desarrollo pormenorizado del tema puede verse en Urstad (2009).

¹⁴ Aquí me he apartado de la versión castellana de Mársico, quien traduce *epieikês* por “adecuado”, prefiriendo la acepción de “ecuánime”, pues esta encierra en sí los significados de *reasonable*, *specious*, *tolerable* que ofrece Liddell, Scott y Jones (1940). (Se encuentra disponible *on line* en Perseus Project: www.perseus.tufts.edu).

(SSR, IV.A.35). Esta interconexión entre ecuanimidad, medida y flexibilidad nos muestra un hombre que, a pesar de estar inserto entre los muchos –y que está, por ello mismo, expuesto a todo tipo de desviaciones– elige deliberadamente, libre de la coerción o de la presión ejercida por la mayoría. Como señala Mársico (en prensa, p. 216 n. 221), hay en la figura de Aristipo un juego constante de exposición a situaciones, ya de dudosa moral, ya reprobables, que refuerzan la idea de un ejercicio del autodomínio que le permite no ser afectado por actos ajenos¹⁵.

Esta versatilidad¹⁶ en la acción hacía de él una figura que lograba –al decir de Diógenes Laercio– “acomodarse al lugar, al tiempo y a la persona y representar su papel adecuadamente en toda circunstancia” (SSR, IV.A.51). De manera que “gozaba el placer de las cosas presentes y no buscaba con dolor el gozo de las que no estaban presentes” (SSR, IV.A.51).

Esta afirmación se encuentra en relación directa con el planteamiento ético esbozado al inicio de este trabajo. En primer lugar, el fin se identifica con el placer puntual, cuya peculiaridad es su evidencia gnoseológica. En segundo lugar, se desdeña la felicidad como fin, pues los medios para su búsqueda no siempre resultan placenteros. Finalmente, esta adecuación o acomodación al contexto podría estar sugiriendo que cualquier ética de corte eudemonista, al universalizar la acción, termina siendo una ética de corte normativo, que, en todo caso, pone al hombre en una situación de vulnerabilidad frente a la omnipresencia del placer.

Otro de los aspectos relevantes en relación con la *enkráteia* se refiere al intento, por parte del cirenaico, de romper con la dialéc-

¹⁵ Es interesante destacar cómo esta libertad es tal que los lleva a realizar actos deshonorosos o humillantes, despreocupándose de la mirada coercitiva del “otro”. Es decir, el “otro” queda relativizado, y es considerado como un igual, o simplemente como un medio para alcanzar un fin. Sobre este punto, cfr. Mársico (en prensa, p. 158 n. 224).

¹⁶ Este carácter flexible que lo hacía adaptarse al contexto en pos de la búsqueda del placer presente fue también lo que lo hizo famoso con el epíteto “el perro de la corte” (*basilikò kýon*). cfr. Mársico (en prensa, p. 163 n. 233).

tica del amo y del esclavo tal y como se entendía en la época: ser dueño de sí era sinónimo de ser dueño de sus pasiones y deseos¹⁷. Es decir que, para un cirenaico, un verdadero autodominio no estaría dado por una moderación en el ámbito de los placeres –a partir de la cual uno se volviera amo de sí mismo–, ni por su opuesto, esto es, el ser dominado por ellos.

Si, de acuerdo con la gnoseología cirenaica, placer y dolor son aficciones inmediatamente evidentes a la propia subjetividad, entonces, al negar una hipóstasis del placer, se niega la posibilidad de caer bajo su yugo. Este aspecto coloca a los cirenaicos en una posición muy interesante para su época, pues al desechar las prácticas corrientes propugnan un tipo de *enkráteia* que extrema las prácticas placenteras para, al mismo tiempo y cuando sea necesario, desecharlas.

Cuando Aristipo afirma sobre Laís que la posee sin ser poseído por ella (*SSR*, IV.A.96), no significa que se deje llevar por una vida lujuriosa. Sí, hay un dominio de los placeres, pero este es el producto de una “actitud frente al placer como elemento susceptible de ser manejado mediante un aprendizaje que supone enfrentársele experimentándolo” (Mársico, en prensa, p. 169 n. 243).

¹⁷ Señala Foucault (2008) sobre este punto: “No podemos comportarnos moralmente más que instaurando en relación con los placeres una actitud de combate. Las *aphrodisia* se han vuelto no sólo posibles sino deseables mediante un juego de fuerzas cuyo origen y finalidad son naturales, pero las virtualidades, por el hecho de su energía propia, llevan a la revuelta y el exceso. Podemos hacer de estas fuerzas el uso moderado preciso sólo si somos capaces de oponernos a ellas, de resistirlas y de dominarlas” (p. 72). El simple hecho de situarnos en relación de lucha frente a los placeres hace que, inevitablemente, el ejercicio del autodominio sea una especie de moderación que tiende hacia la aniquilación, en tanto se las asocia con fuerzas temibles y enemigas. Esta peligrosidad propia de los placeres puede ser traducida en una serie de expresiones (cfr. Foucault 2008, p.73 y ss.) que embisten contra la templanza y la intemperancia como los vencedores –en el ámbito de la conducta moral– de una batalla que se plantea en términos de poder: gobernar y ser gobernado, oponerse a los placeres; no ceder ante ellos, resistir a sus asaltos, vencer los placeres o ser vencido por ellos, estar armado contra ellos. De manera que luchar contra los placeres es lo que, a fin de cuentas, permitirá al hombre no solo ser su propia medida sino la medida de los demás. El mote de vencedor será, asimismo, la pauta de legitimad política.

Otros fragmentos resultan interesantes para precisar este punto: “Una vez, al entrar Aristipo a la casa de una cortesana y, como uno de los muchachos que estaban con él se sonrojó, dijo: “lo difícil no es entrar, sino poder salir” (SSR, IV.A.87). “Se cuenta que, cuando su esclavo le llevaba el dinero y estaba agotado por el peso, Aristipo le dijo que arrojara lo pesado. Amenazado en una nave por lo que llevaba, lo fue arrojando al mar, pues la destrucción de eso, dijo, era su salvación” (SSR, IV.A.79). La dominación del placer por medio de su experimentación propugna un tipo de *áskesis* (ejercitación) contrario al ejercicio de la continencia de cuño platónico. Si para este último “la *áskesis* moral forma parte de la *paideia* del hombre libre, que tiene un papel que desempeñar en la ciudad y en relación con los demás” (Foucault, 2008, p. 85), para Aristipo, la ejercitación misma no implica la imposibilidad de ser afectado, sino que por medio de la experimentación de tales afecciones surgirá la posibilidad de no ser dominado por dichos placeres.¹⁸

2.2. La posibilidad de una *autárkeia* cirenaica

Si bien la noción de *autárkeia* aristotélica ha suscitado hartas interpretaciones, puede decirse que la mayoría de los comentaristas clásicos la han interpretado en vínculo estrecho con las definiciones de la noción de *eudaimonía*, en el caso de la *Ética Nicomaquea*, y a propósito de la *pólis* en el caso de la *Política*.

¹⁸ Un ejemplo análogo al de SSR, IV.A.79 puede hallarse en EN, 1110a 5-10, en el marco de la discusión acerca de los actos voluntarios o involuntarios. Allí Aristóteles analiza las llamadas acciones “mixtas” (*miktai*), respecto de las cuales se duda si caen bajo la esfera de lo voluntario o de lo involuntario. Nadie voluntariamente arrojaría la carga al mar durante una tempestad, pues, “[E]n sentido absoluto, nadie [la] arroja voluntariamente, pero para salvarse y para salvar a los demás, [lo hacen] todos los [hombres] sensatos” (EN 1105a 10-13). Es llamativo que esta misma acción que Aristipo atribuye al hombre libre, para Aristóteles sea propia del hombre prudente.

En *Ética Nicomaquea*¹⁹ (EN) I, 5 Aristóteles discute acerca de los géneros de vida²⁰. Allí determina que estos son tres: una vida dedicada al placer (*bíos apolaustikós*), una vida dedicada a la política (*bíos politikós*) y una vida dedicada a la contemplación o vida contemplativa (*bíos theôretikós*). Cada género de vida persigue objetivos diferentes, que, asimismo, toman formas diferentes; e intenta determinar qué tipo de vida es el mejor en relación con el fin (*eudaimonía*). Al caracterizar el fin, esto es, la *eudaimonía*, Aristóteles se pronuncia al respecto afirmando que este debe ser: completo (*tò teleiôtaton*) y autosuficiente (*autárkês*). Una vez establecida la semejanza entre el fin completo, la felicidad y la autosuficiencia, afirma Aristóteles, “La autosuficiencia es lo que por sí sólo hace que la vida sea deseable y no necesite de nada” (EN 1097b 15-17). Básicamente, se sostiene que la *eudaimonía* debe cumplir el requerimiento de la *autárkeia* y, asimismo, se afirma la *autárkeia* como criterio fundamental para el bien humano.

En *Política*²¹ (Pol) Aristóteles afirma que “la comunidad final de varias aldeas es la ciudad-Estado que puede decirse que alcanza ya el límite de la completa autosuficiencia, en la medida que surgió para la vida pero existe para la vida buena” (Pol 1252b 25-30). El conglomerado de aldeas o ciudad-Estado alcanza por sí misma la completa autosuficiencia, es decir, el darse a sí mismo los medios para la subsistencia y gobernabilidad. No obstante, y tal como lo señala Livov (en prensa, p. 4), “el límite (*péras*) de la autosuficiencia (*autárkeia*) combina la satisfacción de las necesidades de la mera vida (*zên*) con la dimensión de la ética de la vida buena (*eû zên*)”. Con lo cual la *autárkeia* no solo estaría orientada hacia la propia satisfacción sino a asegurar las condiciones necesarias para el despliegue de una vida buena²².

¹⁹ Utilizaré la traducción de Ross (1925), salvo indicación en contrario.

²⁰ Para una delimitación de los diferentes géneros de vida, cfr. 1095b15 y ss.

²¹ Utilizaré la traducción de Livov (en prensa), salvo indicación en contrario.

²² Coincidimos en este punto con Audet (2010), quien afirma: “La ciudad es

Teniendo en cuenta el carácter exclusivo que Aristóteles adjudica a la autosuficiencia de la *pólis*, ¿en qué sentido podemos hablar de una autosuficiencia de corte individual en los cirenaicos?

Si bien el concepto de *autárkeia* como tal no es en los cirenaicos un término técnico, como sí lo es en Aristóteles, creemos que es posible inferir a partir de los fragmentos un esbozo de dicha noción²³ que se acerca a esta idea de satisfacción de las propias necesidades –en este caso particular, a partir de prácticas placenteras– pero que, sin embargo, es posible al margen de la autosuficiencia de la *pólis*.

Es claro que cuando los cirenaicos se refieren al fin no dicen –a la manera aristotélica– que este deba ser ni completo ni autosuficiente. “El fin es el placer particular, mientras que la felicidad es el conjunto de placeres particulares. [...] [E]l placer particular se elige por sí mismo, mientras que la felicidad no se elige por sí misma, sino por los placeres particulares” (SSR, IV.A.172). Aquello que se elige por sí es el placer particular y no la felicidad (EN 1097b 1-5). Las afecciones de dolor y placer –las cuales constituyen el terreno práctico– son, a nivel gnoseológico, inmediatamente evidentes. Esto último es plasmado en un lenguaje del “parecer” en lugar del “ser” a partir de la prioridad de la voz media, como portavoz de un tipo de subjetividad que dé cuenta de las afecciones, mas no de los objetos que las causan (independientemente de la existencia o no de tales objetos). Si bien la actividad del agente se encuentra limitada a la información proveniente de las afecciones, es a partir del ejercicio de la *enkráteia* que se intentará objetivar un modo de conducta que, lejos de dejarse llevar por la

autosuficiente en el sentido de que ella ofrece a los hombres que la componen todo lo que ellos necesitan para ejercer la virtud humana” (p. 41). O, dicho de otro modo, fuera de la *pólis* los hombres no serán capaces de lograr una vida buena –lo cual no solo comprende el desarrollo pleno de las virtudes, sino el objetivo de lograr un bienestar en relación con las necesidades para la vida buena.

²³ En sentido similar se ha pronunciado Urstad (2009), quien también sugiere la posibilidad de interpretar la *enkráteia* cirenaica en términos de *autárkeia* aristotélica.

mirada de los otros, encuentra su fundamento en la experiencia directa del individuo.

Esta experiencia directa del hombre nos permitirá caracterizar la ética cirenaica en términos de una autosuficiencia individual. Cuando Aristóteles caracteriza la autosuficiencia, lo hace en términos de independencia. Esto es, aquello que hace a la vida elegible por sí, y autosuficiente. Así, esta independencia, en los cirenaicos, puede entenderse como un estado libre de la coerción y de la presión, no solo de la coacción gubernamental sino de la opinión imperante²⁴.

Por otro lado, si la opinión contenida en las afecciones se mantiene libre de error, en el ejercicio de una *enkráteia* que siga dichos principios primará aquello inmediatamente evidente frente a las implicancias externas de su acción. La figura del sabio, así, será quien lleve a cabo este modo de vida autónomo: “Aristipo, cuando le preguntaron qué provecho sacaba de la filosofía, dijo: “convivir sin temor con cualquiera” (*SSR*, IV.A.104). Este mismo párrafo muestra tanto la ausencia de temor frente a conductas externas como una concepción no naturalista del hombre (en la que cada hombre ocuparía un lugar determinado en el esquema de estratificación política). El hombre es considerado como un igual, sea un esclavo o un gobernante. Es interesante ver cómo esta ausencia de temor, y esta determinación, arremeten de igual forma contra la noción de ley: “Él, cuando le preguntaron qué obtenía de la filosofía, dijo: “hacer sin necesidad de control lo que algunos hacen por temor a las leyes” (*SSR*, IV.A.105). A su vez, el argumento permite cuestionar el naturalismo político que subyace a la noción de *autárkeia* aristotélica y que será desarrollado en las líneas posteriores.

²⁴ Para una vinculación entre autosuficiencia individual y la condición de ciudadano por elección véase, 2.4.

2.3. *El hombre como animal político*

Tal y como lo entendemos hoy en día, el cumplimiento o transgresión de una ley no dependen de la pertenencia del individuo a la ciudad en la que vive, sino más bien, a las leyes que la rigen. Hay, podría afirmarse, aunque con mucha cautela, cierta posibilidad de elección del lugar y modo de vida (lugar de residencia, país, leyes bajo las cuales quiero vivir, etc.) que escinden el ámbito público –el del cumplimiento de la ley– del ámbito privado (el ámbito del hogar). Esto no es así para Aristóteles, para quien no es posible ser ciudadano por elección. Aclaremos, en lo que sigue, algunas cuestiones acerca del naturalismo político aristotélico.

En *Pol* 1253a 3-20 Aristóteles afirma:

Resulta manifiesto, entonces, que la ciudad-Estado se halla entre las cosas que existen por naturaleza y que el hombre es por naturaleza un animal político, y que aquel que no vive en una comunidad política a causa de su naturaleza (y no por azar) es inferior o bien superior a un ser humano.

Puesto que la naturaleza no hace nada en vano (*Pol* 1256b 21), es decir, sin una finalidad previa, el hombre tiende naturalmente a conformar comunidades, a asociarse con otros. Esto no es lo que lo diferencia de otros animales gregarios, sino que “entre los animales, sólo el ser humano cuenta con la palabra (*lógon*)” (*Pol* 1253a 9). Solo el hombre puede manifestar la diferencia entre lo justo y lo injusto, lo conveniente y lo perjudicial, no solo para él sino para otros hombres.

[A] diferencia de los otros animales, es propio de los seres humanos tener la percepción del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, entre otras, y la comunidad en tales asuntos constituye la casa y la ciudad-Estado (*Pol* 1253a 15).

El nacimiento de la *pólis* encuentra su fundamento en la afirmación del hombre como animal político. “Asimismo, la ciudad-Estado es por naturaleza anterior a la casa y a cada uno de nosotros. Pues el todo es necesariamente anterior a la parte” (*Pol* 1253a 20). La *pólis* es anterior a cada individuo que la conforma:

[E]n efecto, si se destruye el todo no habrá pie ni mano, excepto por homonimia, como si se llamara así a una mano de piedra –de hecho, una mano muerta es como de piedra. Todas las cosas se definen por su función y su capacidad, de modo que cuando dejan de ser tales no hay que decir que son las mismas sino homónimas. Por lo tanto, resulta claro que la ciudad-Estado existe por naturaleza y es anterior a cada uno: pues si cada uno al estar separado no es autosuficiente, lo mismo sucederá para las otras partes en relación con el todo.

Para entender este punto será necesario determinar el sentido de anterioridad dado por Aristóteles²⁵ quien distingue cuatro concepciones de anterioridad. “X puede ser anterior a Y en la medida en que (1) X es temporalmente anterior a Y, (2) la definición de X es necesaria para entender la definición de Y, pero Y no es necesario para entender X, (3) X puede existir sin Y pero Y no puede existir sin X, y (4) X es más perfecto o completo que Y, a pesar de que Y bien puede ser anterior en términos temporales o en generación.” (Rosler, 2002, p.33)

Para nuestra investigación nos centraremos principalmente en el significado de (4).

De acuerdo con (4), la concepción perfeccionista de anterioridad, mientras que la polis es un todo completo y auto-suficiente, sus miembros, tomados por separado y fuera de la polis, no lo son. En este sentido, la polis es anterior en perfección moral al

²⁵ Sigo en este punto a Ossandon (2001) y a Rosler (2002), quienes a su vez siguen a Miller (1995).

individuo, sin dejar de ser posterior en generación o temporalmente. De este modo, lo que Aristóteles quiere decir no es que los individuos son incapaces de vivir fuera de la polis, sino que fuera de ella no son capaces de vivir bien, de alcanzar su bienestar (Rosler, 2002, p.34).

Al afirmar la anterioridad natural de la *pólis*, Aristóteles señala esta carencia natural del hombre según la cual no puede lograr la *autárkeia* sino en la *pólis* misma. Así, a quien vive fuera de la ciudad-Estado se le niega la capacidad de autosuficiencia, o en otros términos, de asegurarse una vida buena. Esta caracterización de la *pólis* en relación con la autosuficiencia se desprende de 1253a 28-30: quien “no tiene la capacidad de participar de una comunidad o no lo necesita, a causa de su autosuficiencia, no es en absoluto parte de la ciudad-Estado, de modo que es una bestia o un dios”. O es enteramente autosuficiente, y por ello un dios, o no posee dicha capacidad, y se encuentra relegado a la categoría de no humano.

De este modo, como considera Ossandón (2001), “no puede haber una disyunción entre el fin del hombre y el fin de la *pólis*, pues el ser humano no puede desarrollar todas sus potencialidades sino formando parte de un complejo tipo de organización social, que le proporcione las condiciones externas necesarias para poner en ejercicio plenamente su racionalidad, en términos de Aristóteles, siendo ciudadano de una *pólis*” (p. 59). Aristóteles piensa a la autosuficiencia en términos de la *pólis*, y no en términos del individuo, las relaciones entre los hombres y sus vínculos, tanto de subordinación como de pertenencia a la *pólis*, al ser el resultado de una teleología natural propia de la naturaleza humana, no permiten pensar al hombre sino como animal político, esto es, como parte de un entramado político-social más amplio.

2.4. *Un extranjero en su propia tierra*

Contrario a lo afirmado por Aristóteles, el Aristipo que presenta Jenofonte en sus *Memorabilia*²⁶ rompe con cualquier tipo de naturalismo político. Allí, en el marco de una discusión con Sócrates, exhorta a sus discípulos a ejercitar el autodominio frente a disímiles placeres (*Memorabilia*, 2.1.1). La pregunta que guía la discusión gira en torno a la educación de dos jóvenes, uno apto para gobernar y el otro no (*Memorabilia*, 2.1.6). ¿Cómo educarías a cada uno? –interroga Sócrates. La respuesta es quizás hasta evidente: el ejercicio de la *enkráteia* en los diversos aspectos de la vida será la propedéutica para el ejercicio del gobierno²⁷. Luego, Sócrates coloca a Aristipo frente a la dicotomía de elegir entre ser gobernante o ser gobernado²⁸ (*Memorabilia*, 2.8.1.). Aristipo se sustrae a esta dicotomía argumentando que no se ubica ni en una posición ni en otra, sino en una forma intermedia, la liber-

²⁶ Salvo otra indicación, utilizaremos la traducción de Mársico (en prensa).

²⁷ Señala Foucault (2008) respecto del presupuesto socrático que puede verse en el diálogo en cuestión: “Este principio socrático de la *askêsis* –entrenamiento– fue retomado con frecuencia por Platón. Evocará a Sócrates enseñando a Alcibíades o a Calicles que no podrían pretender ocuparse de la ciudad y de gobernar a los demás si primero no aprendían lo necesario y no se entrenaban para ello: “Cuando hayamos practicado juntos suficientemente este ejercicio (*akrêsantes*) podremos, si nos parece, abordar ya la política” (p. 81). El cuidado de sí es una condición previa para el cuidado de los demás. La *askêsis* consiste en el “entrenamiento práctico indispensable para que el individuo se constituya en sujeto moral (...) Por una parte, no es distinta de la práctica de la virtud; es su representación anticipadora. Por otra parte, se sirve de los mismos ejercicios que forman al ciudadano: el dueño de sí y de los otros se forma al mismo tiempo” (Foucault, 2008, p. 86).

²⁸ Analizado desde una perspectiva aristotélica, serán –*grosso modo*– las funciones y capacidades las que determinen uno y otro lugar en el gobierno: “es por cierto indiscutible que los gobernantes deben distinguirse de los gobernados. En efecto, la naturaleza ha proporcionado [aportado] la distinción, haciendo que todo aquello que sea lo mismo en cuanto al género tenga un elemento más nuevo y otro más viejo, respecto de los cuales corresponde que los primeros sean gobernados y los segundos gobiernen” (*Pol* 1332b 35); no habiendo lugar para una tercera opción, tal y como se afirma en *Pol* 1332b 10, “toda comunidad política se compone de gobernantes y gobernados”.

tad, que conduce a la felicidad más excelsa²⁹. Resulta propio del insensato dedicarse a los asuntos de gobierno, pues ya “es grande el trabajo de procurar lo necesario para sí mismo, que no le baste con eso, sino que se agregue el esfuerzo de suministrar a los demás ciudadanos lo que necesitan” (*Memorabilia*, 2.8.2-5)³⁰. Sócrates, entonces, le reprocha que su “supuesta libertad” no es más que otro tipo de esclavitud³¹, de la cual no puede escapar, o gobierna o es gobernado. “Pero yo, en rigor –dijo Aristipo–, para no padecer eso, tampoco me encierro a mí mismo en una organización política, sino que soy un extranjero (*xénos*) en todos lados” (*Memorabilia*, 2.1.13).

²⁹ “Pero yo, en rigor –dijo Aristipo–, tampoco me ubico a mí mismo en esa esclavitud, sino que me parece que hay una vía intermedia entre ambos, que intento transitar: ni el gobierno ni la esclavitud, sino la libertad, que conduce a la felicidad más excelsa” (*Memorabilia*, 2.8.11).

³⁰ Esto bien puede relacionarse con la tesis que afirma que el fin es el placer particular y no la felicidad entendida como la suma de placeres particulares, pues el fin ulterior no justifica las instancias particulares de dolor. Lo cual se enfatiza aun en las líneas subsiguientes a las citadas, en las que Aristipo afirma: “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, ¿cómo no va a ser eso una completa insensatez? Puesto que las ciudades demandan de los gobernantes como yo me valgo de mis esclavos, porque yo demando que los servidores me preparen lo conveniente en abundancia, pero que ellos no tomen nada de eso. Además, las ciudades creen que es preciso que los gobernantes les suministren los mayores bienes, pero que ellos se mantengan alejados de todos ellos. Entonces, yo, a los que quieren tener muchos problemas ellos mismos y auxiliar a los demás, los conformaría así, educándolos para los puestos de gobierno, pero a mí mismo, por cierto, me pongo entre los que quieren pasar la vida del modo más fácil y placentero” (*Memorabilia*, 2.8.5-9). Para un mayor desarrollo del tema véase 1.1.

³¹ “[P]ero si –replica Sócrates– viviendo entre hombres pretendes no gobernar ni ser gobernado, ni complacer de buen grado a los que mandan, creo que tienes que darte cuenta de que los más poderosos saben utilizar a los más débiles como esclavos, haciéndoles sufrir tanto en las relaciones públicas como en su trato individual. ¿O es que no te has dado cuenta de cómo recogen el trigo que otros sembraron, cortan los árboles que otros plantaron y asedian por todos los medios a los más débiles que se niegan a rendirles vasallaje, hasta que los convencen de preferir la esclavitud a una guerra contra los más poderosos? Y en su vida privada, a su vez, ¿no sabes que los valientes y poderosos esclavizan a los cobardes y desvalidos y se aprovechan de ellos?” (*Memorabilia*, 2.1.14).

Aristipo, al considerarse él mismo como extranjero, abstrae al individuo de la pertenencia a una comunidad determinada, y prefiere una extranjería por elección como modo de acceso a los placeres. La relación directa entre extranjería y libertad nos brinda fundamento para pensar el tipo de práctica cirenaica en términos de *autárkeia* individual³².

La vida buena, entendida en términos cirenaicos, no piensa al hombre como animal político³³. Aristipo rompe con la idea de una teleología natural del hombre, dotándolo de la posibilidad de ejercer la libertad en términos de su individualidad, con independencia de un poder estatal que oficie de garante de dicha libertad. Es clara, según nuestro punto de vista, la relación entre la *enkráteia* como autodomínio –que no se identifica con una postura moderada– y el ejercicio de la libertad, que les permite a los cirenaicos experimentar el placer sin ser atrapado por él³⁴. Esta libertad y determinación, sin necesidad de control externo, encuentra sus raíces en el ejercicio del autodomínio, que al encontrar en las afecciones inmediatamente evidentes su fundamento, desarrolla un tipo de conducta que busca en el placer el carácter objetivo de la acción externa.

³² Sobre este punto señala Urstad (2008, p.8), puede esbozarse “una toma de conciencia por parte Aristipo de una concepción de la felicidad vinculada a la preocupación socrática sobre la autosuficiencia”.

³³ Para un desarrollo de este tema véase 2.3.

³⁴ Acerca de este punto señala H. Arendt (2009) en relación con la política aristotélica: “La esfera de la *pólis*, por el contrario, era la de la libertad, y existía una relación entre estas dos esferas –familia y *pólis*–, ya que resultaba lógico que el dominio de las necesidades vitales en la familia fuera la condición para la libertad de la *pólis*, la libertad (en ciertos casos la llamada libertad) de la sociedad es lo que exige y justifica la restricción de la autoridad política” (p. 42). El ciudadano virtuoso no deja de ser libre al vivir de acuerdo con los requisitos de la *pólis*. Libertad y ciudad-Estado no son mutuamente excluyentes, contrariamente y como hemos demostrado en la sección anterior, la autosuficiencia de la *pólis*, en términos de independencia, es condición necesaria para la vida buena del hombre. Esto sería rechazado por Aristipo, quien, al intentar desvincularse de su filiación con la *pólis*, interpreta la autosuficiencia en términos de libertad individual, de hacer o no hacer en relación con lo inmediatamente evidente.

REFERENCIAS

- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. R. Gil Novales (Trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Aristóteles (1925) *Ética Nicomaquea*. W.D. Ross (Trad.). Oxford: Clarendon Press.
- Aristóteles (en prensa) *Política*. G. Livov (Trad.). Buenos Aires: Universidad de Quilmes.
- Audet, J. (2010). *La recherche de l'autosuffisance chez Aristote. La rencontre entre l'éthique et la politique*. Université de Montréal: Jean-Nicholas Audet.
- Chisholm, R. M. (1982). Lo inmediatamente evidente. *Teoría del Conocimiento* (pp. 27-44). V. P. Mingueza (Trad.). Madrid: Tecnos.
- Foucault, M. (2008). La problematización moral de los placeres. En M. Foucault, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres* (pp. 39-105). S. Martí (Trad.). Buenos Aires: Siglo XXI.
- García Gual, C. (1970). *El sistema diatéutico en el verbo griego*. Madrid: Instituto "Antonio de Nebrija".
- Giannantoni, G. (Ed.) (1990). *Socratis at Socraticorum Reliquiae*, vol. II. Nápoles: Bibliopolis.
- Irwin, T. H. (1991). Aristippus against happiness. *Monist*, 74 (1), 55-82.
- Liddell, H.G., Scott, D.D. & Jones, H.S. (1940). *Greek English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Mársico, C. (en prensa). *Los filósofos socráticos. Testimonios y fragmentos I. Megáricos y cirenaicos*. Madrid: Losada.
- Miller, F.D. (1995). *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford: Clarendon Press.
- Ossandón, J.C. (2001). *Felicidad y política. El fin último de la polis en la filosofía de Aristóteles*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria.
- Perrone, D.M. (2012). La clausura del ascenso erótico en la *paidéia* antisténica. *Argos*, 35 (1), 68-89.
- Rosler, A. (2002). Hobbes y el naturalismo político en Aristóteles. *Deus Mortalis*, I, 27-54.
- Urstad, K. (2008). Aristippus and freedom In Xenophon's Memorabilia. *Praxis*, 1(2), 41-55.
- Urstad, K. (2009). Pathos, Pleasure and the Ethical Life in Aristippus. *Journal of Ancient Philosophy*, III (1), 1-22.