

El hedonismo pesimista de Hegesias

Valeria Sonna
UNSAM - CONICET

Resumen

El tema principal del presente trabajo es la ética pesimista de Hegesias. Este pensador perteneció al grupo de los cirenaicos que dio continuidad a la filosofía hedonista Aristipo de Cirene. Extrañamente, el pesimismo de Hegesias ha sido muchas veces naturalizado como un devenir necesario de la posición hedonista originalmente atribuida a Aristipo. Presentaré una lectura de la doctrina de Hegesias como una inversión de los valores que dan base al hedonismo de Aristipo. Esta interpretación, como intentaré mostrar, cuestiona la naturalización de la evolución pesimista del hedonismo cirenaico.

Palabras clave: Filosofías socráticas, cirenaicos, Nietzsche, Deleuze, nihilismo.

Abstract

The main subject of this paper is Hegesias' pessimistic ethics. This thinker belonged to the Cyrenaic school that continued Aristippus of Cyrene's hedonist philosophy. Oddly enough, Hegesias' pessimism has often been naturalized as a necessary evolution of hedonism. I will present an alternative view of Hegesias' doctrine as a reversal of the values that give base to Aristippus hedonism. This interpretation, as I intend to show, objects the naturalization of the pessimistic

evolution of Cyrenaic hedonism.

Keywords: Socratic philosophies, Cyrenaica, Nietzsche, Deleuze, Nihilism.

Introducción

Hegesias, llamado el apologeta de la muerte (*peisithánatos*), sostenía que es mejor morir que vivir, dado que el estado ideal que debemos buscar es uno de indiferencia, donde no vivamos ni dolorosa ni penosamente. Se dice que Hegesias instaba a sus discípulos al suicidio. Este rumor tiene su origen en la condena de Ptolomeo, que le habría prohibido hablar en las escuelas porque sus oyentes terminaban por darse muerte a sí mismos.

Aunque resulte extraño, la ética pesimista de Hegesias es parte de una ética hedonista, o al menos debería serlo en virtud de sus orígenes. La ética hegesíaca se remonta a la filosofía de Aristipo de Cirene, iniciador del grupo de los cirenaicos del que Hegesias formaba parte. El programa filosófico de Aristipo era el de un hedonismo somático y radical, en el que el único objetivo de la acción es la búsqueda del placer.

¿Pero cómo es posible que una postura hedonista que propone la búsqueda del placer somático por sobre cualquier otro fin derive en una filosofía pesimista que no sólo instala la indiferencia como objetivo, sino que termina por negar

la vida? Este interrogante puede abordarse desde distintas perspectivas que pongan en juego factores históricos o bien de tipo doxográfico, o bien de tipo sociológico y político. Por este motivo, las respuestas a esta pregunta pueden ser múltiples. El objetivo de este trabajo es más modesto. Propongo analizar el pensamiento de Hegesias desde una lógica interna al sistema filosófico del que es parte.

Esta pregunta ya ha sido abordada por Murray (1893) y Matson (1998). Murray, tomando la hipótesis de Sully de que los pesimismos antiguos se caracterizan por la premisa de que aquello que se considera el bien para el hombre (placer, virtud, conocimiento, etc.) es inalcanzable, propone que el pesimismo de Hegesias se sigue necesariamente del hedonismo aristipiano. Según Murray la postura de Hegesias constituye una evolución natural del pensamiento hedonista porque es su consecuencia lógica. Matson también encuentra natural la evolución del hedonismo cirenaico que deriva en el pesimismo de Hegesias. Centrándose en la apología del suicidio, Matson sostiene que ante la negación de la felicidad como fin, el suicidio no sólo es una opción racional, sino la mejor estrategia posible, ya que apuesta a la pérdida mínima.

Creo que si bien el *lógos* hegesíaco presenta una continuidad con el de Aristipo, como sostienen Matson y Murray, este opera una transformación del hedonismo que no debería ser naturalizada, ya que la conclusión que subyace a esta naturalización es que no es posible pensar una ética hedonista. Por eso este trabajo propone leer la ética de Hegesias en términos nietzscheanos, como una inversión de los valores de la posición original de Aristipo.

En vistas del objetivo propuesto y siguiendo la hipótesis de Mársico de que la refutación del hedonismo que Platón lleva adelante en el *Gorgias* se dirige contra la filosofía aristipiana (2010), tomaré este diálogo como fuente de análisis para sostener en qué consiste el vitalismo de la postura de Aristipo y cómo esta se vincula con la posición vitalista de Nietzsche. Finalmente, desarrollaré la variante hegesíaca del hedonismo cirenaico centrándome en las premisas de la postura aristipiana original que Hegesias invierte. Esta inversión convierte la ética aristipiana, hedonista, vitalista y afirmadora de la vida, en una posición nihilista, negadora del principio vital y

somático.

Apropiándome de una terminología nietzscheana, sugiero que la variante hegesíaca del movimiento cirenaico puede ser leída como un devenir-reactivo de la filosofía aristipiana. Intentaré mostrar que este devenir-reactivo consiste en la inversión de dos puntos clave. Uno de ellos es el objetivo principal de la ética de Aristipo que es la búsqueda del placer somático. En la variante hegesíaca, este objetivo se ve desplazado por el de la búsqueda de la ausencia del dolor. El segundo, el principio no eudaimónico propio de la ética cirenaica. La ética hegesíaca se ajusta en este punto a la propuesta cirenaica original: la felicidad no es el fin de la acción. Sin embargo, mientras que en la ética aristipiana la felicidad no puede constituir fundamento alguno porque no es más que una idea abstracta, en la ética hegesíaca hay una renuncia a la idea de poder adquirir la felicidad debido al sufrimiento permanente que implica la existencia. Intentaré mostrar que las variaciones introducidas por Hegesias llevan a una inversión de los valores aristipianos que niega lo que la posición aristipiana afirma. Fundamentalmente, niega el principio vital que expresa el hedonismo radical y somático de Aristipo.

I. El hedonismo de Aristipo

En la Atenas clásica, durante la segunda mitad del siglo V, se organizó en torno a Sócrates un grupo de pensadores que compartía sus reflexiones y preocupaciones. En nuestros días, la figura más conocida de este grupo es Platón que, no obstante, no fue ni el más importante de los discípulos de Sócrates para sus contemporáneos ni el más cercano a él. Más prominente fue quizás la figura de Aristipo de Cirene. Los textos doxográficos lo anotan como uno de los más destacados compañeros de Sócrates e incluso se lo llega a mencionar como uno de los creadores del género diálogo socrático.

A este contemporáneo de Platón y discípulo de Sócrates se le atribuye haber fundado la escuela cirenaica. El rasgo fundamental del pensamiento que caracteriza al grupo de los cirenaicos es su ética hedonista no eudaimonista.¹ A diferencia de la mayoría de los sistemas éticos griegos, la felicidad no es, para Aristipo, el fin (*télos*) al que debería apuntar la acción humana.

¹ Acerca del rechazo del eudaimonismo por parte de los cirenaicos Cfr. Irwin (1991).

La finalidad de la acción es, en cambio, el placer particular, concreto y somático.

La filosofía aristipiana se caracteriza además por ser principalmente un programa ético. Se dice que los cirenaicos desestimaban la utilidad de las matemáticas y que no se ocuparon de elaborar una ontología. Así lo atestigua Diógenes Laercio:

Meleagro, en el segundo libro de su *Sobre las opiniones*, y Clitómaco, en el primer libro de su *Sobre los grupos filosóficos*, dicen que ellos consideraban inútiles a la parte física y la dialéctica, porque puede hablar bien y no ser supersticioso y huir del miedo a la muerte el que ha aprendido totalmente el argumento acerca de los bienes y los males (Diógenes Laercio, II. 92; SSR IV. A. 172; TF 589).²

Según Sexto Empírico, para Aristipo, lo único manifiesto es la afección (*páthos*). Podemos conocer cómo nos afectan las cosas, pero no podemos decir que tengamos conocimiento real del objeto que produce estas afecciones (*Contra los profesores* VII. 194, SSR IV. A. 213, TF 634). De todas las afecciones, el placer (*hedoné*) y el dolor (*pónos*) son las principales. Estas son el único fundamento ético, ya que determinan el fin (*skopós*) de la acción, y el fundamento gnoseológico, porque constituyen la base del conocimiento y son por ello el único fundamento del *lógos*.³ Debido a que las afecciones son la base del conocimiento, su fundamento es subjetivo. No obstante, no porque se trate de un subjetivismo debemos pensar que es también un relativismo. Por el contrario, dado que placer y dolor son afecciones comunes a todas las mujeres y los hombres, son también absolutas.

Estas dos afecciones principales, el placer y el dolor, son descritas como movimientos del cuerpo. El placer es un movimiento suave (*leíōs*) y el dolor un movimiento rudo (*trakhýs*) (Diógenes Laercio, II. 86-93; SSR IV.A.172; TF 589). El placer somático, este movimiento suave, es lo que el cuerpo busca naturalmente y es el único y verdadero fin de la acción.

La ética cirenaica sostiene que la acción debe buscar el placer y huir del dolor. Se trata por ello de una ética naturalista que, a diferencia de

las éticas deontológicas, no prescribe máximas sobre lo que debemos hacer para ser virtuosos, sino que promueve el impulso natural que está a la base de la conducta. Buscar el placer y rehuir del dolor es algo connatural, y no sólo para el ser humano, sino para todos los seres que, por naturaleza, tienden al placer y rechazan el dolor.

Además, el placer y el dolor son siempre de carácter somático, puntual y concreto. Esto significa que no admiten gradación, no hay placeres más placenteros que otros ni dolores más dolorosos. Esto se debe a que son criterios positivos. Según el testimonio de Diógenes Laercio para los cirenaicos:

Un placer no se diferencia de otro placer, ni es algo más agradable. Además, el placer es admitido con gusto por todos los seres vivos, mientras que el dolor es repelido. Así, el placer es el del cuerpo, que es precisamente el fin, según dice Panecio en su *Sobre los grupos filosóficos*, no el placer estable que surge de la supresión de los sufrimientos y es como una calma, el que Epicuro admite y dice que es el fin (Diógenes Laercio, II. 87; SSR, IV. A. 172; TF 589).

Por otro lado, que sean criterios positivos implica también que el placer no equivale a la negación del dolor. En este punto el hedonismo aristipiano se aleja del hedonismo epicúreo que tiene como finalidad la ataraxía, esto es, un estado de ausencia de perturbación. En la ética epicúrea la ausencia de perturbación es identificada con el placer:

La supresión de lo que crea sufrimiento, como ha sido planteada por Epicuro, les parece que no es placer. Tampoco la ausencia de placer es sufrimiento, pues ambos se dan en el movimiento, de modo que no existe el movimiento sin dolor o sin placer, dado que la ausencia de dolor es la condición propia de un hombre que duerme (Diógenes Laercio, II. 89; SSR IV. A. 172; TF 589).

Que placer y dolor sean siempre de carácter somático, puntual y concreto, implica también que no hay placeres abstractos, como aquellos que suponen el cálculo de acumulación de placeres y dolores (Diógenes Laercio, II. 87; SSR, IV. A. 172; TF 589). Desde el punto de vista de Aristipo, la felicidad, por ser una noción abstracta, no puede tener incidencia alguna sobre lo que nos motiva a actuar.⁴ En este punto el hedonismo

2. Refiero a la edición de Giannantoni (1990) por medio de las siglas SSR y a la traducción de Mársico (2013), por medio de las siglas TF.

3. Acerca de la naturaleza de las *páthe*, cfr. Tsouna (2004).

4. Tampoco hay placeres intelectuales, como los que defiende Platón en el *Filebo*. Esto es interesante porque sig

cirenaico presenta otra diferencia sustancial con el hedonismo de Epicuro en el que la finalidad de la ética es una felicidad cuya noción implica este tipo de cálculo. Tal es la condición del placer catastemático.⁵

II. Aristipo tras la máscara de Calicles

Aunque pueda parecer difícil reconciliar la austeridad socrática con el hedonismo aristipiano, no debemos perder de vista que la filosofía cirenaica es una filosofía socrática y que las preocupaciones de Aristipo responden a los problemas planteados por su maestro. Uno de los temas centrales del que se ocupan los pensadores del círculo socrático es el del autodomínio (*enkráteia*). Sócrates pensaba que el conocimiento más importante es el conocimiento de uno mismo y que este autoconocimiento conlleva la capacidad de dominar las propias pasiones e impulsos.

Los testimonios de los doxógrafos nos transmiten que el autodomínio consistía para Aristipo en satisfacer las pasiones, pero sin dejarse dominar por ellas, y en ello radica la virtud. El domeñador de sí es aquel que puede someterse a todos los excesos sin que lleguen estos a dominar su conducta.⁶ Diógenes Laercio retrata a Aristipo como un frecuentador de cortesanas y muy asiduo de los banquetes que, sin embargo, nunca llegaba a comprometerse con este estilo de vida si implicaba esfuerzo alguno o falta de libertad. De allí la cantidad de anécdotas en las que renuncia al dinero y a las heteras. En especial es ilustrativa aquella que cuenta que, “una vez, al entrar Aristipo a la casa de una cortesana y, como uno de los

nifica que no habría lugar para la sublimación, sino que la búsqueda del placer es del cuerpo, con todo lo que ello implica.

5. *Katastematikón*, del verbo *kathístemi* (“poner”, “colocar”, “establecer”), es algo establecido, completado o saciado. Para el hedonismo epicúreo el placer catastemático es la meta o finalidad del proceso cinético o de recomposición (que es el que describe al placer puntual). Una vez adquirido, el estado de placer catastemático no aumenta, sino que se colorea o varía (*poikilloúsas*). Sobre la ética de Epicuro, véase Bieda (2016).

6. Esto lo pone en las antípodas de otro integrante del círculo, Antístenes de Atenas, iniciador de la vertiente socrática que desembocó primero en el cinismo y por esta vía en el estoicismo, quien sostenía una ética del esfuerzo y la austeridad, a tal punto que se dice que afirmaba que prefería enloquecer antes que sentir placer. Cfr. Clemente de Alejandría, *Stromata* II. 20. 121. 1; SSR V. A. 122; TF 913; Eusebio, *Preparación evangélica* XV. 13. 7; SSR V. A. 122; TF 914).

muchachos que estaba con él se sonrojó, dijo: ‘lo difícil no es entrar, sino poder salir’” (SSR IV. A. 87, TF 441).

Es evidente el desacuerdo con la moral platónica que pondera la moderación por sobre todas las cosas. En el *Gorgias*, Platón desalienta la experimentación somática y promueve la búsqueda del placer intelectual, cuyo ideal es un estado estático de ausencia de necesidad (593d y ss.). Este diálogo resulta particularmente interesante, dado que la filosofía de Aristipo se acerca mucho a la posición de Calicles, uno de los interlocutores de Sócrates. Según Mársico detrás de este personaje se esconde Aristipo, contra quien Platón estaría discutiendo en realidad y a quien elige no mencionar de manera explícita (2010: 87).

Si seguimos la lectura de Mársico, entonces el *Gorgias* resulta una fuente de gran utilidad para reconstruir el hedonismo aristipiano. En este diálogo Platón propone la moderación como ideal de autodomínio (*enkráteia*) y al autodomínio como expresión de la verdadera libertad. El problema es planteado a partir de una alegoría que Platón atribuye a cierta escuela de Sicilia o de Italia (493a). El pasaje es introducido por la metáfora, también presente en el *Fedón*, entre *sôma* y *sêma*. Esta intertextualidad es importante, ya que la idea que subyace a la posición de Sócrates en el *Gorgias* es cercana a la idea presente en el *Fedón*, de que la razón por la cual no somos libres en nuestra existencia mortal es que somos esclavos de nuestro cuerpo (*sôma*), que es nuestra tumba (*sêma*).

La alegoría de los toneles se plantea en términos de dos analogías. La primera compara aquella parte del alma en que se hallan las pasiones con un tonel. El alma de los disolutos (*akólastroi*), por su carácter insaciable, se asemeja a un tonel agujereado. La imagen de estos hombres insaciables los emparenta con las figuras tradicionales que cumplen castigos extremos en el Hades. Aquí también, en un esfuerzo infinito y nunca suficiente, el hombre insaciable llevaría agua al tonel agujereado con un cedazo igualmente agujereado (493b). El cedazo inútil es el alma, que no retiene nada “por olvido”, en una referencia intertextual que conecta este tratamiento con el planteo acerca de la reminiscencia.

La segunda imagen, que apunta a precisar el sentido de la previa, es la de dos tipos de hombre, uno moderado (*sôphron*) y el otro diso-

luto (*akólastos*), cada uno con muchos toneles de miel, de vino, de leche y de otros varios líquidos. El primero de ellos llenaría sus toneles y después de llenarlos ni echaría ya más líquido ni volvería a preocuparse por ellos; el segundo, debido a que sus toneles están agujereados, se vería obligado a llenarlos constantemente (493e-494a). El hombre disoluto busca placeres y obtiene el dolor resultante de la dinámica adictiva que lo agota. Por el contrario, la moderación lleva a la saciedad constante. Los toneles llenos son el equivalente de un estado de ausencia de necesidad, estado que es propuesto por Sócrates como el ideal del autodomnio (493d-494a).

La posición de Calicles es radicalmente opuesta a la de Sócrates. El ideal del autodomnio planteado por Sócrates implica, para él, una autoesclavización que poco tiene que ver con el dominio. El verdadero domeñador de sí es, en cambio, aquel que no reprime (*kolázo*) sus deseos (*epithymía*), dejando que se hagan tan grandes como sea posible, y sabe satisfacerlos con decisión e inteligencia y saciarlos con lo que en cada ocasión sea objeto de deseo.

Desde la perspectiva que Sócrates intenta imponer, el autodomnio consiste en conservar el tonel lleno o, lo que es lo mismo, el deseo saciado. El de Calicles es, desde esta perspectiva, un tonel agujereado. Su deseo no conoce represiones y, por lo tanto, no logra llenarse nunca. El tonel vacío representa el dolor. Este es asimilado a la carencia, a la necesidad que debe ser saciada. El tonel agujereado impide tanto el autodomnio como la posibilidad de ser feliz porque nunca puede llenarse. Es la carencia permanente.

Calicles argumenta que es justamente el movimiento de llenar el tonel lo que debe asociarse con el placer y no el mantener el tonel lleno. Esta instancia estática implicaría la apatía y esto sería tanto como ser una piedra o estar muerto (494a-b). Calicles sostiene que vivir agradablemente consiste en derramar todo lo posible. Sócrates trata esta idea, en los pasajes siguientes, como una posición hedonista y ridiculiza su rechazo con una analogía insultante que convierte todo hedonismo somático del tipo del aristipiano, que muy posiblemente esté detrás de estos pasajes, en un sinsentido: “Dime, en primer lugar, si tener sarna, rascarse, con la posibilidad de rascarse cuanto se quiera, y pasar la vida rascándose es vivir felizmente” (494c).

El argumento de Sócrates presenta placer y

dolor como afecciones que se dan siempre de manera asociada. El deseo consiste en una asociación del dolor de experimentar una carencia (*éndeia*) y el placer de satisfacerla, tal como sucede cuando se come con hambre o se bebe cuando se tiene sed. Toda necesidad y todo deseo es considerado como penoso (496d). La finalidad de esta asociación es la de mostrar que, en tanto indiferenciabiles, son inseparables: cuando desaparece el dolor desaparece también el placer. Con aires similares, en *Fedón* Sócrates comenta a propósito de la sensación de dolor que le causan los grilletes y la de placer que surge al liberarse de ellos:

Cuán sorprendentemente está dispuesto frente a lo que parece ser su contrario, lo doloroso, por el no querer presentarse al ser humano los dos a la vez; pero si uno persigue a uno de los dos y lo alcanza, siempre está obligado, en cierto modo, a tomar también el otro, como si ambos estuvieran ligados en una sola cabeza (Platón, *Fedón* 60b).⁷

Sócrates argumentará en contra de Calicles que la vida del disoluto, perdido en placeres ilusorios, es una vida de esclavo, mientras que la vida del moderado es más cercana a la libertad. Los toneles llenos implican un estado de saciedad que es descrita como un estado de ausencia de necesidad, ideal del autodomnio que se defiende. Calicles sostiene la posición inversa: para él el esclavo es el que no persigue su deseo y la libertad consiste en dejar al deseo crecer. Desde la perspectiva de Calicles, lo que Sócrates propone como autodomnio es en realidad una autoesclavización.

III. Calicles con Nietzsche

El argumento de Calicles, desestimado por Sócrates sin más, de que desear es derramarse no es una posición que sea tan sencillamente rebatible. De hecho, a menudo ha sido destacada la co-

7. Sócrates introduce esta descripción diciendo que le provoca extrañeza el modo en que suele considerarse el placer, a cuyo tratamiento se dedicará en *República* 583b-585a, pasaje habitualmente leído de modo intertextual con el de *Fedón*, así como también *Protágoras* 351b-360e, *Timeo* 64c y ss., y *Filebo* 31d-32b. Como se encargará de afirmar en *República* 583b-585b, la mayoría de los hombres está preso de la oposición placer-dolor, ambos en su versión somática, e ignoran por completo que existe una dimensión superior de placeres intelectuales ajena a esta oposición y dotada de una fuerza y estabilidad que la hacen verdaderamente deseable.

nexión entre Calicles y Nietzsche. Según Dodds, la filosofía nietzscheana retoma la posición de Calicles, aunque de manera más sublime. Dodds sostiene que las ideas más notables de Nietzsche están inspiradas en Platón, aunque no aquel que habla en boca de Sócrates, sino el anti-Platón que habita en Platón y cuya persona dramática es, en este caso, Calicles (1959: 387-391).

Deleuze dedica un apartado a la figura de Calicles en su libro sobre Nietzsche donde elabora una suerte de apología de Calicles y sostiene que la posición que este defiende contra Sócrates en el *Gorgias* es retomada y completada por Nietzsche. La crítica principal de Deleuze apunta a la manera en que la posición de Calicles queda reducida en la analogía de la sarna: “¿cómo explicar a Sócrates que el ‘deseo’ no es la asociación de un placer y un dolor, el dolor de sentirlo y el placer de satisfacerlo?” (Deleuze, 1964: 67). La analogía con el hambre, modelo paradigmático del deseo, pone el acento sobre el movimiento de satisfacción sin dar mayor importancia al movimiento de derrame.

El paradigma del deseo en el *Gorgias* es el del apetito (*epithymía*) que representa el tipo de deseo que responde a necesidades básicas del cuerpo. En *República*, *tò epithymetikón* es la parte concupiscible del alma y se opone a la parte que piensa, que es *tò logistikón* (439d).⁸ Deleuze analiza esta forma del deseo considerándola desde el punto de vista de la pulsión freudiana y del instinto nietzscheano. La diferencia fundamental entre la *epithymía* platónica y el instinto nietzscheano es que mientras que la *epithymía* es ciega y debe responder a la voluntad del *logistikón*, al menos en el caso del modelo antropológico del filósofo, el instinto tiene voluntad propia.

Según Deleuze hay en el discurso de Calicles una idea de que la ley tiene una función domesticadora. Dos enunciados están a la base su razonamiento: (a) que aquellos que son más fuertes dominan a los más débiles y que esto es justo de acuerdo con la naturaleza (483a-d), y (b) que el que quiera vivir rectamente debe dejar que sus deseos se hagan tan grandes como sea posible (492a). El enunciado (a) tiene su base en la divi-

sión que introduce Calicles entre *phýsis* y *nómos*. Según Calicles, de acuerdo a la naturaleza, es más feo padecer una injusticia que cometerla, pero la ley prescribe que es más feo cometerla, dado que responde a los intereses de los más débiles (483a-c). Deleuze explica la argumentación de Calicles recurriendo a la terminología nietzscheana: “ley” (*nómos*) es lo que separa a una fuerza de lo que esta puede y es en este sentido que expresa el triunfo de los débiles sobre los fuertes (1962: 66). Calicles afirma que:

Sin duda no con arreglo a esta ley que nosotros establecemos, por la que modelamos a los mejores y más fuertes de nosotros, tomándolos desde pequeños, como a leones, y por medio de encantos y hechizos los esclavizamos, diciéndoles que es preciso poseer lo mismo que los demás y que esto es lo bello y lo justo (Platón, *Gorgias* 483e-484a).

Esta misma idea está también en Nietzsche, expresada mediante el mismo símil: la figura del león. En la versión de Nietzsche, la “bestia rubia” no puede ser domada nunca de manera completa, y tiende por ello a dejar salir su potencia instintiva:

Esta es cabalmente la larga historia de la procedencia de la responsabilidad. Aquella tarea de criar un animal al que le sea lícito hacer promesas incluye en sí como condición y preparación, según lo hemos comprendido ya, la tarea más concreta de hacer antes al hombre, hasta cierto grado, necesario, uniforme, igual entre iguales, ajustado a la regla y, en consecuencia, calculable (Nietzsche, 2011: 77).

Hay, sin embargo, una diferencia sustancial entre la versión de Calicles y la de Nietzsche, puesto que este realiza una compleja elaboración del concepto de voluntad. Y la lucha de dominación no se da, por lo tanto, en el plano de los individuos sino en el plano de las fuerzas. Son las fuerzas las que quieren, las que dominan y son dominadas, es decir, la voluntad es atribuible a las fuerzas, no a los individuos. En este sentido todo es un instinto o pulsión, lo que cambia es el carácter activo o reactivo de este. En términos nietzscheanos, lo que debemos interpretar, entonces, es que la autorrestricción socrática tiene su base en los instintos al igual que el desenfreno de Calicles; la diferencia radica en el carácter de estos instintos opuestos. La domesticación del hombre es producto del querer de las fuerzas reactivas. El instinto o pulsión que predomina en el

8. Etimológicamente, el término *epithymetikón* deriva de *thymós* que significa “el alma o el corazón en tanto que principio de la vida, (...) todo lo que se distinga de *psykhé* que puede designar el alma de los muertos, ardor, coraje, sede de los sentimientos y netamente la cólera” (Chantraine 1999: 446).

discurso de Calicles es un impulso activo —y por lo tanto, vital— y el que predomina en el discurso de Sócrates es reactivo —y por lo tanto, tanático—.

El segundo enunciado de la argumentación de Calicles, (b) que el que quiera vivir recatamente debe dejar que sus deseos se hagan tan grandes como sea posible, es interpretado por Sócrates en términos hedonistas. Aquel que deja crecer su deseo es aquel que busca el placer de su satisfacción. Lo que sugiere Deleuze es que esto no es necesariamente así. Si pensamos el deseo en términos de apetitos y, con Nietzsche, a los apetitos como fuerzas del orden de lo pulsional o instintivo, se vuelve más compleja la relación que esta forma de deseo guarda con las aficciones de placer y dolor. Dejar que un deseo se haga tan grande como sea posible sería, en términos nietzscheanos, dejar que la fuerza pulsional llegue hasta su límite. Librar el deseo a su potencia sería desplegar una fuerza y no necesariamente buscar una satisfacción afectiva. A esto referiría la idea del derrame que encontramos en el argumento de Calicles.

Epithymía no tiene referencia en su campo semántico a la acción de desear como volición, por lo cual podemos pensarlo en términos del concepto de “pulsión ciega”. El deseo así entendido debe ser subordinado, según Sócrates, a un control voluntario. Pero, según argumentábamos antes, esto no sería posible desde una perspectiva nietzscheana. Según Nietzsche:

Un *quantum* de fuerza es justo un tal *quantum* de pulsión, de voluntad, de actividad, ese mismo querer, ese mismo actuar, y, si puede parecer otra cosa, ello se debe tan solo a la seducción del lenguaje (y a los errores radicales de la razón petrificados en el lenguaje), el cual entiende y malentendiendo que todo hacer está condicionado por un agente, por un “sujeto”... que fuera dueño de exteriorizar y, también, de no exteriorizar fortaleza (Nietzsche, 2011: 59).

IV. Placer y dolor a la luz de las pulsiones freudianas

En su apología de Calicles, Deleuze combina la potencia del concepto nietzscheano de “fuerza” con la del concepto freudiano de “pulsión”. Esto nos sirve para pensar el ideal del autodomínio propuesto por Sócrates como expresión de la tendencia tanática que Freud asocia con las pulsiones yoicas. En “Más allá del principio de

placer”, Freud pone en cuestión la capacidad del placer para dar cuenta de la complejidad del curso de los procesos anímicos. Si lo que se busca es postular un principio explicativo, es necesario fundamentar por qué un organismo tiende al placer y se aleja del displacer. Freud refiere placer y displacer a la cantidad de excitación presente en la vida anímica: el displacer corresponde a un aumento de excitación y el placer a una reducción de esta. Desde el punto de vista dinámico, un proceso anímico es puesto en marcha por una tensión displacentera y se orienta hacia su disminución. Producción de placer equivale así a evitación de displacer (1992: 7).

Desde un punto de vista económico, es decir, de la obtención del placer, nada contradice este principio, ya que placer y dolor son tendencias que pueden darse tanto en las pulsiones de muerte como en las pulsiones de vida. Las pulsiones son siempre regresivas, es decir, son el esfuerzo, inherente a lo orgánico, de repetir un estado anterior, una suerte de inercia de lo orgánico. Las pulsiones yoicas o pulsiones de muerte tienden a un estado de inorganicidad, quieren repetir un estado de ausencia de estímulo. Freud llama a esta tendencia tanática “principio de Nirvana” (1992: 54).⁹ Las pulsiones de vida o pulsiones sexuales, en cambio, tienden a un estado anterior de introducción de nuevas diferencias vitales. Estas están al servicio de la reproducción, en el sentido de multiplicación de la especie y por ello se esfuerzan en el sentido de la creación y el progreso. Estas son igualmente conservadoras que las pulsiones yoicas, pero están en oposición a ellas, dado que contrarían el sentido de las pulsiones de muerte tendiendo a prolongar la duración del trayecto vital. El estado que tienden a repetir es aquel estado de máxima tensión que se da en la diversificación de la separación de un individuo a otro (1992: 55-59).

El principio de placer, tal como lo carac-

9. Cabe aclarar que esta concepción de carácter nihilista del Nirvana que se expresa en el principio del que habla Freud está mediada por la interpretación schopenhaueriana. En este caso nos interesa por la connotación que esto tiene en su obra. El principio de Nirvana expresa la tendencia de la pulsión de muerte, la tendencia radical a llevar la excitación al nivel cero, la noción de nirvana sugiere una profunda ligazón entre el placer y la aniquilación. Para una crítica a esta concepción y un estudio detallado del concepto del Nirvana y las interpretaciones erróneas influidas por las corrientes nihilistas y escépticas de la filosofía occidental, véase Panikkar (1996).

teriza Freud, consiste en una tendencia a la estabilidad y a la indiferencia. Esta tendencia está al servicio de aquella función del organismo que apunta a disminuir la excitación en el aparato psíquico. El principio de placer está, por lo tanto, al servicio de las pulsiones de muerte y no de las pulsiones sexuales. El placer entendido como disminución de la cantidad de excitación, es decir, como tendencia a la ausencia de estímulo, es una inclinación tanática. Esta interpretación freudiana de la tendencia a la estabilidad nos sirve para pensar el nihilismo que subyace a la moderación que Sócrates defiende en el *Gorgias*, desde la perspectiva vitalista nietzscheana que Deleuze desarrolla. Este vitalismo que Deleuze reconoce en Calicles es además el vitalismo propio de Aristipo, ya que es contra su hedonismo que Platón discute allí.

V. El vitalismo hedonista

A diferencia de la concepción platónica, en la versión aristipiana de la enkráteia socrática esta adquiere un carácter somático que la acerca también a la posición de Nietzsche. Que los deseos o apetitos, librados al despliegue de su potencia, lleven a consecuencias nocivas o indeseables no es algo que se siga necesariamente y la argumentación de Sócrates no demuestra lo contrario. Según Aristipo, es justamente el poder someterse a este exceso lo que forja el carácter y la verdadera libertad es experimentar todo lo deseado sin quedar preso de dinámicas adictivas que limiten esa misma libertad. Podríamos argumentar, apropiándonos de la postura de Calicles, que las necesidades no se pueden suprimir y con Aristipo podríamos afirmar que responder a ellas no es vergonzoso si podemos conservar nuestra libertad.

Si consideramos las afecciones de placer y dolor desde el punto de vista cirenaico, puede haber una asociación positiva en la cual el dolor invite a conseguir su contrario, sin que ambas estén conectadas como lo pretende el Sócrates platónico. Para los cirenaicos placer y dolor son movimientos opuestos: el placer es un movimiento suave y el dolor un movimiento rudo. No hay un placer distinto de otro ni más placentero que otro, y placer no es ausencia de sufrimiento, ni la ausencia de placer es sufrimiento.-

El pasaje de los toneles, como dijimos antes, es introducido por la analogía entre sôma y sêma

¿En qué consiste esta relación, que Platón introduce, del deseo con la muerte? Si en el discurso de Sócrates la aniquilación consiste en entregarse a los apetitos, a las pasiones, para Calicles, en cambio, la ausencia de deseo es la aniquilación misma. El ideal de felicidad que se propone con la alegoría de los toneles apunta a evitar el padecimiento esclavizante que tiende a la repetición generada por la inmoderación. Calicles, por otro lado, asocia el placer con el movimiento mismo del deseo, con una satisfacción que responde a la actividad misma de desear. Hay aquí una concepción cinético-somática que es negada por el planteo socrático del *Gorgias*. Para Calicles la vida en ausencia de necesidad es lo mismo que estar muerto o ser una piedra. Si pensamos el deseo como potencia libidinal o pulsión vital y, siguiendo a Freud, como una tendencia a la obtención de estímulo y de excitación, la perspectiva de Calicles cobra una dimensión de vitalidad de la que carece la perspectiva de Sócrates, que propone una tendencia a la ausencia misma de la acción de desear. Si pensamos esta búsqueda de la armonía psíquica en términos del principio freudiano de Nirvana, tenemos que colocar el ideal socrático del *Gorgias* del lado de las pulsiones de muerte.

VI. El pesimismo de Hegesias

A diferencia de Platón, quien fundó la Academia, Aristipo no generó institución en torno de sí. Sin embargo, tuvo seguidores que adoptaron sus ideas y les dieron continuidad. Su principal discípula fue su hija Arete. Ella transmitió las enseñanzas de su padre a su hijo, a quien llamó Aristipo, igual que su abuelo. Este fue luego apodado “metrodidacta” por haber sido discípulo de su madre. Dentro del movimiento cirenaico se distinguen tres líneas: los hegesíacos, los aniceirianos y los teodorianos. Diógenes Laercio ubica a Hegesias en la sucesión de Antípatro, discípulo directo de Aristipo metrodidacta, quien además formó también a Teodoro, el ateo, y a Etíope de Ptolemais (*SSR* IV. A. 160; *TF* 346, 348).

Se estima que Hegesias estuvo activo durante el S. III a.C y la marca distintiva de la línea inaugurada por él fue su pesimismo. Según lo que nos transmite Diógenes Laercio, los hegesíacos seguían a Aristipo en tanto que reconocían al placer y al dolor como objetivos (*skopós*) de la acción. Al igual que Aristipo, negaban que la felicidad pueda ser considerada como fin (*télos*)

de la acción.

La posición de los hegesíacos se ajusta a este lineamiento anti-eudaimonista. La felicidad no constituye el fin ético. Sin embargo, negaban la felicidad no a partir del somatismo de la ética cirenaica original, sino debido a razones diferentes que se alejan radicalmente de esta: negaban la felicidad por considerarla inalcanzable.

La idea de los hegesíacos de que es imposible ser feliz se basa en dos razones: que la cantidad de dolor que recibimos siempre supera la cantidad de placer y que el azar siempre impide que sucedan las cosas que se esperan:

La felicidad es algo totalmente imposible, pues el cuerpo está repleto de muchas afecciones, y el alma es afectada conjuntamente con el cuerpo y se perturba; asimismo el azar impide muchas cosas que se esperan, de modo que por eso la felicidad es inexistente (Diógenes Laercio, II. 94; SSR IV. F. 1; TF 663).

Puesto que la felicidad es imposible y el placer es algo muy difícil de alcanzar, y dado que en la vida la cantidad de dolor siempre supera la cantidad de placer, el sabio es aquel que se pone como fin el no vivir ni dolorosa ni penosamente:

Así para el insensato vivir es ventajoso, mientras que para el sensato es indiferente [...] El sabio es superior no tanto en la elección de los bienes como en la huida de los males, porque se pone como fin no vivir ni dolorosa ni penosamente, lo cual sobreviene a los que son indiferentes respecto de las causas del placer (Diógenes Laercio, II. 95; SSR IV. F. 1; TF 663).

Dado que la felicidad es inalcanzable y el placer es tan escaso y difícil de obtener, el objetivo deja de ser la búsqueda del placer y pasa a ser un ideal de indiferencia: vivir ni dolorosa ni penosamente. Esta actitud se radicaliza si reparamos en los comentarios de los doxógrafos que adjudican a Hegesias directamente una apología del suicidio, lo que le valió el mote de *peisithá-natos*. Estos remiten al rumor de que Ptolomeo le habría prohibido hablar en las escuelas porque sus oyentes terminaban por darse muerte a sí mismos:

Si tratamos de la verdad, la muerte nos aleja del mal, no del bien. Este tema es discutido ampliamente por Hegesias el cirenaico, al que se dice que el rey Ptolomeo le prohibió hablar en las escuelas, porque muchos de su audiencia se

daban muerte a sí mismos (Cicerón, *Cuestiones tusculanas*, I. 34. 83; SSR IV. F. 3; TF 665).¹⁰

Según Giannantoni, si nos valemos de lo afirmado por Cicerón, que los discípulos de Hegesias se suicidaran tras escucharlo no es más que un rumor. Pero no pone en duda el testimonio acerca de la existencia de un texto que habría escrito Hegesias titulado *Apokarterôn* (*Cuestiones tusculanas*, I. 34. 84; SSR IV. F. 4; TF 666). *Apokartéresis*, del verbo *apokarteréo* (“matarse por abstinencia o inanición”) significa literalmente “suicidio por inanición”. El personaje principal de este relato se propone auto-aniquilarse mediante la inanición e interpelado por sus amigos, quienes intentan convencerlo de lo contrario, debe sostener su posición argumentando a favor de la muerte.

Esta postura nos recuerda a dos figuras de los debates filosóficos contemporáneos, la del musulmán y la de Bartleby. “Musulmán” es el término con el cual se designaba en los campos de concentración a aquellos que sufrían de emaciación y agotamiento. Aquellos que, resignados, “han seguido por la pendiente hasta el fondo, naturalmente, como los arroyos que van a dar a la mar” (Primo Levi, 2013: 50). Bartleby es el personaje principal de un cuento de Melville, quien, con su famosa muletilla “prefiero no hacerlo”, comienza por negarse a cumplir las tareas que pretende imponerle su jefe y termina, ya preso, por negarse a hablar y comer. El poder del “no” en el personaje del cuento de Melville es presentado como un acto de resistencia a una forma de vida que Bartleby no desea. En la misma línea, si bien *apokartéresis* y *apokarteréo* están asociados con la muerte por inanición, no debemos olvidar que *karterós* y *karteréo* remiten a una obstinación paciente y firme, a una constancia en el soportar. ¿Se trata entonces de entrega o de resistencia?

VII. La inversión del hedonismo a manos de Hegesias

Dejando por momento a un lado la pregunta por el sentido de la negación de la vida del *Apokarterôn*, algo de lo que no podemos dudar es de que ya no expresa la afirmación de la vida

10. Esta misma anécdota es referida por Epifanio, *Contra las herejías* III. 2. 9 (III. 25) (SSR IV. F. 2, TF 664); Valerio Máximo, VIII. 9. 3 (SSR IV. F. 5, TF 667) y Plutarco, *Sobre el amor por la descendencia* 5. 497d (SSR IV. F. 6, TF 668).

que encontramos en el hedonismo de Aristipo. ¿Cómo es que el hedonismo aristipiano devino en un pesimismo como el de Hegesias? La importancia de esta pregunta ha sido destacada ya por Murray y Matson. Como veremos, ambos intentan mostrar que este devenir es un movimiento natural del pensamiento.

En su historia del pesimismo, Sully sostiene que el ascetismo de los cínicos y los estoicos es incompatible con la visión de la moral clásica que sostiene una visión entusiasta y estimuladora de la vida y de sus posibilidades porque la creencia en un ideal de felicidad en el que no hay lugar para los placeres simples y cotidianos era demasiado difícil de sostener de manera consistente. Por ello el resultado es la renuncia a la posibilidad de la felicidad en cualquiera de sus formas. Sully considera que esta renuncia es incompatible con el principio fundamental del hedonismo (1877: 43).

Murray (1893) considera que la existencia misma de la doctrina de Hegesias es una prueba empírica que contradice la tesis de Sully. Y sostiene, contra este, que el pesimismo de Hegesias se sigue racionalmente del hedonismo aristipiano, que es su consecuencia lógica. El razonamiento de Murray parte de que la ética consiste en una explicación racional de la vida moral del hombre que debe: (i) encontrar un fundamento racional para las virtudes mostrando que son la única forma de conducta mediante la cual el fin razonable de la existencia puede ser asegurado y (ii) mostrar que este fin es alcanzable. El problema del hedonismo, en relación con (i), es que no puede explicar el altruismo ni las virtudes que implican el abandono de las gratificaciones sensoriales. En relación con (ii), al mostrarse el fin (la felicidad) como algo inalcanzable, inevitablemente se suscitará la pregunta por el sentido de la existencia y, consiguientemente, su respuesta negativa. La causa es el egoísmo de la posición del sujeto en la ética hedonista. La conclusión de Murray es que la asociación entre hedonismo y pesimismo no es una asociación fortuita de la historia, sino una conexión inevitable del pensamiento lógico y la postura de Hegesias es una evolución necesaria del pensamiento especulativo.¹¹

Matson (1998), por otro lado, sostiene que la racionalidad que subyace al hedonismo es la del cálculo costo-beneficio. Siendo el beneficio (*pay off*) la obtención de placer, cuando las proyecciones para su adquisición son inciertas, la apuesta al suicidio es la consecuencia de un cálculo. Este razonamiento se vale de la analogía con el juego de apuestas. La mejor estrategia es la que en lugar de apostar todo a la máxima ganancia, apuesta a la pérdida mínima. Esto es lo que en la jerga de los jugadores se llama maximin. Ante la incertidumbre acerca de nuestra *týkhe*, el suicidio sería la estrategia del maximin en la apuesta existencial por la vida misma.

Más allá de lo interesante que pueda resultar el encontrar una racionalidad al pesimismo de Hegesias e incluso a su apología de la muerte, creo que este tipo de respuestas naturalizan la inversión que opera Hegesias sobre la filosofía de Aristipo. Si lo pensamos en términos de la lucha nietzscheana contra el nihilismo que se cuele en el pensamiento, este cambio de disposición anímica hacia la existencia indica el triunfo de las fuerzas reactivas sobre las activas, es decir, de la pasividad por sobre la acción. Posturas como las de Murray y Matson condenan todo hedonismo como un egoísmo que culmina en un solipsismo. Esto es, a mi criterio, un defecto de formación que, por un lado, tiende a leer de manera cartesiana todo planteo subjetivo y, por otro lado, naturaliza la concepción platónica del deseo como la satisfacción de una carencia.

En oposición a las tesis de Murray y Matson se puede pensar que esta inversión no es una consecuencia natural del pensamiento hedonista, sino que, por el contrario, es una verdadera transmutación que puede ser leída en términos nietzscheanos como un devenir-reactivo. Tal es el nombre que lleva el movimiento mediante el cual las fuerzas activas son dominadas por las fuerzas reactivas, lo que lleva a la transformación de la fuerza activa que deviene ella misma reactiva. Este devenir-reactivo del *lógos* aristipiano tiene lugar mediante una operación de inversión de los valores que configuraban su sentido como afirmación de la vida llevada a cabo en el *lógos*

11. La tesis de Murray supone que la filosofía de Hegesias reacciona a la previa modificación que Teodoro, el ateo, opera sobre el núcleo original de la filosofía cirenaica. Sólo sobre esa base puede reconstruirse una consecuencia lógica en el devenir del hedonismo cirenaico. Sin embargo, esta

reconstrucción es como mínimo objetable, ya que no hay indicio alguno en las fuentes de que Hegesias haya sucedido a Teodoro. Diógenes Laercio, por el contrario, consigna primero la doxografía de Hegesias, luego la de Aniceris y por último la de Teodoro.

hegesíaco.

El planteo de Hegesias consiste en una inversión de los valores de la posición original de Aristipo, de su objetivo y de su fundamento. En primer lugar, la idea de que la felicidad no es un fin, en el marco de la postura hegesíaca se debe a que el azar impide que logremos lo que nos proponemos. Esto no sólo altera el motivo por el cual la felicidad no es un fin para los cirenaicos, sino que además, tergiversa uno de los puntos fundamentales de su *paideía*. Para los cirenaicos, la educación para la sabiduría implica la reflexión como práctica para anticiparse al sufrimiento y así poder evitarlo o disminuirlo.

Sabemos, gracias a Cicerón, que la postura cirenaica más primitiva y más cercana a la posición original de Aristipo consideraba el azar como un factor que agudiza el dolor, ya que, al no ser algo esperado, el mal sería más doloroso:

Es evidente que sólo existe el dolor cuando nos parece que estamos bajo la influencia de un gran mal presente o que nos amenaza. Epicuro cree que la opinión del mal es por su naturaleza un dolor, de tal manera que quien imagina que alguna gran calamidad lo oprime sufre ya tanto como si realmente le hubiera acaecido. Los cirenaicos no creen que todo mal produce dolor, sino solamente el mal inesperado. El no esperarlo contribuye mucho, sin duda, a aumentar la angustia (Cicerón, *Cuestiones tusculanas* III. 13. 28-15. 31; *SSR* IV. A. 208; *TF* 625).

El sabio cirenaico es aquel cuya autonomía y autarquía le permitirían anticiparse a los males y así disminuir el sufrimiento. Cicerón admiraba este aspecto del carácter de la sabiduría cirenaica:

Tomo, pues, de los cirenaicos estas armas contra el azar y la fortuna, armas suficientes para detener y quebrantar con diaria premeditación sus ímpetus y ataques, y al mismo tiempo juzgo que el mal nace de la opinión, no de la naturaleza, porque si estuviese en la realidad, ¿cómo lo prevenido habría de ser más llevadero? (Cicerón, *Cuestiones tusculanas* III. 13. 28-15. 31; 31. 75-76; *TF* 625, 627).

En segundo lugar, el desplazamiento de la búsqueda del placer por el objetivo de la indiferencia como estado ideal en tanto ausencia del dolor, invierte el razonamiento cirenaico anterior, al punto que parecería más lógico derivar una postura pesimista como la de Hegesias del estoicismo o del escepticismo.

Consideraciones finales

Si consideramos el hedonismo aristipiano, en tanto búsqueda del placer, como afirmación de la vida, el hegesianismo se posiciona en las antípodas, es decir, en la negación tanto de placer y de dolor, y en la afirmación de la indiferencia, lo cual expresa la afirmación de la muerte y la negación de la vida. A esto le llamo propiamente una inversión, en el sentido que cobra el término en la filosofía nietzscheana, como inversión de los valores.

Desde un esquema de valoración nietzscheana, la afirmación de la muerte expresa el triunfo de las fuerzas reactivas por sobre las fuerzas activas que expresan la afirmación de la vida. Cuando un discurso que en su origen expresaba la afirmación de la vida termina por convertirse en un discurso que afirma la muerte, estamos ante el devenir reactivo de las fuerzas. Todo discurso es la expresión de las fuerzas que lo producen. La referencia a las fuerzas es siempre la referencia a una lucha de fuerzas donde las fuerzas activas intentan imponerse sobre las reactivas y viceversa. Cuando predominan las fuerzas reactivas estamos frente a un discurso que niega la vida, lo que para Nietzsche constituye el pesimismo propio del nihilismo decadente: la voluntad de nada. Mientras las fuerzas activas se caracterizan por ser creadoras, las fuerzas reactivas se caracterizan por ser censoras de los impulsos vitales de la creación.

Desde este punto de vista, el pesimismo no es una consecuencia necesaria del hedonismo, sino que es una transmutación que invierte el contenido de sus principios fundamentales. Creo que es tendencioso leer esta inversión pesimista como si fuese la evolución natural del hedonismo, ya que obtura la posibilidad de una ética basada en el placer. Por el contrario, si pensamos la inversión de Hegesias como un devenir reactivo, lo que tenemos es un fenómeno de despotenciación del pensamiento. Esto abre nuevamente a la pregunta: ¿cómo es posible que el hedonismo aristipiano haya devenido en un pesimismo como el de Hegesias? ¿Quién quiere la negación de la vida? ¿De qué se trata el no a la vida del apokarterôn, el de Bartleby, el del Musulmán? ¿Resistencia (*karteréresis*) o resignación?

Referencias bibliográficas

- Bieda, E. (2016). *Epicuro*. Buenos Aires: Galerna.
- Deleuze, G. (1962). *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Freud, S. (1992). “Más allá del principio de placer”. En *Obras completas*. Vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu.
- Giannantoni, G. (1990). *Socratis et socraticorum reliquiae*. Napoli. Bibliopolis.
- Irwin, T. H. (1991). “Aristippus Against Happiness”. *The Monist*, vol. 74, pp. 55-82.
- Levi, P. (2013). *Si esto es un hombre*. Trad. de P. G. Bedate. Barcelona: Austral.
- Matson, W. I. (1998). “Hegesias the Death-Persuader; or, the Gloominess of Hedonism”. *Philosophy*, vol. 73, pp. 553-557.
- Mársico, C. (2013). *Socráticos. Testimonios y fragmentos. Vol. 1: megáricos y cirenaicos*. Buenos Aires: Losada.
- Mársico, C. (2010). *Zonas de tensión dialógica. Buenos Aires*: Libros del Zorzal.
- Murray, J. C. (1893). “An Ancient Pessimist”. *The Philosophical Review*, vol. 2, pp. 24-34.
- Nietzsche, F. (2011). *La genealogía de la moral: un escrito polémico*. Trad. de A. S. Pascual. Madrid: Alianza.
- Sully, J. (1877). *Pessimism: A History and a Criticism*. London: H.S. King & Co.