



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

El placer y el saber: consideraciones sobre el sentido de
la ética hedonista en nuestro tiempo.



TESIS

Que para obtener el grado de

DOCTOR EN FILOSOFÍA

Presenta:

Felipe de Jesús Lee Vera

Asesor: Dr. Ernesto Priani Saisó



MÉXICO, D.F.

NOVIEMBRE DE 2011



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

A los profesores que asesoraron esta investigación (Dr. Ernesto Priani, Dra. María Teresa Padilla, Dra. Leticia Flores): por el tiempo cedido, el saber recibido, el rigor exigido, mi gratitud.

A Leonora

ÍNDICE

	Página
Introducción	1
Capítulo I	
Contradicciones en el concepto <i>ética hedonista</i>	5
1. Conceptos de hedonismo y de ética	5
a. Concepto de hedonismo	5
b. Nota sobre la distinción entre hedonismo ético y hedonismo psicológico	10
c. Concepto de ética	13
2. Conceptos de placer y de dolor	22
a. El placer como lo indeterminado	23
b. Ambivalencia del concepto filosófico del placer	27
c. El placer como movimiento suave	28
d. Concepto de dolor	32
3. Conflicto entre ética y hedonismo.	37
a. Aplicación de la oposición simple/dual	38
b. Ética y hedonismo con respecto a la percepción del tiempo	40
c. Oposición de placer y virtud	42
d. Egoísmo	45
e. Hedonismo, ética y resentimiento	56

f. Hedonismo, ética y teoría crítica	57
g. Nota sobre el hedonismo y el mal	60

Capítulo II

El hedonismo: de su refutación a su negatividad	65
1. Definición como paso previo de la refutación	66
2. Tipos de refutaciones del hedonismo	69
a. Formal	69
b. La retórica <i>ad populum</i>	72
c. Inconsistencia del criterio de moralidad hedonista	75
d. Argumentos no formales, sino interpretativos	79
3. Significado de las refutaciones formales del hedonismo	82
4. Transformaciones en la ética a partir de la polémica con el hedonismo	84
5. La moralización del hedonismo	86
a. El cálculo hedónico	88
b. Placeres inferiores/placeres superiores	92
6. El hedonismo como negatividad del pensamiento del bien	99

Capítulo III

1. Preámbulo	101
2. Sabiduría como arte de vivir	105
3. La sabiduría como algo del pasado	108
4. Contraste de filosofía y sabiduría	110
5. Usos filosóficos, no sapienciales, del concepto <i>arte de vivir</i>	116
a) Crítico	119
b) Estético	120
c) Ético	123
6. Arte de vivir y apaciguamiento	126
a) Lo estético	126
b) Menor intensidad epistemológica	130
7. La sabiduría hedonista como arte de vivir	135
Conclusión	141
Bibliografía	147

Introducción

Esta investigación, aunque se pudiera considerar amistosa hacia el hedonismo, no asume, como se verá, un punto de vista apologético, no pretende exaltar el hedonismo, ni decir que es superior a otras doctrinas éticas. Se habrá de evitar, también, caer en la falacia *ad populum*: presentar al hedonismo como la inocente víctima de una maligna hegemonía metafísica. Esta investigación tampoco busca elaborar la lista de las ventajas del hedonismo, mucho menos se apoya en una exposición histórica de “los grandes momentos del hedonismo”. Como escuela filosófica, el hedonismo parece limitarse a la antigüedad (cirenaicos, epicúreos). En épocas posteriores, de vez en cuando se menciona la palabra *hedonismo* sólo para resaltar algún matiz de cierta corriente filosófica o para descalificarla, puesto que siempre se le ha considerado como una postura filosófica débil, menor, insensata y plenamente refutada: “(qui, sans rire, se dirait aujourd’hui hédoniste?)”¹ (*¿quién, sin reír, se diría hoy hedonista?*)

Esta tesis no consiste tampoco en explorar monográficamente la versión del hedonismo en uno, dos o tres autores. En vez de esto, se ha optado por una exposición que echa mano de los mismos según lo vaya exigiendo el despliegue del argumento matriz, el cual reza como sigue:

¹ Barthes, Roland, *Le plaisir du texte*, Paris, ed. Éditions du Seuil, 1973, p. 102

El hedonismo puede ser definido como la filosofía que afirma que el placer es el bien. Al mismo tiempo, el hedonismo puede ser entendido como el pensamiento que introduce el conflicto en la ética, esta última entendida como pensamiento del bien. En otras palabras, la identidad de la ética y del hedonismo puede ser determinada a partir del conflicto entre ambos. Una vez desplegada esta relación conflictiva, el hedonismo se hace disponible para ser integrado y pacificado en un concepto que suaviza la acumulación de negatividad propia del punto de vista del conflicto. Un concepto tal puede ser arte de vivir.

Serán tres los referentes teóricos que habrán de enmarcar este estudio del hedonismo: Aristipo y Epicuro (la versión antigua*), el utilitarismo (Bentham y Mill) y el post-estructuralismo (Foucault, Deleuze, Baudrillard). De estos últimos no se afirma que sean hedonistas, ni la cuestión es relevante, sino que, como se mostrará, sus aportaciones se pueden aprovechar para entender la negatividad del hedonismo.

Para que el argumento de esta tesis pueda desenvolverse adecuadamente, se habrá de especificar con qué tipo de ética el hedonismo entabla la relación de conflicto. No es “la ética”, sino aquella parte de la misma que intenta refutar al hedonismo en nombre del bien.

Los obstáculos que impiden armonizar ética y hedonismo pueden, es cierto, ser superados, ese es precisamente el peligro, pues conforme el hedonismo los va librando, va dejando en el camino algo de su amplitud, su versatilidad, termina renunciando a las posibilidades del placer por

* Discernir cuáles filósofos antiguos eran hedonistas y cuáles no, determinar los criterios o deslindes correspondientes, cae fuera de los alcances de esta investigación. Por lo tanto, las referencias a Aristipo y a Epicuro suponen un consenso mínimo dentro del canon de la filosofía académica. Más allá de las cuestiones de filología o de doxografía, la coincidencia u oposición de los filósofos es algo construido o “inventado” según el argumento que se esgrima. Aquí, el hedonismo sólo será una cuestión de acento. (Más sobre la definición de hedonismo en la página nueve.)

adquirir una forma ética. Esta tesis mostrará hasta qué punto el proyecto de una ética hedonista beneficia más a la parte ética que a la hedonista.

Por lo tanto, esta tesis no se ocupa de responder a todos aquellos argumentos dirigidos a la refutación del hedonismo. En vez de entrar en liza con las mencionadas refutaciones, opta por explicar el éxito de la refutación misma y por sacar de ello las conclusiones que puedan apoyar el argumento central. En la medida en que las refutaciones muestran la no identidad del hedonismo y el pensamiento del bien o están enderezadas a socavar la pretensión hedonista de dictar un criterio de moralidad basado en el placer, involuntariamente dan pie al argumento de esta investigación. En efecto, se trata de entender el hedonismo como lo que no coincide con el bien, tal es, precisamente, su indirecta contribución al bien. El hedonismo sirve más al bien manteniéndose en sus márgenes que buscando competir con las otras éticas por el secreto de la bondad de la vida.

También se habrá de renunciar a concentrar el pensamiento en juzgar si el hedonismo es moral o inmoral. En vez de eso, se aceptará como suficientemente sustentada su inmoralidad, se indagarán las premisas que llevan a tal conclusión y se usará el impulso de la refutación del hedonismo para llevar a éste fuera de aquello que por rechazo lo define y se define (cierto concepto de ética) y hacia el arte vivir. La tesis no afirma que no deba haber conflicto, ni que, si lo hay, se tenga que resolver o pacificar. Esto último es simplemente la vía que habrá de seguir esta investigación. Como se verá, es una vía inspirada en la definición de hedonismo que aparece al inicio del capítulo I. Significa la búsqueda de una identidad del hedonismo fuera del conflicto con aquella parte de la ética empeñada en refutarlo. El hedonismo no puede, ni es lo que aquí se busca, desprenderse completamente de la negatividad que lo une al bien; sin embargo, se puede

aprovechar esa misma energía, exacerbar la carga negativa, para, como el electrón, dar el salto a otro orbital (arte de vivir). Más que un argumento, se trata de una historia de un concepto, sus transformaciones.

Esta tesis consta de tres capítulos. En el primero, se expone la forma del hedonismo en tanto que entra en conflicto con cierta forma de la ética; en el siguiente, se explica cómo la refutación del hedonismo es la puerta de acceso a la identidad del mismo como negatividad. También se incluye ahí una crítica a la moralización del hedonismo, motivada, la moralización, tanto por lo apabullante de las refutaciones, como por el propio miedo a guiarse por el placer. Por último, el capítulo tres presenta la forma que adquiere el hedonismo, emergiendo del conflicto y la negatividad: el arte de vivir. Esta secuencia del hedonismo como negatividad al hedonismo como sabiduría y arte de vivir se explicará recurriendo no sólo a la idea de una ampliación del concepto de hedonismo, sino también como la expresión de un movimiento anímico, el paso de la inquietud a la serenidad; del conflicto entre ética y hedonismo, hasta su agotamiento, umbral de la sabiduría y el arte de vivir hedonistas, de una forma de vida contenta consigo misma.

Capítulo I

Contradicciones en el concepto *ética hedonista*

En esta primer parte de la tesis se presentan varios argumentos que apoyan el movimiento que desliga al hedonismo de la ética.

a. Conceptos de hedonismo y de ética.

a. En esta investigación los rasgos que delinean el perfil del hedonismo serán seleccionados principalmente de los filósofos tradicionalmente considerados como pertenecientes a esta escuela, resaltando sobre todo la manera como pueden generar discordancias con respecto al concepto de ética, tal como se define más adelante. Estos mismos rasgos también se irán recogiendo de filósofos del siglo XX, o incluso contemporáneos, que no son considerados hedonistas, ni ellos mismos se asumen como tales, pero que presentan ideas que pueden apoyar el argumento de la tesis. En este último caso, se preferirán filósofos que explícitamente se hayan referido al hedonismo, así como también filósofos que hayan desarrollado un concepto con alto potencial de reactivar la reflexión en torno a la filosofía hedonista. He aquí algunos de los rasgos que identifican al hedonismo, tal como será usado el término en esta investigación: *materialista, simple, centrado en el placer*; entendido este último, el placer, no sólo como una sensación, sino como una forma de “ser en el mundo”, caracterizada por vivir en el presente y por vivir

conforme a la naturaleza, más que sometiéndola: “We must not violate nature, but obey her...”² (*No debemos violentar la naturaleza, sino obedecerla...*). *Seguir la naturaleza*, con tal expresión se quiere indicar que la actitud del hedonista es pasiva, emplea su fuerza en fluir, más que en oponerse y en ejercer dominio directo, tiene el olfato para hallar el camino de menor resistencia, se adapta sin renunciar a la felicidad. Además, hay que aclarar que *centrado* no significa aferrado, sino en armonía con. La ansiedad, el hambre de placeres, el correr tras ellos desesperadamente, eso difícilmente se puede llamar hedonismo, por supuesto. La obsesión por el placer es un obstáculo para el placer.

En cuanto a la palabra *naturaleza* conviene decir lo siguiente. *Physis* (comúnmente traducido como naturaleza) se refiere a “...lo que se abre por sí solo (por ej., el abrirse de una rosa), lo que se despliega y se inaugura abriéndose; lo que se manifiesta en su aparición mediante tal despliegue y que así se sostiene y permanece en sí mismo...”³, intentando así apoyar su pensamiento en un posible sentido arcaico de la palabra. Por otro lado, según Guthrie⁴, en la época de los sofistas surgió la oposición entre lo que se refiere a las costumbres de una ciudad (nomos) y lo que es real (physis). Heidegger, en otro contexto, también confirma la oposición de physis y nomos⁵. “Seguir la naturaleza”, significa, entonces, que, para ser feliz, el filósofo debe mantener una distancia con respecto a las opiniones que circulan en la ciudad, o sea, tener criterio para distinguir lo que es real de lo que es convencional.

² Fragmento XXI de la *Vatican Collection* en *The Extant Works of Epicurus*, New York, ed. The Limited Editions Club, 1947, p. 159 (Trad. Cyril Bailey).

³ Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, Barcelona, ed. Gedisa, 1987, p. 23 (Trad. Angela Ackermann Pilári).

⁴ Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy (vol. III)*, Cambridge (UK), ed. Cambridge University Press, 1969, p. 56

⁵ *Ibid.*, p. 25

En cuanto al término *materialista*, éste no pretende tanto nombrar a los partidarios de un ente, cuanto una actitud filosófica. No se aspira aquí a reavivar una disputa entre el espíritu y la materia, disputa ya históricamente fechada. Tampoco significa que el hedonismo postule la existencia de un ente fundamental, exclusivo, omnipresente (la materia). La actitud filosófica que se pretende enunciar con el término materialismo consiste en: a) cuidado de la autonomía de la filosofía frente a la teología (autonomía que no excluye formas de colaboración horizontales). b) Explicación de los fenómenos a partir de los mismos elementos constitutivos de la experiencia, sin postular entidades situadas fuera de la misma (semejante a aquello en lo que reside la distinción entre trascendente y trascendental, en Kant). Emplear el término materialista para calificar al hedonismo no es remitirlo a una discusión decimonónica, sino ponerlo al día, aprovechando las formulaciones más avanzadas de esta postura. *Materialista*, un calificativo que esporádicamente aparece en la filosofía actual. Es, sin embargo, esa misma escasez, unida a un pensamiento crítico vivo, lo que le ha dado sus últimos destellos. Se conserva, pues, el adjetivo *materialista*, o, mejor, se conserva su espíritu, mismo que hoy aparece, transmutado, bajo la forma, por ejemplo, de la filosofía de la inmanencia, de Deleuze.⁶ *Materialista* llama Deleuze al punto de vista que él asume al tratar una de las categorías básicas de su discurso: el deseo. *Idealismo*, según el mismo autor, es el punto de vista que estudia el deseo como carencia de ser. A esta visión se opone el estudio del deseo como producción social de la realidad: “Il n’y a pas d’une part une production sociale de réalité, et d’autre part une production désirante de fantasme...la production sociale est uniquement la production désirante elle-même dans des

⁶ Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *L’Anti-Œdipe. Capitalisme et Schizophrénie*, Paris, ed. Les Éditions de Minuit, 1975, p. 29-43 (*Psyquiatrie matérialiste*) (Trad. Robert Hurley, Mark Seem, and Helen R. Lane).

conditions déterminées.”⁷ (*No hay, de una parte, una producción social de la realidad; de otra parte, una producción deseante de fantasma... la producción social es ella misma la producción deseante, en condiciones determinadas.*) Se nota cómo el autor amplía el materialismo histórico, aplicando sus categorías a la psiquiatría. Lo que aquí interesa señalar es que Deleuze usa el término *deseo* para indicar la realidad en tanto que flujos, no para, como se esperaría, indicar la distancia entre un sujeto deseante y un objeto deseado. Deleuze emplea el mismo término que usaban los filósofos antiguos para indicar exactamente lo contrario que éstos. Si se ignora el nombre, si sólo se toma en cuenta el significado, se observa que ambas filosofías coinciden, ambas se proponen extirpar o anular el deseo (en tanto carencia). Esta coincidencia se puede ampliar hasta incluir también a la filosofía budista, la cual considera al deseo como origen del sufrimiento, el deseo como paradigma de la realidad es fuente de sufrimiento. La diferencia en esta cuestión entre los antiguos y los filósofos recientes reside en que para éstos, el deseo es un paradigma criticado, mientras que para los primeros, el rechazo del paradigma del deseo está subordinado al cultivo de un arte de vivir.

Quizá el término más atípico es *simple* (opuesto a dual). Con él se pretende indicar que el hedonismo no ve la vida humana como infectada por una carencia a colmar o como una deuda a pagar, sino como algo que ya está completo tal como es. *Dual*, entonces, se refiere a aquellas filosofías que hablan de la precariedad, la indefensión, la vulnerabilidad o de cierta carencia ontológica del ser humano. A partir de ahí, proponen un camino para atender a tal carencia, sea que ésta pueda finalmente ser colmada en un estado trascendente a la experiencia o que no haya

⁷ Ibid., p. 36 (La segunda parte de esta cita, después de los puntos suspensivos, aparece subrayada por el autor. En cuanto al término *fantasma*, he aquí una noción : “...obsessional image produced instinctively from the life of the impulses.” [...imagen obsesiva producida instintivamente a partir de la vida de los impulsos.] Según Daniel W. Smith, en el prefacio a su traducción de Klossowski, Pierre, Nietzsche and the Vicious Circle, Chicago, The University of Chicago Press, 1969, p. X.

tal estado, sino un trabajo infinito para atenderla. Se ha preferido *simple* y *dual*, en vez de los más comunes *monista* y *dualista*, para no entrar en las disputas metafísicas asociadas a estos dos últimos, las cuales no son relevantes para los fines de esta investigación. La confrontación de lo simple y lo dual ha sido expuesta y usada críticamente por, entre otros, los filósofos post-estructuralistas (Foucault, Derrida, Deleuze, Baudrillard). No son hedonistas; en todo caso, no es relevante defender que lo sean. Lo que sí es relevante es la manera como sus investigaciones pueden ser utilizadas para entender lo que es el hedonismo, como sucede en el caso de lo simple frente a lo dual que, aplicado al hedonismo, da como resultado la idea de un deseo o de un placer (Deleuze utiliza deseo, *désir*, como aquí se utiliza placer) que no confirman una carencia de ser. Estos filósofos emplean en un sentido crítico la idea de lo simple, la oponen a aquella que para explicar la realidad la divide en un sujeto que desea un objeto, objeto que puede ser desarrollado hasta convertirse en el ideal o en el fin de la vida. Esto no suena tan mal, pero estos y otros filósofos lo rechazan en la medida en que promueve una visión ascética de la existencia. Seguidores de Nietzsche, los filósofos arriba mencionados han criticado el esquema conceptual que hace inteligible y justifica una acción en nombre del “perfeccionamiento de la humanidad”, lo cual, por supuesto, no significa que ellos quieran empeorarla. No es tan clara su alternativa, como que lo brillante de ellos está en la crítica. Quieren que los procesos a los que es sometido el sujeto sean más compatibles con su autonomía o, simplemente, como dice uno de ellos “... le dépli d’un espace où il est enfin à nouveau possible de penser.”⁸ (... *el despliegue de un espacio en el que al fin es posible pensar de nuevo.*)

El hedonismo no ocupa hoy el lugar que ocupó en la discusión filosófica de la antigüedad: ha pasado a segundo plano, por lo menos. Actualmente, el término se utiliza para señalar cierto

⁸ Foucault, Michel, *Les mots et les choses*, Paris, ed. Gallimard, 1966, p. 353

matiz en el pensamiento de un filósofo o de una escuela filosófica. De ahí que su concepto tenga que ser construido recogiendo aquí y allá los rasgos que de esta postura se encuentran regados entre las diferentes manifestaciones filosóficas contemporáneas. Si se relaja un poco la definición estricta de hedonismo (el placer es el bien o el bien es el placer) y si, en consecuencia, el pensamiento se aparta un poco de la tarea de defenderla, se pueden abrir nuevas formas de estudiarlo. Por ejemplo, si en vez de concentrarse en responder a las refutaciones de quienes rechazan que el placer sea el bien o que sea un criterio de moralidad confiable y universalizable, si en vez de eso simplemente se le llama hedonismo a las “vidas organizadas en torno al eje del placer”, si se muestra cómo, de hecho, hay individuos, comunidades, regiones, en cuyas vidas el cultivo de los placeres funciona como un criterio de selección, un criterio entre otros, ninguno hegemónico, que se utiliza o suspende, según lo que más favorezca el crecimiento de la vida, sin que este último, a su vez, sea un criterio superior y definitivo. Quizá algunos de estos estudios ya no se podrán llamar “ética”, sino algo como “hermenéutica de la cultura hedonista” o “fenomenología del placer” o “el ethos hedonista”. No sería ética, pero afectaría indudablemente al estudio del hedonismo como ética. En el caso de esta investigación, la ampliación del concepto de hedonismo se llevará a cabo, primero, estudiándolo como negatividad del bien; segundo, como arte de vivir (capítulo III).

b. Nota sobre la distinción entre hedonismo ético y hedonismo psicológico.

“Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters; pain and pleasure.”⁹ (*La naturaleza ha puesto a la humanidad bajo el gobierno de dos amos soberanos: el dolor y el placer.*) El llamado hedonismo psicológico no es el tema de esta investigación, sino el

⁹ Bentham, Jeremy, Introduction to the Principles of Morals and Legislation, New York, ed. Hafner, 1948, p. 1

hedonismo ético. La diferencia entre uno y otro es la siguiente: mientras que el hedonismo psicológico postula un principio explicativo de la naturaleza humana (como en la anterior cita de Bentham), el hedonismo ético defiende un principio normativo, un criterio de moralidad. El hedonismo psicológico, llamado así porque explica el funcionamiento de la mente, dice que la conducta del ser humano es producto de las reacciones al placer y al dolor, lo cual no implica que uno deba cultivar el placer y evitar el dolor si quiere alcanzar la felicidad (hedonismo ético). Profesar alguno de los dos no implica necesariamente que se suscribirá el otro.

La distinción hedonismo psicológico/ético no tiene sentido para un hedonista (ético), puesto que para él no hay diferencia entre su ser y su deber ser, ¿o podría haber un hedonista ético que negara el hedonismo psicológico? Quizás, aunque es más fácil concebir que no le importe, que sea indiferente a la cuestión del hedonismo psicológico, más que opuesto a ella.

Con respecto al hedonismo psicológico, se puede decir que es una forma de entender al ser humano como un organismo cuya conducta está determinada por sus reacciones al placer y al dolor (hedonismo psicológico), un axioma muy utilizado en la tradición empirista inglesa (Hobbes, Locke, Hume), es un reduccionismo, provocado, a su vez, por el placer que obtiene el investigador al poder explicar de manera simple y eficiente la vida humana; más que una explicación, lo que denota es una voluntad de explicar mecánicamente, de unificar todos los datos empíricos de la conducta humana, poderlos deducir de un sólo axioma. No es desatinado calificarlo como una especie de proto-conductismo. El hedonismo psicológico es una teoría dura y eficiente, presume la contrastación experimental de su hipótesis, sin duda hay en ella algo de verdad. Es casi una tautología puesto que el dolor, por definición, es algo que no atrae; lo inverso para el placer. Decir que el placer y el dolor determinan la conducta humana es audaz y crudo,

casi biológico. No obstante, simplifica demasiado las cosas en su afán de explicar el funcionamiento de la máquina humana. Esta investigación no comparte el determinismo que implica el hedonismo psicológico, no comparte el espíritu mecanicista que la anima. Habrá de concentrarse, pues, en el hedonismo como ética. Desentenderse de la distinción entre hedonismo psicológico y ético no es sino otra manera de constatar que no hay deducción directa del *debe*, a partir del *es*; de la ontología, a la ética: L'ontologie ne saurait formuler elle-même des prescriptions morales. Elle s'occupe uniquement de ce qui est, et il n'est pas possible de tirer des impératifs de ses indicatifs."¹⁰ (*La ontología no sabría formular ella misma unas prescripciones morales. Se ocupa únicamente de lo que es, y no es posible extraer imperativos de sus indicativos.*) No la hay puesto que la distinción emana de un supuesto discutible: la existencia de una naturaleza humana en sí, distinta de la conciencia para sí. Discutible pues no es contradictorio pensar que esa naturaleza humana en sí, fáctica, no es sino un recurso de la misma conciencia para sí, recurso que toma la forma de lo que Sartre llamaba *l'esprit de sérieux*¹¹, (*espíritu de seriedad*) esto es, la creencia de que existen valores objetivos, independientemente de la propia conciencia, con lo cual se elude la angustia de la libertad. Sea cual sea la razón por la cual la conciencia no se reconoce a sí misma en sus obras, lo que se sigue de todo esto es que no es necesario especular sobre el abismo que separa al *es*, del *debe*, pues ambos momentos se vuelven idénticos, pudiendo el momento de reconciliación nombrarse como *autarquía*. Viéndolo bien, se puede hablar de una absorción de la ontología por la ética, en tanto que toda la realidad se reduciría a la conducta de un agente. Este concepto de ética a tal punto difiere de cualquier otro, que apenas si resulta adecuado para designar la vida de la conciencia autárquica.

¹⁰ Sartre, Jean Paul, *L'être et le néant*, Paris, ed. Gallimard, 1943, p. 720

¹¹ *Ibid.*, p. 721

Además, hay que ubicar el hedonismo psicológico, así como la distinción entre éste y el hedonismo como ética, en la modernidad. En cambio, la filosofía antigua tiene que ser tratada con más cuidado, puesto que el principio de que los seres vivos buscan el placer y evitan el dolor forma parte de un concepto metafísico que opone el mundo del devenir, al ser inmóvil, visión metafísica que no es relevante para el moderno hedonismo psicológico.

c. Por ética se entiende el máximo grado de certeza y rigor epistémicos en la determinación de las normas que han de regir la convivencia humana, según la forma del bien.

Se espera y se exige fidelidad (la continuidad, de Kierkegaard) de las personas o sujetos que asumen un compromiso, empeñan su palabra o prometen que actuarán en cierta forma.¹² En efecto, si no hay fidelidad, las normas pierden toda su eficacia. Otro rasgo esencial de la ética es que se trata de un pacto que protege a los que sufren o son de alguna manera vulnerables a diversos abusos.¹³ Ello hace de la compasión una virtud fundamental.¹⁴ Con respecto a la expresión “máximo grado de certeza epistémica”, se refiere a la debida autonomía (no indiferencia) de la investigación filosófica con respecto a la religión y la poesía. También significa que no es lo mismo conocimiento científico que conocimiento filosófico, esto sin negar que la ciencia ejerce una fuerza de atracción sobre la órbita de la filosofía, contribuyendo así a darle su peculiar forma (no es ciencia, en el sentido positivo, mas tampoco aspira a una comprensión religiosa o mítica). Además, es una certeza apoyada por los argumentos más

¹² Badiou, Alain, Ethics, New York, ed. Verso, 2001, p. 41-42 (Trad. Peter Hallward) También, Kierkegaard, Søren, Estética y ética, ed. Espuela de plata, 2007, p. 130-131 (Trad. Armand Marot)

¹³ Ophir, Adi, The Order of Evils, New York, ed. Zone Books, 2005, p. 15 (Trad. Rela Mazali y Havi Carel) También Habermas, Jürgen, Escritos sobre moralidad y eticidad, Barcelona, ICE-UAB/Paidós, 1984, p. 105 (Trad. Manuel Jiménez Redondo).

¹⁴ Schopenhauer, Arthur, The World as Will and Representation (vol. I), New York, ed. Dover Publications Inc., 1958, p. 367-374 (Trad. E. F. J. Payne).

sólidos emanados de la misma investigación filosófica. Si la ética es una especie de pacto o situación argumentativa, como la concibe Habermas¹⁵, entonces se trata de presentar los argumentos más convincentes, los que mejor resisten las pruebas, las objeciones, posibles o reales. En ética, la búsqueda de certeza deriva en la búsqueda de un metro patrón, un asidero fijo, un criterio de moralidad lo más exhaustivamente justificado¹⁶, un invento de la misma razón para socorrerse a sí misma de las objeciones que ella se pone. De esta manera, la razón se asegura de que su voluntad será una buena voluntad. Alcanzado un criterio suficientemente justificado, la vida humana tiene que orientarse hacia él, aspirar a él, ajustarse a él. Se trata, entonces, de un mecanismo por el cual el ser humano se fuerza a sí mismo a ser de cierta manera.

Además de lo anterior, la ética forma parte de la inquietud por el bien (realizarlo, conservarlo, expandirlo, etc.) Forma parte en tanto que, a través de la razón, propone el ideal y los principios que orientan la conducta humana. El pensamiento del bien concibe su tarea como la integración a sí de su otro, hasta reconocerse en cada ente, hasta sólo escuchar, claro e ininterrumpido, su eco, cerciorándose de la fidelidad de todo ente. Es como si la ética estuviera afectada de cierto *horror vacui*, horror al vacío, al vacío de bien, en este caso. Esta noción, horror vacui, fue utilizada durante la Edad Media y hasta que surgió la física moderna para explicar el comportamiento de ciertos cuerpos, especialmente fluidos gaseosos o líquidos, los cuales parecen correr a llenar lugares vacíos. Hasta qué punto fue la fama de Aristóteles, quien había negado la existencia del vacío (Física, libro IV, 213a 15-217b 25), la que inspiró el horror vacui medieval, es una indagación de historia de las ideas que no incide en el argumento que aquí se está presentando.

¹⁵ ¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso? En Habermas, J., Escritos sobre..., op. cit., p. 100-113

¹⁶ Ver Habermas, Jürgen, Moral Consciousness and Communicative Action, Cambridge (Mass.), ed. The MIT Press, 1990, p. 78-98 (Trad. Christian Lenhardt and Shierry Weber Nichol森) Habermas, necesario es aclararlo, no acepta la idea de una “justificación fundamental”. Considera suficiente su justificación pragmático-trascendental. Además, dice que las intuiciones morales de la vida cotidiana son autosuficientes, no necesitan de la filosofía para valer.

Lo que sí le concierne es la posibilidad de juzgar que en la ética existe una especie de horror vacui, de horror al vacío de bien, lo cual influye para pensar un hedonismo ético, esto es, la posibilidad de deducir el bien a partir del placer. Contrasta todo esto con el uso que hacen los epicúreos no sólo del concepto de vacío, sino de otros, como intermundia¹⁷, que afirman una discontinuidad en el ser. Por cierto, fue Robert Boyle, influenciado por las doctrinas epicúreas, uno de los físicos que contribuyó a la caída de la creencia en el horror vacui.

El bien es el concepto fundamental de la ética. Lo es de doble manera: en tanto que califica objetos concretos (cumplir las promesas es bueno, la pena de muerte está mal, escuchar es bueno, etc.) y en tanto que define todo el campo de pensamiento de la ética. Esto último significa que una “ética del mal” es impensable, salvo satíricamente. La ética considera la realidad *sub specie boni*. El bien es de lo que se ocupa la ética y es la misma inteligibilidad de la ética, su horizonte de comprensión, lo que determina al pensamiento en el campo de la ética. El bien es, al mismo tiempo, objeto y forma, es la gramática y el contenido de la ética, es un lenguaje en el que tiene su significado toda teoría ética, pero en el que, como se probará, no se agotan las posibilidades de pensar el hedonismo. Usando una analogía fenomenológica, el bien no es el nombre de ciertos objetos dentro del campo de visión, sino el campo de visión mismo dentro del cual aparecen los objetos buenos. Es sólo una analogía, puesto que no se está intentando llegar a algo así como la percepción original del bien, sino que se puede tomar a la ética como un objeto de estudio y se le puede juzgar, como Bourdieu, por ejemplo, juzga el campo del arte. Si la ética es un campo históricamente determinado, se puede plantear la cuestión de hasta qué punto el hedonismo puede expresarse adecuadamente dentro de tal o la viabilidad de explorar otros campos en los

¹⁷ Atribuido a los epicúreos en Cicerón, Sobre la naturaleza de los dioses, México, ed. UNAM, 1976, p. 8, 1.18 (Trad. Julio Pimentel Álvarez)

que pueda desplegarse el concepto de hedonismo. *Determinado históricamente* significa que, al igual que el Estado, por ejemplo, es una formación cultural, que no ha existido siempre, y que se pueden elaborar explicaciones sobre las condiciones que hicieron posible su aparición. En otras palabras, aquí se aceptan la historia de la metafísica (Heidegger), el devenir del Espíritu (Hegel), la genealogía de la moral (Nietzsche) o hasta el materialismo histórico (Marx), todos los cuales contribuyen a entender la ética como una posibilidad histórica. Esto no va en contra, por supuesto, de la pertinencia de seguir cultivando el campo de la ética, como lo hace, por ejemplo, en nuestro tiempo, Habermas (la ética del discurso). Establece, eso sí, una distancia, como la de un observador externo al campo de la ética.

También es necesario observar que en la Grecia antigua, el sentido de la ética era diferente al que habría de adquirir en la era cristiana. En Grecia no se había desarrollado tanto la conciencia de la individualidad¹⁸ y, por lo tanto, todavía no aparecían, en todo su dramatismo, los dilemas éticos de la conciencia solitaria. Para medir esta lejanía sirve observar que en la *Ética nicomaquea* la libertad no aparece como tema (excepto como la vida que se sostiene sobre la esclavitud), cosa inconcebible en un moderno manual de la misma materia.

En la antigua civilización griega la ética sigue mezclada y amparada dentro de convicciones cosmológicas, tales como la causa eficiente y la causa final, y de la polis como mundo cerrado, espejo del cosmos como universo cerrado. Por eso Aristóteles hace amplio uso de la física mientras escribe la ética; por eso, también, da por supuesta la distinción entre conductas virtuosas y conductas viciosas, sin llegar todavía a sentir el vértigo de la anomia. Aristóteles piensa la ética como extensión de la física y de la política. También, hay que recordar que las

¹⁸ Jaeger, Werner, *Paideia*, México, ed. FCE, 1942, p. 297-298 (Trad. Joaquín Xirau)

llamadas virtudes intelectuales eran consideradas por el estagirita como superiores a las morales, jerarquía que fue invertida durante el ascenso del cristianismo.

Si bien cualquier cosa puede ser históricamente relativizada (historicismo), aquí lo que se busca es suavizar la idea de la ética como única manera de pensar el hedonismo. Esto se logra tomando distancia con respecto a la propia ética, echando mano de los argumentos que a ello contribuyan. Hay que salir de la razón práctica, no hacer de ella un horizonte de comprensión definitivo, sin que ello sea obstáculo para libremente o lúcidamente regresar a ella cuando se considere prudente.

La ética estudia, pues, la vida humana en tanto que vida para el bien. Esta definición abarca a la ética de Kant. No hay que confundirse. Aquí se usa el término bien en su sentido amplio. Kant critica las éticas que él llama materiales, incluyendo en ellas a las que ponen al bien como concepto fundamental; opone a éstas, su ética formal. Este movimiento no afecta a la idea que liga a una ética al bien, puesto que Kant no está negando la ética sino que la quiere, de alguna manera, más ética. Kant está atacando el bien como objeto, la heteronomía que ello implica, su pertinencia como criterio de la moralidad, pero el mismo Kant se mueve dentro del concepto de bien como campo, prueba de lo cual es que dijo que la buena voluntad es el bien supremo¹⁹.

En fin, toda esta aparente digresión sobre el bien como objeto y el bien como campo, no pretende tanto explicar la distinción, como resaltar el segundo concepto de bien (bien como campo). Esto como premisa de un argumento que pretende mostrar las contradicciones entre ética y hedonismo.

¹⁹ Kant, M., Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Barcelona, ed. Folio, 2007, p.22 (Trad. Manuel García Morente).

Es injusto, tanto para el hedonismo, como para la ética, enfrentar la parte (hedonismo) contra el todo (ética). Injusto para la ética, puesto que se le convierte, precisamente en un todo homogéneo; injusto para el hedonismo, puesto que lo hace responsable único, en tanto que incitador, de todo el pensamiento ético, como si éste no fuera más que la respuesta a la cuestión del placer, o como dice Foucault, del uso de los placeres. Por lo tanto, para que esta tesis pueda avanzar tiene que justificar la centralidad que le concede a “la ética”, más allá de una simple definición, más allá, en efecto, puesto que tendrá que ser una verdadera restricción del concepto de ética, hasta ponerlo casi al mismo nivel del concepto de hedonismo. Decir “la ética”, como en esta investigación, puede sonar desmesurado. Es necesario, pues, advertir que cuando en esta investigación se diga “la ética” no se pretende con ello abarcar todo lo que esta ciencia es, sino la unidad en la oposición que desde ésta se levanta contra el hedonismo. Cuando aquí se hable de “la ética” se referirá así al pensamiento que hace del bien su concepto fundamental y que, a partir de ese mismo concepto, rechaza al hedonismo.

La ética es, por supuesto, eminentemente especulativa. No obstante, guarda una doble relación con la vida concreta: i) Los libros, conferencias, congresos, etc., de ética no tiene una relación determinable con la calidad moral de la convivencia. ii) La ética produce argumentos a favor o en contra de cierta forma de convivencia.

Como no hay un consenso sobre la distinción de los términos ética y moral, habiendo quienes llaman ética a los que otros llaman moral, y viceversa, esta investigación se ceñirá a la definición formulada más arriba. En todo caso, cuando se introduzca el término moral para indicar lo que aquí se definió como ética, sea porque así se encuentre en algún autor citado, sea porque así lo imponga la gramática (por ejemplo, se puede decir amoral, pero no a-ético, aunque sí anti-ético,

pero no es lo mismo; ética moralista, moralismo, pero no “eticismo”), tómesese en cuenta que se trata de la mencionada definición. En todo caso, para esta investigación *moral* es toda conducta heterónoma (adaptación a patrones de conducta no emanados de la propia libertad); ética, lo contrario (autónoma). Sin embargo, esta distinción abre otras discusiones, pues se puede juzgar anti-ética una decisión autónoma. Por lo tanto, la ética, según la definición dada más arriba califica la autonomía y aporta a la convivencia.

Más relevante para esta investigación es la diferencia entre *ethos* y ética, tal como ésta ha sido recuperada por Aranguren. También lo ha hecho Heidegger²⁰, pero es preferible prescindir de su aportación, para evitar el uso que este filósofo hace de la mentada diferencia.

Al principio de su *Ética*, Aranguren cita a Zubiri, quien dice: “El vocablo êthos tiene un sentido infinitamente más amplio que el que damos hoy a la palabra ‘ética’.”²¹ Aranguren dice que êthos (con eta) se refiere al carácter, modo de ser o forma de vida “que se va adquiriendo, apropiando, incorporando, a lo largo de la existencia.”²²; mientras que ethos, con épsilon, se refiere a los hábitos y costumbres*. No es aventurado afirmar que en la filosofía se ha puesto más atención a la ética que al êthos: “... la ética clásica y moderna se ha ocupado constantemente de los actos morales y de los hábitos (virtudes y vicios), pero ha preterido el êthos.”²³ Esto quizá debido a que en la formación del Estado era más importante regular los actos, dejar claro cuál habría de ser el comportamiento requerido para todos aquellos dispuestos a suscribir el pacto social, más

²⁰ *Letter on Humanism* en Heidegger, Martin, *Basic Writings*, New York, ed. Harper & Row, p. 231-235 (Trad. Frank A. Capuzzi and J. Glenn Gray)

²¹ Aranguren, J. L. L., *Ética*, Madrid, ed. Revista de Occidente, 1958, p. 25

²² *Ibid.*, p. 26

* Por supuesto, de ninguna manera es el objetivo aquí profundizar en la filología de êthos y êthos. Para ello se remite al lector a los múltiples estudios especializados correspondientes; por ejemplo, Spinelli, Miguel, *On the differences between ethos with épsilon and ethos with eta*, *Trans/Form/Ação* [online], 2009, vol. 32, n.2, p. 9-44 (ISSN 0101-3173)

²³ *Ibid.*, p. 26-27

importante que promover la distancia entre ethos y ética. “El olvido del êthos”, parafraseando a Heidegger, ha condicionado el origen de la ética. El logos del êthos sí existe (disperso en la literatura, en la antropología, por ejemplo) pero ocupa un lugar secundario frente al desarrollo del logos de la ética, éste último ya bien consolidado dentro de las instituciones académicas, en las que nunca falta un curso de ética, cosa que no se puede decir del ethos, aun tomando en cuenta que no es necesario que lleve tal nombre. En el espacio de la diferencia de ethos menos ética han prosperado los estudios de los caracteres, de Teofrasto; Baltasar Gracián (el discreto, el criticón); Kierkegaard, sobre la vida del esteta; el proyecto de Ortega sobre el hidalgo, etc. Además, ¿quién podría desconocer la gran exploración del ethos implícita en la literatura (novela, cuento, teatro, etc.). También, es necesario admitir que el surgimiento de la psicología, la sociología y la antropología, ha acaparado parte de lo que podría ser ethos, a pesar de lo cual, aún queda espacio para la palabra del filósofo, el cual tendría que hablar del ethos aprovechando el conocimiento acumulado por las otras ciencias y por la literatura.

Para esta investigación del hedonismo, la importancia de la diferencia entre ethos y ética reside en que muestra el movimiento del pensamiento que va desde la ética a una suspensión de la misma o a un excedente que parece desbordarla. Este mismo movimiento será el que explique el paso del hedonismo como ética al hedonismo como sabiduría (capítulo III). Por supuesto, no se está sugiriendo una sustitución de la ética por el ethos, sino un estudio de la unidad que forman desde su diferencia.

Esta diferencia entre ethos y ética también se puede percibir en la manera como hoy la segunda va cada vez más quedando como algo externo al ethos, puesto que no es sino un contrato social

por el cual cada quien se compromete a ejercer su ethos sin transgredir el bien pactado (hay algo de esta tendencia en la ética del discurso, de Habermas, por ejemplo). En todo caso, esto es lo que se ha descuidado en filosofía: la formas de la tensión entre ethos y ética.

Como el argumento de esta investigación estará recurriendo frecuentemente a la expresión ethos hedonista, a continuación se hace explícito su contenido. ¿Cómo es el carácter, modo de ser y la forma de vida de un hedonista? Se trata, sin duda, de una personalidad jovial, alegre, de alguien contento de sí. El cuidado o la atención que le dedica a su cuerpo y a su mente son notorios. Sabe escuchar todo lo que su cuerpo le pide para mantenerse saludable, bien tonificado, bello, inclusive. La imagen del hedonista como aquel tipo entregado a todo tipo de excesos carnales pertenece al campo de la ética, más que al del ethos. Sí pueden existir los excesos en el ethos hedonista, pero no es el gran daño, sino como las debilidades que marcan a una persona.

En cuanto al cuidado hedonista de lo mental, lo más importante es vivir sin estrés, ni preocupaciones, ni complicaciones que juzga innecesarias. El hedonista lleva un ritmo de vida relajado, que puede ser juzgado como pereza, siendo no siempre clara la frontera entre ambas conductas, como tampoco lo es siempre aquella entre el cuidado de sí, por una parte; y el narcisismo y el egoísmo, por otra. También, la del hedonista es una mente dada a la fantasía y las ensoñaciones, más que al trabajo intelectual riguroso, disciplinado, serio. Cuando no tiene otra salida, hace de la faena impuesta algo más divertido, siempre siguiendo “la ley del menor esfuerzo”.

En cuanto a su relación con los otros, la camaradería festiva tiene que ser lo que busque, en vez de relaciones de competencia, agresividad o indiferencia, aunque, de nuevo, quizá no responda

muy bien cuando queda expuesto al sufrimiento de otros (lo evitará, huirá, le restará importancia, etc.).

Se ha tratado de hacer una caracterización del ethos hedonista sin caer en lo caprichoso o arbitrario, así como tampoco se pretende haber sido exhaustivo, nada más lo suficiente para avanzar en el argumento de esta investigación.

2. Conceptos de placer y de dolor.

Para desarrollar satisfactoriamente el argumento de esta tesis es necesario declarar los sentidos de la palabra placer que en el mismo entrarán en juego. Lo que a continuación se presenta no aspira a ser una respuesta, si es que esta existe, a la pregunta ¿qué es el placer?, no, al menos, en el sentido fuerte, ontológico (el ser del placer), que la misma pudiera tener, sentido que, además, ha quedado rezagado con respecto al análisis lingüístico²⁴, emanado de las *Investigaciones filosóficas*, de Wittgenstein; así como con respecto a un estudio fenomenológico de la sensación.²⁵ Así pues, no hay que tomar el placer como el nombre de una sensación localizable en el cuerpo humano. Aristóteles ya había señalado este camino cuando dijo que el placer no es ni pensamiento, ni sensación (*Ética nicomaquea* 1175b 35). Hay algo torpe y sustancialista en limitarse a localizar el placer en un lugar del cuerpo. Se impone, pues, del placer como cosa en sí de los sentidos. Todo placer es placer para mí. Toda ideología del placer en sí es puesta para mí.

He aquí, pues, algunas observaciones sobre el concepto de placer, mismas que habrán de afectar los resultados de la investigación.

²⁴ Ver, por ejemplo, Gosling, J.C.B., *Pleasure and Desire*, Oxford, ed. Clarendon Press, 1969. También, Feldman, Fred, *Pleasure and the Good Life*, Oxford, ed. Oxford University Press, 2004

²⁵ Ver, por ejemplo, Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, ed. Península, 1945, p. 223-257 (Trad. Jem Cabanes) Véase, También, Sartre, Jean Paul, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, ed. Herman, 1965

a. El placer como lo indeterminado.

Dos principios forman los seres: lo determinado y lo indeterminado (*Filebo* 23c). En la metafísica de Platón, el placer es catalogado dentro del género de lo indeterminado, o sea, algo que exige la intervención de un agente, a saber, la recta razón, que le habrá de dar una forma adecuada. Se podría entender esto haciendo una analogía con el hilemorfismo: placer (materia)-recta razón (forma). El placer como algo salvaje, una parte de la naturaleza que debe ser convenientemente sometida, educada o controlada: “La virtud moral, por tanto, está en relación con los placeres y los dolores. Para obtener placer cometemos actos ruines, y por evitar penas nos apartamos de las bellas acciones. Por lo cual, como dice Platón, es preciso que luego desde la infancia se nos guíe de modo tal que gocemos o nos contristemos como es menester, y en esto consiste la recta educación.” (*Ética nicomaquea* 1104b, 10-15). Así se fija una tarea para el sujeto, una tarea permanente: domesticar su propia animalidad. Condición que hace posible la aparición de esta tarea es que la mente se determina a sí misma como dos, que se desdobra en dos partes cuya armonía hay que conseguir: inteligencia e instintos, entendiendo que la inteligencia también tiene cierta pasividad en tanto que, para ser formadora, tiene que ser recta razón o poseer la virtud que la oriente al bien. Esto último no es una petición de principio, puesto que no hay un momento no-ético que fundamente a lo ético, el bien es la razón del bien, la ética sólo es posible si se presupone un interés por el bien.

Dividiéndose así, razón/instintos, el individuo se da una identidad y, a la vez, una tarea. Esta visión de la naturaleza humana le ha dado sentido al trabajo civilizatorio. La ética es, así, la tecnología, como dice Foucault, que habrá de aplicarse para civilizar a la otra parte del compuesto humano, la natural o instintiva o irracional. Gracias a este desdoblamiento, a este no

reconocimiento de una parte de sí (los instintos), en un proceso semejante a la Idea, en la filosofía hegeliana, la cual entra en devenir alienándose de sí, tiene sentido la educación como mejoramiento de la humanidad, mejoramiento que consiste en lograr cierta personalidad, la del individuo civilizado que luce su animalidad domada. Por supuesto, no hay nada malo en llamarle a lo que uno hace “darle forma al placer”, la cuestión es que no coinciden las vías para lograr esa forma: por un lado, la forma aristotélica, por la recta razón; por otro, la forma hedonista, en la que el placer es la medida del placer.

Si se parte de un subjetivismo trascendental, se puede afirmar que no hay oposición entre el cuerpo y la mente, puesto que es la misma mente, en tanto que sujeto, la que se divide así, para entenderse y perfeccionarse. Deleuze titula *La visión ética del mundo* al capítulo XVI de su libro sobre Spinoza. Ahí, Deleuze llama *moral*, lo que aquí se llama ética: a la idea de que el alma es por naturaleza superior al cuerpo, mismo que no siempre es dócil a la soberanía de aquella.²⁶ A esto hay que agregar que, si se objetara que el alma o la inteligencia o como quiera que se designe la función superior, también necesita subordinarse a otro principio, si se quiere ser moral, puesto que hay individuos inteligentísimos y exquisitamente crueles, a esto se puede responder que la facultad superior sigue siéndolo, ella se corrige a sí misma para llegar a ser “recta razón”. Las soluciones y los nombres pueden variar en los distintos filósofos. Lo que importa es observar, como lo hace Deleuze, la índole *moral* de esa imagen de la mente, contraria a la naturaleza ética. La primera, la visión moral, procede de una idea inadecuada de la naturaleza, misma que le hace vivir siguiendo prohibiciones y órdenes²⁷; la segunda, la visión

²⁶ Deleuze, Gilles, *Spinoza et le probleme de l'expression*, Paris, ed. Les Éditions de Minuit, 1968, p. 234

²⁷ Ibid., p. 247: “Les vrais lois naturelles sont les normes de pouvoir, non pas des règles de devoir. C’est pourquoi la loi morale, qui prétend interdire et commander, implique une sorte de mystification: moins nous comprenons les lois de la nature, c’est à dire les normes de vie, plus nous les interprétons comme des ordres et défenses.” (*Las*

ética, tiene que ver con la potencia del alma, con experimentar el gozo de hacer todo lo que se es capaz de hacer. No hay Bien, ni Mal, no hay oposición moral; hay fuertes y débiles, libres y esclavos, sabios e ignorantes, la diferencia ética.²⁸

Ahora bien, si se acepta que tal visión moral existe, se puede entender que el placer aparezca como un riesgo de incontinencia, puesto que generalmente está relacionado con la función de la mente que debe ser sometida a la forma del bien. Que existan “placeres espirituales” no afecta al argumento pues, si son placeres, existe el riesgo de incontinencia, en otras palabras, no pierden su naturaleza animalesca. La superioridad del alma sobre el cuerpo no es sólo un dato ontológico, es una forma de recomendar o promover cierta manera de vivir, en la cual es imposible que el placer pueda ser concebido como capaz de ser la medida de sí mismo.

Por otra parte, aun conservando el concepto platónico del placer (lo indeterminado), es posible interpretarlo de tal manera que se reconozca la “acción pasiva” que ejerce el mismo sobre la razón. Lo indeterminado no es sólo una falta o carencia, sino que indica lo que está más allá de la razón, lo todavía no asimilado, lo otro de la razón, el momento en el que ésta no ha desplegado sus poderes de objetivación y asimilación de lo desconocido. Del placer interesa, precisamente, que no es la razón, sino una parte de sí en la que ésta no se reconoce y que procede a conocer principalmente haciéndola trabajar para el modelo del hombre civilizado o según cualquier otra forma de mejorar a la humanidad haciéndola trabajar para valores trascendentales.

Todo hedonismo que pretenda ser coherente consigo mismo, tiene que dejar atrás el concepto de placer como lo necesitado de la regulación de la razón, dejar ese paradigma, ese discurso que

verdaderas leyes naturales son las normas de poder, no las reglas del deber. Es por esto que la ley moral, que pretende prohibir y dar órdenes, implica una suerte de mistificación: entre menos comprendemos las leyes de la naturaleza, las normas de la vida, más las interpretamos como órdenes y prohibiciones.)

²⁸ Ibid., p. 240

establece un régimen de conducta y que fue elaborado como fundamento de la ética del bien, no para el hedonismo. Un ejemplo de cómo se puede elaborar una teoría alternativa se encuentra en Sartre.²⁹ Usando el método fenomenológico, Sartre muestra que la emoción es una manera de percibir el mundo, manera que él nombra mágica, opuesta a aquella otra designada como pragmática o de los utensilios. Parecería que no hay avance, sólo se ha sustituido razón/instintos, por emoción/utensilios. Sin embargo, la equivalencia no es exacta: el uso del concepto de mundo le da a la emoción (se podría extender al placer) una nueva dimensión, como si fuera algo completo en sí misma. *Placer* no funcionaría como un concepto opuesto y subordinado a *recta razón*, sino como el nombre de una forma de hacer mundo. Algo de este mundo del placer se puede entrever en lo que se dirá sobre el placer y el tiempo (cap. I, 3, b), donde no se ha usado, como en Sartre, el método fenomenológico.

Además de esto, he aquí un ejemplo que podría satisfacer la inquietud por una reforma al concepto de placer: toda sociedad tiene que regular sus tiempos de trabajo y descanso. Los placeres corporales se refieren al tiempo de descanso; los espirituales, al de trabajo. La declaración de que los placeres corporales son inferiores a los espirituales, simplemente muestra la forma en que una sociedad ha resuelto la cuestión del trabajo y el descanso, y lo que refleja es un temor o una aprehensión de que el descanso se coma al trabajo, de que el descanso se rebele, de que interrumpa el trabajo civilizatorio. Visto así, lo corporal es todo aquello que distrae o demora el trabajo civilizatorio, aunque no sea de hecho algo corporal. Cuerpo no es el nombre de una sustancia, sino de una acción. Decir que los placeres intelectuales son superiores a los corporales sólo adquiere un significado concreto dentro del contexto de una lucha por instaurar un régimen político. Algo similar, aunque sin la carga crítica/negativa, ya había dicho

²⁹ Sartre, Jean Paul, Esquisse d'une théorie des émotions, op. cit., p. 38-67

Aristóteles: “La teoría del placer y del dolor es del dominio del que filosofa sobre política, porque él es el arquitecto del fin con vistas al cual llamamos a cada cosa buena o mala en absoluta.” (Ética nicomaquea 1152b) Además, esta tesis muestra claramente un momento de subordinación de la ética a la política, asunto que hoy está en álgido debate público, no sólo académico.

b. Ambivalencia en el uso filosófico del concepto de placer

El concepto de placer aparece en el centro de muchas narraciones sobre la vida malograda (el incontinente, el individuo animalesco, privado de la aspiración a los altos ideales, etc.). Por supuesto, no se trata aquí del placer a secas, sino del placer no armonizado con la virtud. Existe, sin embargo, otra narración en la que el placer también es central. En ésta, aparece como el concepto que marca lo propiamente humano: la vida que toma distancia con respecto a sí misma, la vida que juega, el despliegue lujoso, el gasto inútil, la intoxicación, inclusive, sobre la mera satisfacción, “... tan viejo y tan extendido como el hacer fuego es el embriagarse—quiero decir, el uso de procedimientos o sustancias que ponen al hombre en estado psicofisiológico de exaltación deliciosa o bien de delicioso estupor—.”³⁰ He aquí las dos caras del placer. Su existencia muestra hasta qué punto esta ha sido una cuestión o un estremecimiento que viene de lo más hondo de la memoria filosófica y cultural. Que el placer aparezca de tal forma en las narraciones que marcan lo propiamente humano, como en el ejemplo de Ortega, contribuye, también a matizar la idea de que el placer ha sido lo reprimido, pues sobre esa misma represión se levantan los juegos, la vida estética y todas aquellas formaciones culturales en las que el humano despliega gratuitamente su imaginación.

³⁰ Ortega y Gasset, José, Meditación de la técnica, Madrid, ed. Espasa-Calpe, 1965, p. 24

c. La definición de placer atribuida a Aristipo habrá de jugar un papel fundamental en el argumento de esta investigación. Aristipo entendía el placer como un movimiento suave³¹ (comparar con *Ética nicomaquea* 1105a 5-10: “Pues aun el bien es mejor en lo áspero”). Esto significa que el placer es una acción sin esfuerzo, una acción que transcurre en el sentido de las fuerzas naturales. El dolor, por lo tanto, sobreviene cuando la energía está bloqueada, atorada, o cuando una acción va en contra de su fluir natural*. Este concepto de placer forma parte de una cosmovisión arcaica en la que el ser humano era parte de la naturaleza, un ser cuyo arte de vivir consistía en seguir a la naturaleza, más que dominarla. Arcaica, sí; no obstante, viva en la cultura popular*, paralela a la visión científica de la realidad, lenguaje al que no puede ser traducida. Según la sabiduría antigua, el placer sobreviene cuando se vive en armonía con la naturaleza. Lo moderno es, al contrario, someter la naturaleza a la voluntad humana. La definición de placer legada por Aristóteles: “... es el acto del hábito o estado conforme a la naturaleza... sin obstáculo.” (*Ética nicomaquea* 1153a 14-15) comparte el mismo espíritu de buscar, hallar y seguir el movimiento “natural”, de no contradecir aquellas tendencias básicas, esos caminos, las rutas preestablecidas. Ahora bien, hay que aprender a buscarle un lugar a esta antigua cosmovisión en medio del portentoso impulso de la tecnología, impulso que no va en el sentido de armonizar con la naturaleza, sino de dominarla. Algunos filósofos han señalado el carácter “violento” de la metafísica del ser³². La palabra violencia se refiere a que esta forma de pensamiento está dominada por una voluntad de sacarlo todo a la luz, de controlar y de objetivar

³¹ Onfray, Michel, *L' invention du plaisir. Fragments cyrénaïques*, France, ed. Le livre de poche, 2002, p. 138

* Hay cierta semejanza entre este concepto de Aristipo y el que presenta Lucrecio, quien relaciona los átomos lisos y ásperos con las sensaciones de placer y dolor, respectivamente (*De la natura de las cosas*, II, 400-425)

* Esto en la medida en que se pueda constatar la existencia de una inclinación hedonista en las costumbres de las clases bajas, donde es más frecuente encontrarla, más que en la clase media o la clase alta.

³² Ver *Violence et métaphysique* en Derrida, Jacques, *L'écriture et la différence*, Paris, ed. Éditions du Seuil, 1967, p. 117-137 También Heidegger, *Introducción...*, op. cit., p. 138-157

a los entes, de asegurar su presencia. Si se acepta la existencia de este carácter violento de la metafísica del ser, entonces se puede afirmar que es contrario al espíritu del hedonismo, pues, como quedó dicho más arriba, el placer es un movimiento suave, de acuerdo con la definición de Aristipo.

Esta investigación considera que el concepto de placer que aparece en el *Filebo* comparte el mismo espíritu de no violentar a la naturaleza, sino armonizar con ella: “When the natural combination of limit and unlimitedness that forms a living organism, as I explained before, is destroyed, this destruction is pain, while the return towards its own nature, this general restoration, is pleasure.” (*Philebus* 32b) (*Cuando la natural combinación de lo limitado y lo ilimitado que forma a un organismo vivo, como lo expliqué anteriormente, es destruida, esta destrucción es dolor, mientras que el retorno a su naturaleza propia, esta restauración general es el placer.*) El dolor avisa que se ha perturbado el equilibrio entre el hombre y la naturaleza; el placer, a su vez, informa cuando ese equilibrio ha sido restablecido. Esto no siempre es verdad, pues el dolor que siente un alcohólico privado de la bebida, así como el subsecuente placer cuando la carencia ha sido colmada, sólo agrava su enfermedad. En todo caso, el equilibrio que recupera el alcohólico es relativo al progreso de su malestar. No es, por tanto, un criterio moral consistente. Además, contra esta idea del placer como recuperación del equilibrio natural, se alza la voz de Aristóteles: hay placeres, como la contemplación, que son actos completos en sí mismos, no proceden de ninguna recuperación (*Ética nicomaquea* 1173b 15). El problema no es tanto el de hallar un placer que positivamente no sea resultado de una carencia satisfecha, no se trata de un problema empírico. A cada placer se le puede inventar un vacío del cual procede y al cual colma, pero este es precisamente el riesgo: no habría placer gratuito, todos serían tributarios de una ordenación “natural” que los explica, a la vez que los encajona: “Dès que nous mettons le

désir du côté de l'acquisition, nous nous faisons du désir une conception idéaliste (dialectique, nihiliste) qui le détermine en premier lieu comme manque, manque d'objet, manque de l'objet réel."³³ (*Desde que nosotros ponemos el deseo del lado de la adquisición, nos hacemos del deseo una concepción idealista (dialéctica, nihilista), que lo determina en primer lugar como falta, falta de objeto, falta de objeto real.*) Hay una sospecha (Deleuze, Baudrillard) de que el equilibrio natural es sólo un dispositivo ideológico, antesala de la coerción, intolerante a todo placer que no sea la recompensa de un esfuerzo virtuoso. Esta crítica consiste en mostrar que el esquema subyacente a semejante concepto es de naturaleza teológica o metafísica puesto que ubica el placer al término de una historia que ha de recorrer, el placer está al final de un peregrinaje, se tiene que pagar por gozar. La crítica rechaza este placer que arrastra un pasado; en cambio, defiende la idea de un placer que no forma parte de ninguna historia, que no sirve al restablecimiento de ningún equilibrio y que está completo en todo momento.

A esta visión del placer sirve, por ejemplo, la distinción que hace Barthes entre placer (plaisir) y gozo (jouissance)³⁴. Una idea semejante se encuentra también en G. Deleuze³⁵. Por cierto, esta misma distinción se encuentra entre los antiguos: Séneca pone *gaudium* (gozo), sobre *voluptas* (placer)³⁶. He aquí, pues, un argumento compartido por el hedonismo antiguo y ciertas corrientes filosóficas del siglo XX.

De todo lo anterior se deduce que el pensamiento que se podría desarrollar a partir de la idea de un placer sin historia es una forma que propicia el hedonismo más que otras versiones basadas en

³³ Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *L'Anti-Edipe*, op. cit., p. 32

³⁴ Barthes, R., op. cit., p. 25-26, 33-38.

³⁵ Deleuze, Gilles, *Dualism, Monism and Multiplicities* en *Contretemps: An Online Journal of Philosophy*, p. 92-108, 2 de mayo de 2001

³⁶ Ver *La vida bienaventurada* (III) en Séneca, *Tratados morales*, México, ed. Austral, 1943, p. 25 (Trad. Pedro Fernández Navarrete).

una economía del placer. Estos argumentos, empero, no deben impedir sacarle provecho al concepto de placer como equilibrio recuperado, pues aún se le puede confrontar con una civilización que no se detiene en su afán de desafiar los límites que impone la naturaleza. En otras palabras, todavía es posible hallarle un uso hedonista al concepto de placer como equilibrio recuperado. En el espíritu de la concordia, cabe señalar que en este punto, placer como equilibrio recuperado, coinciden dos adversarios, Platón y Aristipo, pues ambos comparten la perspectiva de “seguir a la naturaleza”. Por último, agregar que aquí no se tomará partido con respecto a la polémica entre epicúreos y cirenaicos, específicamente, el asunto del placer como movimiento (cirenaicos) vs la idea de que los placeres estáticos son superiores (epicúreos). Desde la perspectiva de esta investigación, la divergencia entre las dos escuelas queda bastante disminuida puesto que un movimiento suave es un movimiento sin esfuerzo, un deslizamiento que sigue la dirección de la energía natural, no es algo tan lejano, pues, al espíritu del epicureísmo. En cuanto a la preferencia por los placeres físicos sobre los espirituales, esto es menos importante que la similitud encontrada. Menos importante porque la insistencia en tal distinción depende de preocupaciones éticas, lo cual restringe su alcance. En lo que Epicuro dice sobre el placer hay más previsiones que encomio, lo cual no lo hace tan diferente a los filósofos de la misma época que no son hedonistas, como los estoicos o los escépticos. A veces, da la impresión de que las disputas son artificiales: qué fue primero, la virtud o la felicidad. En todo caso, se trata de unos cuantos grados de diferencia, más que de divorcio irreconciliable. La vida bienaventurada que Epicuro pregona no tiene que ver directamente con el placer, sino con la estabilidad espiritual (ataraxia). Es verdad que habla de placeres catástemáticos, pero, como el placer es la otra cara del dolor, sería mejor utilizar, para la vida bienaventurada, la distinción gozo/placer, mencionada más arriba. Placer y dolor, como pareja de contrarios, indican

transformaciones sucesivas, pertenecen al mundo del devenir. Si se toma en cuenta que los antiguos pensaban que quien no es movido por otro, sino que mueve hacia sí a los demás encarnaba el ideal del sabio, se entiende que la palabra placer no sea adecuada para nombrar el bien soberano. Como fisiólogo, Epicuro aceptaba el axioma de placer/dolor para explicar el movimiento de los organismos; como sabio, hace la distinción entre placer y felicidad o sumo bien. Como sabio, también, buscaba una educación que no fuera en contra del precepto “seguir la naturaleza”, hasta donde se pueda, para conciliar virtud y felicidad.

d. Concepto de dolor.

Placer y dolor son las dos caras de una misma moneda: no puede haber el uno sin el otro. Sin embargo, hay que tomar con precaución el apotegma hedonista *buscar el placer, evitar el dolor*: cierta carga de dolor en la existencia es necesaria si se quiere experimentar el placer. Por lo que, para el hedonista, *evitar el dolor* funciona como una advertencia sobre los padecimientos originados por la ignorancia o por confundir lo que depende de uno y lo que es ajeno a uno.³⁷

El dolor, el deseo, la carencia, el sufrimiento, todo esto ha sido el punto de partida del filosofar, en muchos sentidos. Desde el principio, la existencia, al no poder ser aceptada sin una explicación, alguien pensó que era un mal o una injusticia “...Ahora bien, a partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí se produce también la destrucción, según la necesidad; en

³⁷ *Of the things which are under our control and not under our control* en Epictetus, *Discourses* (v. I), London, ed. Harvard University Press (The Loeb classical library), 1961, p. 7-15 (Trad. W.A. Oldfather) La distinción que hace Epicuro de tipos de deseos (naturales y vanos, etc.) también está al servicio de esta función analgésica. Ver *A Meneceo* en *The Extant Works*..., op. cit., 129

efecto <<pagan la culpa unas a otra y la reparación de la injusticia, según el ordenamiento del tiempo>>.³⁸

El dolor no sólo ha sido el objeto, sino la forma del filosofar, de tal manera que, por ejemplo, Sartre explica los valores por la carencia de ser³⁹; por ejemplo; Lyotard⁴⁰ dice que la filosofía nace del deseo*; mientras que la ética, de constatar la vulnerabilidad del ser humano, como ya se mencionó (cap. I, 1, c). La finitud, la carencia, la vulnerabilidad, se trata de un esquema que favorece al pensamiento teológico, puesto que, según el argumento ontológico, lo finito demuestra lo infinito⁴¹. En fin, la misma historia de la humanidad vista como lucha, alienación, trabajo, todo esto indica que el dolor no es sólo el nombre de una sensación, sino una perspectiva filosófica, perspectiva opuesta a la hedonista. Lo que aquí se quiere asentar es que el dolor no es nada más el nombre de una sensación o de un estado mental, sino que es también una forma de abordar la realidad, una gramática, un esquema para ordenar la experiencia. Por ello hay algunos filósofos que han intentado encontrar otra forma de pensar; por ejemplo, Nietzsche, su proyecto de una “gaya ciencia”. También, más reciente, menos polémico y dentro del propio campo de la ética, Adi Ophir⁴² o el ya mencionado Deleuze.

“...pero la historia no es el terreno para la felicidad. Las épocas de felicidad son en ella hojas vacías.”⁴³ Si esto es verdad, ello implicaría que lo que se puede saber y decir del placer será una derivación de la infelicidad, una comprensión dentro del horizonte definitivo del dolor, puesto

³⁸ Fragmento de Anaximandro tomado de Gredos Editorial, Los filósofos presocráticos I, Madrid, 2008, p. 129 (Trad. Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá)

³⁹ Sartre, J. P., L'Être et le néant, op. cit., p. 127-139.

⁴⁰ Lyotard, J. F., ¿Por qué filosofar?, Barcelona, ed. ICE-UAB/Paidós, 1989, p. 79-99 (Trad. Godofredo González)

* Usando *deseo* en su sentido corriente, no en el que le da Deleuze.

⁴¹ Descartes, R., Meditaciones metafísicas, Madrid, ed. Gredos, 1987, p. 41 (Trad. E. López y M. Graña)

⁴² Ophir, The Order of Evils, op. cit., p. 257

⁴³ Hegel, G.W.F., Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, Madrid, ed. Alianza, 1975, p. 88 (Trad. José Gaos).

que la historia, elaborando a partir de Hegel, es la catarsis de la humanidad, la purificación por el dolor. Del placer se sabrá cuando haya consumido su culpa. Una consecuencia de esto para toda teoría hedonista es que se verá afectada por el presentimiento de que el placer está en otra parte. Entenderá el placer como no siendo todavía completo o lo tomará como ilusorio, engañoso, como si el dolor mintiera menos que su contrario. Por lo tanto, la teoría hedonista tendrá una verdad menor, un silogismo tambaleante, una victoria pírrica. ¿Cuál otra puede ser la verdad del placer en la historia del dolor?

Si los hedonistas son los pensadores que exaltan la vida placentera, ¿cómo se podría llamar a los que han entendido la vida como un dolor? Un tono pesimista recorre la historia de la filosofía, quizá bajo la influencia del cristianismo, puesto que esta religión ve la vida como “un valle de lágrimas”, como la consecuencia de un pecado original, de una falta cuyo castigo es la vida misma. El cristianismo puede ser también la religión del amor y la esperanza. No se trata de restarle méritos. Lo único que se está afirmando es que ha influido mucho en imprimirle matices melancólicos a la experiencia de la vida. El dolor ha tenido más voceros que el placer, este último sólo es nombrado para explicar la manera como se le puede regular. Por eso, la misma filosofía se refrena y advierte acerca del tono apocalíptico en el que ella misma recurrentemente cae.⁴⁴ Nietzsche señala inequívocamente la genealogía del pesimismo filosófico⁴⁵. El dolor no ha sido, pues, un concepto filosófico más, sino un tono recurrente del filosofar, tono muy distinto a la jovialidad del hedonismo. A tal grado el dolor ha sido el tema de la filosofía, que una versión del hedonismo, el utilitarismo, ha dedicado buena parte de sus reflexiones al tema del castigo,

⁴⁴ Derrida, Jacques, D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie, Paris, ed. Éditions Galilée, 1983

⁴⁵ Ver, por ejemplo, Nietzsche, Friedrich, Crepúsculo de los ídolos, Madrid, ed. Alianza, 1973, p. 43-50 (Trad. Andrés Sánchez Pascual)

cómo aplicarlo de tal manera que se ajuste al principio de utilidad.⁴⁶ Se entiende que aquí el utilitarismo está hablando más como una filosofía política, que como una ética; no obstante, se echa de menos que se le ponga tanta atención al correcto castigo de los delitos, sin dedicarle tanto a una palabra directa sobre el placer y la felicidad en la sociedad. Dicho lo cual, hay que reconocer que la subordinación armoniosa de la ética a la política es un acierto en el pensamiento de Bentham, pues ello le da un arraigo a la ética, a la vez que logra un equilibrio entre la vida privada del ciudadano (la ética) y su vida pública (la política).

Al mismo tiempo, sucede algo curioso: esta monomanía patética se expresa en una carrera prometeica por eliminar el dolor, aplicando a tal fin todo el poder de la ciencia y la tecnología. Esta actitud no tiene nada de hedonista, en tanto que emana del miedo al dolor, más que del gusto por la vida placentera, y en tanto que parece dirigirse a un estado de anestesia general, incompatible con el hedonismo, que afirma la experiencia como fuente de felicidad.

¿Cuál es la actitud del hedonista hacia el dolor? Su experiencia le aconseja que haga un cálculo de las ventajas y desventajas que acarrea una decisión: “And since pleasure is the first good and natural to us, but sometimes we pass over many pleasures, when greater discomfort accrues to us as the result of them: and similarly we think many pains better than pleasures, since a greater pleasure comes to us when we have endured for a long time.”⁴⁷ (*Así como el placer es el primer bien y lo natural para nosotros, aunque algunas veces prescindimos de muchos placeres cuando así evitamos un incremento de malestar; de la misma manera, consideramos muchos dolores preferibles que placeres, cuando ello redundaría para nosotros en un mayor placer, una vez que los hemos soportado durante largo tiempo.*) “Cultivar el placer, evitar el dolor”, consigna de

⁴⁶ Bentham, *Introduction...*, op. cit., p. 170

⁴⁷ *A Meneceo en The Extant Works...*, op. cit., p. 129-131

engañosa simplicidad. La segunda parte pareciera redundante: cultivar el placer implica, en buena medida, disminuir las posibilidades de experiencias desagradables. Sea cual sea su actitud hacia el dolor, esta no podrá consistir en una preocupación, aprehensión, ansiedad o mortificación por disminuir el dolor. En las circunstancias actuales, ser hedonista equivale a discernir, en cada proyecto, la carga de sufrimiento innecesario; equivale, también, a levantar la duda sobre si valdrá la pena sostener, con “sangre, sudor y lágrimas”, ciertas aventuras o empresas.

¿Hasta dónde se puede llevar este ambiguo “evitar el dolor”? ¿Es una labor que puede entrar en conflicto con la vida placentera? Cuando aún estaba en proceso la separación de filosofía y sabiduría, los filósofos-sabios llegaron a concebir el dolor como el compañero de la ignorancia. Esto implica que el sabio (no el filósofo) llega a eliminar el dolor de su existencia, no el filósofo, puesto que la filosofía misma es un dolor, una carencia, en tanto que deseo de sabiduría.

En fin, como esta tesis no pretende hacer una defensa del hedonismo, sino un acercamiento amistoso, puede decirse que la consigna “evitar el dolor” está sujeta a la misma objeción que “buscar el placer”: el riesgo de incontinencia. En el caso del dolor, la incontinencia significa la cobardía, debilidad o incapacidad para asumir la carga de dolor que exige la conquista de la virtud. De ahí que Aristóteles previniera del *malakós* (suave o afeminado) [*Ética nicomaquea* 1150a 30-35, 1150b], lo mismo que Platón. No hay manera en que el hedonista pueda evitar esta objeción, pues, por definición, la virtud está ligada a la fuerza, mientras que el placer, como ya se dijo, a la suavidad. Hay que reconocer, sin embargo, que hay una sabiduría del dolor, sabiduría que no conoce el hedonismo. Tiene que ver con la capacidad de asimilarlo, asumirlo y transformarlo en felicidad. Templar el ánimo, fortalecer la voluntad, mantener la serenidad ante

los caprichos de la fortuna. La simbología del cristianismo ha exaltado la figura del redentor, el que purifica los males del mundo haciéndolos pasar por el filtro del dolor. Nada impide que un hedonista alcance esta sabiduría del dolor. Si es la opinión que tenemos de las cosas, no las cosas mismas, lo que engendra el dolor, se puede decir que el hedonista no está en contra del dolor en sí, sino de la opinión que lo reproduce, la forma que tiene el conocimiento que ve el mundo desde el punto de vista del sufrimiento.

3. Conflicto entre ética y hedonismo

Por conflicto hay que entender aquí una forma de relación en la que dos realidades se enfrentan, compiten, se niegan, se afirman negándose y así determinan su ser y su devenir.

Un conflicto no exige, necesariamente, ser resuelto. Sin embargo, se habrá de mostrar cómo aparece la tregua o la reconciliación, cómo se suaviza la tensión entre estas dos formas de tratar el placer (capítulo III).

A continuación una exposición del conflicto en el cual y por el cual ética y hedonismo llegan a su identidad, gracias al cual ambas adquieren un devenir que les es peculiar, obtienen ventajas, al mismo tiempo que arriesgan su verdad, conflicto; también, en el cual se consumen y pasan a ser otra cosa.

Se ha utilizado *ética* por abreviar. El argumento se refiere a aquella parte de la ética que, por medio del rechazo del hedonismo, se afirma a sí misma y al propio hedonismo.

a. Aplicación de la oposición simple/dual para establecer la oposición hedonismo/ética.

La ética es dual o bipolar: es una corriente de energía que recorre la diferencia de potencial entre la razón y la sensibilidad, o entre lo que se es y lo que se debe ser. La ética es la orientación del esfuerzo por remontar la distancia entre lo que se es y lo que se debe ser. El hedonismo, en cambio, es simple, la naturaleza humana no se debate entre dos polos, el hedonismo no tiene trasfondo, ya está consumado, seguir el placer no hace dualidad, se desliza por suave pendiente. Por eso Kant no encontraba ningún momento ético en el hedonismo⁴⁸. En efecto, no lo hay, no hay esfuerzo. Para un hedonista, el sentido de la vida es inmanente a la misma, es gozar la vida. El hedonismo, además, es pobre en lo que se refiere a elaboración teórica, es como un corto circuito: el placer no es pospuesto como recompensa del debido esfuerzo, sino que el placer es la razón del placer, y esa es una razón suficiente, como dice Aristóteles (*Ética nicomaquea* 1172b 20) en uno de esos momentos de su obra en los que reconoce lo que para él son aciertos del hedonismo. Hume presenta un argumento semejante: “Ask a man why he uses exercise; he will answer, because he desires to keep his health. If you then enquire, why he desires health, he will readily reply, because sickness is painful. If you push your enquires farther, and desire a reason why he hates pain, it is impossible he can ever give any. This is an ultimate end, and is never referred to any other object.”⁴⁹ (*Pregunte a un hombre por qué hace ejercicio; contestará que porque desea mantenerse sano. Si usted continúa y le pregunta por qué desea mantenerse sano, él le responderá de inmediato que porque el estar enfermo es doloroso. Si usted insiste en su cuestionamiento, deseando saber la razón de por qué detesta el dolor, es imposible que él pueda darle respuesta. Detestar el dolor es un fin último y no puede ser referido a ningún otro objeto.*) (Esta cita es útil para la tesis, aunque con ella Hume se propone otra cosa: asentar que los

⁴⁸ Kant, Manuel, *Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires, ed. Losada, 1961, p. 58 (Trad. J. Rovira Armengol)

⁴⁹ Hume, David, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, La Salle (Ill.), ed. The Open Court Publishing Co., 1946, p. 134

sentimientos juegan un papel más importante que la razón en ética). La razón sirve para que haya otra explicación allende el mero gozo. Lo que hace es cubrir o completar el gozo con algún fin más noble. En la discusión filosófica, el hedonista no tiene mucho que decir, parece un tonto, limitado a su monomanía del placer. Tal es la impresión que causa, pues cada vez que se le pregunta por la razón de alguno de sus comportamientos, él responde: “*porque me gusta*”, o algo parecido. Si la razón no es más que lo que le da sentido a la experiencia, y si en el hedonismo el placer explica al placer, entonces se puede decir que para el hedonismo tal uso de la razón resulta superfluo, lo cual hace que el hedonista parezca un tonto. Se le pueden aplicar los rasgos que Iván Illich atribuye al hombre epimeteico⁵⁰. Para qué tanta especulación si de lo que se trata es de pasarla bien: tal parecería la actitud del hedonista hacia el trabajo intelectual. Aun más, quizá la cultura sufriría un retroceso o un descenso general si las tendencias hedonistas predominaran: Freud estudió la medida en que la cultura está edificada sobre “...la renuncia a las satisfacciones instintuales”⁵¹, idea que podría apoyarse alegando la frecuencia de casos de neurosis y otros padecimientos mentales en artistas y científicos⁵². De todo esto se puede deducir que una restitución de la vida instintiva provocaría una desaceleración de la producción de bienes culturales y de cualquier otro tipo. Aquella función de la razón que consiste en programar, asegurar los resultados a través de un proceso organizado, predecir, disponer los medios óptimos para el fin óptimo, esa función no es tan desarrollada por el hedonista, quien vive en el presente y confía más en las funciones instintivas de la razón. El hedonismo no comparte la visión de que la vida sólo puede estar completa después de un proceso, después de haber demostrado fidelidad a

⁵⁰ Illich, Iván, *Deschooling Society*, New York, ed. Harper & Row, 1971, p. 102-116

⁵¹ Freud, Sigmund, *El malestar en la cultura*, México, ed. Alianza, 1970, p. 41 (Trad. Ramón Rey Ardid)

⁵² “... con notoria frecuencia el verdadero científico ha sido, hasta ahora al menos, como hombre, un monstruo, un maniático, cuando no un demente... las condiciones –prodigiosas unas, semimorbosas otras- que hacen posible normalmente al científico.” *Misión de la universidad*, en *Obras completas de José Ortega y Gasset*, Madrid, ed. Revista de Occidente, 1947, p. 337-38

la norma, los frutos que otros reservan para el momento de la recompensa, para el premio al recto esfuerzo, el hedonismo los goza ya.

b. Al confrontar la ética y el hedonismo sobre el terreno del tiempo, la ética aparece como el pensamiento que fundamenta la postergación del placer en nombre del bien. Al contrario, el hedonismo aparece como el pensamiento que se concentra en el presente, abstrayéndose de las sollicitaciones del pasado y del futuro: "...all Cyrenaic philosophers agree that the pleasure that is of supreme positive value is bodily pleasure: not the accumulation of such pleasure over a lifetime, but the bodily pleasure that one is experiencing at present."⁵³ (...*todos los filósofos cirenaicos están de acuerdo en que el placer que tiene el valor positivo supremo es el placer corporal; no la acumulación de tal placer a lo largo de toda una vida, sino el placer corporal que uno está experimentando en el presente.*) La ética, en cambio, no está orientada al presente, sino al futuro. Kant, adversario tenaz del hedonismo, sólo puede integrar el gozo en la ética "al final de los tiempos". En la parte dialéctica de la *Crítica de la razón práctica*, aparece la idea de una coincidencia de la virtud y la felicidad, pero esta coincidencia no es posible en esta vida, queda pospuesta para un estado metafísico de la humanidad. El hedonista, en cambio, se pierde en el gozo del presente⁵⁴. Hadot ya había notado esto, pero lo usa para criticar la modernidad, no para oponerlo a la ética.⁵⁵

Por diferir el placer, la ética se desenvuelve regida por una inclinación ascética: alto valor de todas las historias edificantes, historias en las que el héroe sacrifica el placer en nombre de un

⁵³ Tsouna, Voula, *The Epistemology of the Cyrenaic School*, Cambridge, ed. Cambridge University Press, 1998, p. 2

⁵⁴ *Ibid.*, p. 16

⁵⁵ *Le présent seul est notre bonheur*, en Hadot, Pierre, *La philosophie comme manière de vivre*, Paris, ed. Éditions Albin Michel, 2001, p. 253-271

ideal más alto. Tal como los dioses antiguos, el valor exige sacrificios para seguir existiendo, para seguir valiendo. En esta historia, al placer le toca el rol de tentador: es quien distrae al héroe de sus sagrados deberes. Hay otra forma de apreciar la distinta percepción del tiempo del hedonista, aunque en este caso se trate de una observación empírica y relativa, más que de un principio general. El hedonista se caracteriza por su lentitud, manifestada como tal en el contexto de una civilización que rinde culto a la velocidad⁵⁶. Atender los placeres causa demoras, el hedonista constantemente se expone a andar llegando tarde, se le vencen los plazos, camina despacio, choca, por ello, con el ritmo acelerado de los negocios, tal como se conducen hoy en las ciudades. En cuanto a lo efímero del placer, el triunfo del tiempo sobre el gozo⁵⁷, ello no es algo que lamente el hedonista. En todo caso, la existencia de tal lamento indica hasta qué punto quien lo profiere no lo es (hedonista), sino que está profesando otro tipo de postura filosófica, incluso anti-hedonista. Supone que siempre lo perdurable (del gozo) es mejor que lo transitorio, lo cual no siempre es cierto. En todo caso, el hedonismo es el concepto de que *este* placer puede acabar, mas no *el* placer.

c. Oposición de placer y virtud

Por virtud se entiende aquella disposición o forma de conducta que hace a un sujeto ser estimado como ideal, estimación que emana de la sociedad a la cual pertenece dicho sujeto. Se puede imaginar un individuo virtuoso en contra de un consenso social corrompido; de hecho, es un relato común. Sin embargo lo que sucede es que muchas veces el juicio es emitido a posteriori, es decir, retroactivamente así aparecen los papeles (individuo bueno, sociedad mala), pero en su

⁵⁶ Ver *Tecnocracia y cibernética* en Gaos, José, Historia de nuestra idea del mundo, México, ed. FCE, 1973, p. 636-656

⁵⁷ Marcuse, H., Eros and Civilization, Boston, ed. Beacon Press, 1955, p. 231

momento quizá no era tan claro. A esto hay que agregar que el relato mismo funciona como un modelo que refuerza el consenso moral, es una forma de educar en la virtud. En fin, lo importante no es determinar si la virtud coincide o no con el consenso, sino entender que se trata de una relación dialéctica y, por lo tanto, de un proceso dinámico: toda virtud nace de un consenso, al cual puede llegar a amenazar, pero esta misma posibilidad aparece porque no se corta el lazo con la sociedad. Al mismo tiempo, una virtud que no responde ya a las aspiraciones de una colectividad, se extingue, muere. Piénsese en lo que pasó con la caballería, cómo terminó en lo quijotesco.

En su origen, virtud (areté) no era un concepto exclusivo de lo humano (se podía hablar de la virtud del caballo⁵⁸), ni estaba subordinado a lo que hoy se llamaría “punto de vista ético”, pues se podría hablar de la virtud de un pianista, significado que todavía hoy está en uso: un músico puede ser un virtuoso, lo cual poco o nada dice de su calidad moral.

Aunque hoy las teorías éticas no tienen en su centro el concepto de virtud, habiendo sido éste desplazado por otros, como el de *valor*, desplazamiento que sin duda valdría la pena revisar pero que no corresponde a esta investigación, no obstante, pues, que *virtud* ha perdido centralidad, el punto de vista ético, lo que aquí se estudia, permanece, sea abordado a través de la virtud o del valor o de cualquier otro concepto.

La conquista de la virtud exige esfuerzo, sacrificios, dolor. En esta misión, el placer interviene de dos maneras: como un peligro, debido a que puede distraer de la misma; pero también es una de las señales de la virtud bien lograda, pues, ciertamente, si no hay gozo en el ejercicio de la virtud, lo que está en peligro es la integridad de la virtud misma y la salud mental del sujeto que la

⁵⁸ Ver, por ejemplo, Jaeger, W., *Paideia*, op. cit., p. 21

práctica. Estas son convicciones éticas bastante comunes, a las que habría que agregar la idea de que una síntesis más armoniosa de virtud y placer está fuera del alcance del ser humano, queda cierta sensación de injusticia o de una existencia humana inconclusa. Ello se ve claramente en la ética de Kant, para quien la coincidencia de virtud y felicidad es azarosa y contingente, lo cual le hizo postular la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, buscando con ello dar satisfacción al anhelo de unir la virtud y la felicidad. Platón, Aristóteles y muchos otros filósofos paganos se preocuparon por encontrar el equilibrio entre virtud y placer. Tenían la convicción de que tal cosa era posible para algunos individuos excelsos. Tal convicción todavía no era influida por la preocupación en una vida después de la muerte, eran maestros que enseñaban a sus selectos discípulos el camino a la vida feliz en este mundo. Se podría objetar que en Platón sí se percibe una inquietud por la vida del alma después de la muerte; sin embargo, ello no le impide cuidar que el ciudadano sea feliz en la polis del mundo sublunar.

Desde el principio, el hedonismo irrumpió escandalizando el mundo de la virtud. Fue la irrupción de una forma de negatividad, una alternativa frente al camino de la virtud. La etimología de la palabra virtud indica que procede de la raíz *vir*, raíz que comparte con otras palabras como viril y violencia. En las civilizaciones antiguas, la virtud hacía referencia a las cualidades de un guerrero: valor, firmeza, templanza, fuerza. El hedonismo, al contrario, propone una forma de vida que gira en torno al placer, una vida, por lo tanto, menos violenta, menos exaltadora de la fuerza, si se toma en cuenta que el placer es un movimiento suave. En la *Ética a Nicómaco* hay varias advertencias sobre el peligro del afeminamiento, como ya se indicó (I, 2, c). Diógenes: “Busco un hombre.” Guerra de Grecia contra Persia: ¿Otro factor en la formación de las opiniones socráticas sobre el hedonismo? ¿Una manera griega de reafirmarse ante el lujo extravagante de la corte persa? Aristóteles compara a los hedonistas con Sardanápalo (*Ética*

nicomaquea 1095b 20). El lujo es debilidad; la austeridad, fuerza. En sus estudios psicoanalíticos, Freud encontró que la felicidad era algo tan raro debido a que el sostenimiento de la civilización exige el sacrificio de la satisfacción libidinal: “Si la cultura impone tan pesados sacrificios, no sólo a la sexualidad, sino también a las tendencias agresivas, comprenderemos mejor por qué al hombre le resulta tan difícil alcanzar en ella su felicidad.”⁵⁹ Los resultados del psicoanálisis freudiano pueden apoyar la idea del conflicto entre virtud y placer. No obstante, el hedonista cree que la felicidad es posible, pero su camino no es el camino de la virtud. En todo caso, cuando un filósofo hedonista interpreta la virtud, la hará depender del placer: “Hedonists, then, hold that all other things but pleasure, whether conduct or virtue or knowledge, whether life or nature or beauty, are only good as means to pleasure or for the sake of pleasure, never for their own sakes or as ends in themselves.”⁶⁰ (*Los hedonistas, pues, sostienen que todas las otras cosas, ya sea la conducta, la virtud o el conocimiento, ya sea la vida o la naturaleza o la belleza, sólo son buenas como medios para el placer o porque son placenteras, nunca por sí mismas o como fines en sí.*) Este procedimiento, determinar el placer como fin soberano, obedece más a las necesidades de elaborar una teoría consistente, resistente al embate de las objeciones, que a las exigencias propias de la vida hedonista. El placer como *deus ex machina* o como panacea argumentativa. El hedonismo es más una doctrina de la relativización de todos los fines, que de la defensa de un bien soberano (el placer). El hedonista no está realmente interesado en la virtud, sino en el placer y la felicidad*. Cuando una conducta es considerada virtuosa, ello sólo significa que contribuye de manera notable a la felicidad del agente.

⁵⁹ Freud, Sigmund, El malestar en la cultura, op. cit., p. 56

⁶⁰ Moore, G. E., Principia Ethica, Cambridge, ed. Cambridge University Press, 1903, p. 63

* Siempre y cuando la felicidad no sea sino el nombre de una colección de placeres concretos, el hedonista no rechaza el concepto de felicidad. El hedonista rechaza el concepto de felicidad cuando éste es el nombre de un

d. Aun otro punto en el que divergen la esencia de la ética y la esencia del hedonismo: aquella ofrece las razones para aprobar las conductas que favorecen la cohesión social; éste, en cambio, históricamente se ha manifestado como una forma de escepticismo frente al consenso de la ética, actitud que se llega a manifestar como egoísmo. No siempre llega hasta allá, pero siempre se percibe un cuidado de la individualidad, frente a los llamados a la protección de la colectividad. Habermas, en su ética del discurso, postula un principio de universalización: las reglas éticas regulan la interacción de todos los que participan en el mismo pacto (situación argumentativa) que insta a la ética del discurso.⁶¹ Sin duda se trata de una versión actualizada de aquella ley moral de Kant (“Obra de tal modo...”⁶²) Por supuesto, Kant también era un gran defensor de la autonomía del individuo. El contraste que aquí se quiere establecer consiste en hacer patente, por un lado, la insistencia en la universalidad de la ley moral (Kant, Habermas); por otro, la insistencia del hedonismo en relativizar el consenso moral. Este cuidado de la individualidad se nota claramente en el espíritu de los cirenaicos. Ellos opinaban que cada quien puede hallar en sus propias percepciones el criterio suficiente para orientar su conducta: “The Cyrenaics invite us to look within, and to organize our life on the basis of what we find there, namely our experiences.”⁶³ (*Los cirenaicos nos invitan a mirar dentro de nosotros mismos y a organizar nuestra vida en base de lo que ahí encontremos, a saber, nuestras experiencias.*) Epicuro va por el mismo rumbo: “For we must not conduct scientific investigation by means of empty assumptions and arbitrary principles, but follow the lead of phenomena: for our life has not now

estado místico, sobrenatural (el hedonismo es una forma de materialismo), y que, además, exige el sacrificio de los placeres en nombre de la virtud.

⁶¹ Habermas, Jürgen, *Escritos...*, op. cit., p. 6

⁶² Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires, ed. Losada, 1961, p. 48 (Trad. J. Rovira Armengol)

⁶³ Tsouna, V., *The Epistemology...*, op. cit., p. 3

any place for irrational belief and groundless imaginings, but we must live free from trouble.”⁶⁴
(*Pues no debemos conducir la investigación científica usando supuestos vacíos y principios arbitrarios, sino guiados por los fenómenos, puesto que ya no disponen nuestras vidas de lugar para creencias irracionales e imaginaciones infundadas, sino que debemos vivir libres de tribulaciones.*) Epicuro quiso liberar a los hombres (al menos a los que a él se acercaban) atacando y esfumando las supersticiones que los tenían sojuzgados. Se opuso, pues, al consenso imperante, conminó a los hombres a confiar en lo que su experiencia les informaba.

Es una obviedad señalar la oposición entre ética y egoísmo. El lenguaje se adelanta al pensamiento, la cuestión ya está juzgada, pues egoísmo no es un nombre neutral, no es el nombre de una virtud, sino al contrario. Para entender lo que significa el egoísmo, hay que tomar en cuenta la naturaleza de la ética de la cual procede la carga valorativa ínsita al término. En efecto, tanto las costumbres, como la ética, mandan y elogian las acciones de sacrificio por el bien de los otros, las acciones que refuerzan el vínculo social, siendo el desinterés uno de los valores más encomiados. En este ambiente, la conducta del hedonista es inmoral, en tanto que rompe el consenso, en tanto que no acepta la vida de sacrificio y desinterés. El hedonismo confronta a la ética del bien colectivo, la quiere desenmascarar, para lo cual lanza el argumento de que, escudándose en la exigencia de desinterés, unos se aprovechan de otros: “El interés habla toda suerte de lenguas y representa toda suerte de personajes, incluso el del desinteresado.”⁶⁵ Sin embargo, no es correcto imaginar al hedonista como un ser que está buscando las oportunidades de aprovecharse de los demás. Hacerlo obedece a la gran difusión de la versión utilitarista del hedonismo, versión en la que sí se puede ver la forma más cruda de egoísmo, rayando en la

⁶⁴ Ver *Carta a Pitocles* en *The Extant Works of Epicurus*, op. cit., p. 87

⁶⁵ Rochefoucauld, François de la, *Máximas*, Barcelona, ed, Edhasa, 1994, p. 38 (Trad. Carlos Pujol)

mezquindad, enervado tanto por la tradición individualista de los anglosajones, como por el despliegue mundial del capitalismo. He aquí, de nuevo, la ambivalencia o lo indeterminado del placer, puesto que lo mismo puede derivar en el mundo saturado de los intereses, como en la suspensión de la continuidad de estos mismos, suspensión debida a la improductividad del que se entrega al placer.

El juicio de que la ética, tal como ha sido aquí definida, regula la dimensión social del ser humano, se puede apoyar en la observación de que muchas teorías éticas (Schopenhauer⁶⁶, Levinas⁶⁷, Habermas⁶⁸, Ophir⁶⁹) postulan que la compasión o la responsabilidad hacia el otro es la actitud moral originaria, o que la vulnerabilidad del otro, es lo que la ética trata de proteger. El hedonismo, por su parte, no se distingue por la exaltación de esta actitud, pero tampoco defiende la indiferencia hacia el sufrimiento de los demás. El hedonismo no se ocupa de eso, no asume tal perspectiva de la vida humana, no tiene nada importante que aportar en ese tema (excepto convertirlo en otro medio para el placer o la felicidad). El hedonismo no es una teoría completa o general, sólo se ocupa del individuo feliz. Puede, sin hacer de ello una virtud cardinal, crear una reciprocidad en el placer: gozar y hacer gozar. Esto es lo más parecido en el hedonismo a la preocupación por el prójimo; pero, de nuevo, se trata más de un arte de vivir que de una ética.

No es lo mismo autarquía que egoísmo. Esto significa que la discusión del egoísmo en el hedonismo corresponde a la forma que éste adquiere después del cristianismo o después de que la entrega al servicio del otro ha sido erigida en un valor. No es pertinente, pues, discutir el egoísmo de Epicuro, sino su autarquía. En la antigüedad no se les objetaba a los epicúreos y a los

⁶⁶ Schopenhauer, A., *The World as Will and Representation* (vol. II), op. cit., p. 601-602

⁶⁷ Levinas, Emmanuel, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, ed. Martinus Nijhoff, 1965, p. 172-175

⁶⁸ ¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso? En Habermas, J., *Escritos sobre moralidad y eticidad*, op. cit., p. 105

⁶⁹ Ophir, Adi, *The Order of Evils...*, op. cit., p. 12-13

cirenaicos su egoísmo, sino la medida en que el cuidado de sus placeres ponía en riesgo la amistad o la lealtad a la patria.⁷⁰ Esto es distinto al tema del egoísmo, el cual sólo tiene sentido en un ambiente en el que el desprecio de sí y la caridad han llegado a grados de intensidad incompatibles con el arte de vivir pagano.

Sacrificar la propia felicidad para que otros la puedan experimentar: este deber forma parte de cierta herencia moral de la gente. Las actitudes altruistas, filantrópicas, empáticas, de benevolencia, han sido encomiadas desde los más antiguos códigos éticos. Los héroes, los modelos usados en pedagogía, siempre se han distinguido por su servicio desinteresado, por su generosa entrega a elevados ideales colectivos. Es, por lo tanto, inquietante que a las puertas de la casa de la ética llegue a pedir posada el egoísmo. Sidgwick, por ejemplo, aunque no se declara partidario, tampoco tiene reparo en considerar al egoísmo como un principio ético, al que, además, encuentra perfectamente “racional”.⁷¹ Se entiende por egoísmo toda aquella conducta congruente con la idea de que el primer deber de un hombre es buscar su propia felicidad. Este principio no manda violentar la convivencia social, sino que en caso de conflicto de intereses, lo “ético” es salvaguardar antes que nada los intereses personales. En cuanto a la posibilidad de que esta exaltación del egoísmo debilite las virtudes sociales, Sidgwick dice que gracias al nivel de civilización alcanzado, los casos de conflicto entre el interés particular y el general son mínimos y deleznable.⁷² No le da mucho peso a las consideraciones de los utilitaristas por la benevolencia, virtud contraria al egoísmo, frecuentemente motivadas por las consecuencias de no

⁷⁰ Cicerón, De los fines de los bienes y los males (I-II), México, ed. UNAM, 2002, p.71-72 (Trad. Julio Pimentel Álvarez)

⁷¹ Sidgwick, Henry, The Methods of Ethics, London, ed. Macmillan and Co., 1930, p. 95, 119-122 Cuando este autor, en cuya obra se entrecruzan el utilitarismo y el kantismo, usa el término racional quiere decir que no encuentra un momento inmoral en la doctrina así calificada. Racional es como decir bueno o correcto.

⁷² Ibid., p. 122

observarla.⁷³ Bentham, por su parte, es ambiguo cuando trata el tema de la benevolencia. La define como los placeres que resultan de ver a otros seres gozando de sus placeres.⁷⁴ La postura es ambigua pues, por una parte, afirma que el interés propio es el único motivo adecuado de acción⁷⁵ y, por otra, dice que la buena voluntad (benevolencia) es de los motivos de acción el más probable de coincidir con el principio de utilidad.⁷⁶ A pesar de ello, no es infundado afirmar que se inclina un poco más hacia el interés individual como principio de acción, sobre todo si se le compara con otras éticas que afirman la benevolencia inequívocamente. También hay que tomar en cuenta que para este filósofo inglés la sociedad no existe, es “a fictitious body”⁷⁷ (*un cuerpo ficticio*), sólo existen los individuos. Esta visión atomista va en la misma línea que lleva al egoísmo. Se busca conciliar el interés particular con el interés general, pero se aproximan a la cuestión desconfiando de lo colectivo y protegiendo lo individual.

En el utilitarismo de Mill, más que en el de Bentham, es claro el afán de conciliar el interés individual con el interés social. Su afán es tal que llega a proclamar que el evangelio propone un criterio de acción netamente utilitarista: “In the golden rule of Jesus of Nazareth, we read the complete spirit of the ethics of utility.”⁷⁸ (*En la regla de oro de Jesús de Nazareth leemos el espíritu entero de la ética de la utilidad.*) Es posible que Mill haya descubierto la profunda concordia entre cristianismo y utilitarismo, pero el sentido de su esfuerzo es la moralización del utilitarismo. En Mill no es el cristianismo el que se ha hecho utilitarista, sino al revés.

⁷³ Ibid., p. 498

⁷⁴ Bentham, J., *Introduction...*, op. cit., p. 36

⁷⁵ Ibid., p. 313

⁷⁶ Ibid., p. 121

⁷⁷ Ibid., p. 3

⁷⁸ *Mill's ethical writings*, New York, ed. Collier Books, 1965, p. 291

Las investigaciones de Foucault se prestan fácilmente a ser utilizadas para los fines del hedonismo. En la última parte de su vida estudió la filosofía helenística. Ahí encontró, entre otros, el concepto “cuidado de sí”, contrastante con el cristiano “el que pierda su alma por mí, la salvará”. Paradójicamente, este principio evangélico ha inspirado toda una metafísica del alma, de su inmortalidad, de su sustancialidad, de la división de sus facultades y de su inmaterialidad. Si resulta inaceptable hablar de un egoísmo cristiano, sí es posible hablar de una preocupación por el yo individual, por su salvación personal, sentido de la individualidad que se agudiza con la reforma protestante, esto a pesar de la insistencia de la mística cristiana en que el amor propio es un obstáculo para conocer a Dios (Pascal: “Le moi est haïssable.”⁷⁹) (*El yo es aborrecible*). El cristianismo simultáneamente elaboró una mística del no-yo e inspiró una ontología del alma.

Un gran cristiano, como lo fue Kierkegaard, honesto hasta la desesperación, observa con desdén el culto a la belleza y al vigor físico, tal como se manifiesta en lo que él llama la existencia estética⁸⁰. Compárese esto con, por ejemplo, el desarrollo de la dietética en la cultura pagana.⁸¹ Frente a la ascesis cristiana, Foucault pone la ascesis pagana. El *cuidado de sí* pagano se refiere al conjunto de prácticas que algunas escuelas filosóficas helenísticas (estoicos, epicúreos, escépticos, platónicos, entre otros) llevaban a cabo con el fin de alcanzar la autarquía y la ataraxia. Aunque tuvieron auge en el ambiente cosmopolita del helenismo, se remontaban a la época clásica. En el *cuidado de sí* la filosofía estaba al servicio de la transformación espiritual de quien la practicaba. Incluía hábitos de higiene, nutrición, medicina, así como el estudio aplicado de la física, la dialéctica y otras ciencias.⁸² También, el cuidado de sí era gozo de sí: “... jouir de

⁷⁹ Pascal, Blaise, *Pensées*, Paris, ed. Bordas, 1991, p. 384 (fragmento 494)

⁸⁰ Kierkegaard, Søren, *Estética y ética*, op. cit., p. 38

⁸¹ Foucault, *Histoire de la sexualité (v. 2)*, Paris, Gallimard, 1984, p. 112-123

⁸² Datos tomados de Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité (v. 3)*, Paris, ed. Gallimard, 1984, p. 53-85

soi, prendre son plaisir avec soi même, trouver en soi toute sa volupté.”⁸³ (...gozar de sí, tener su placer consigo mismo, encontrar en sí todo su deleite.), hecho que lo hace afín al hedonismo. Además, la ética que le interesa tiene una clara inclinación hedonista, de ahí el amaneramiento que se nota en el uso que hace de este vocablo, característica compartida por los seguidores americanos del post-estructuralismo francés. Foucault no confronta la ética y el hedonismo, no aborda esa cuestión, la cual sí ha ocupado a esta tesis. Si bien continúa usando el nombre *ética*, aclara que lo toma en el sentido que tenía durante el helenismo, como arte de vivir y cuidado de sí, y opone este sentido al que adquiere posteriormente, durante el ascenso del cristianismo. El filósofo que dio el paso de la ética entendida como ciencia, a la ética entendida como una tecnología para crear subjetividad, paso que establece una distancia que hace a ésta, la ética, disponible, un paso necesario para ser libre ante la misma libertad, el filósofo que ha dado ese paso no se encuentra tan dominado por una preocupación ética, como por una preocupación política. La mayor parte del tiempo, Foucault no se ocupa tanto de la ética en cuanto tal, sino de las distintas formas en que las relaciones de poder producen sujetos morales: “Il n’y a pas d’action morale particulière qui ne se réfère à la unité d’une conduite morale; pas de conduite morale qui n’appelle la constitution de soi-même comme sujet moral; et pas de constitution du sujet moral sans des <<modes de subjectivation>> et sans une <<ascétique>> ou des <<pratiques de soi>> qui les appuient.”⁸⁴ (No hay acción moral particular que no se refiera a la unidad de una conducta moral, no hay conducta moral que no apele a la constitución de sí mismo como sujeto moral y no hay constitución de sujeto moral sin unos modos de subjetivación y sin una

⁸³ *L’herméneutique du sujet* en Foucault, Michel, *Dits et écrits (IV)*, Paris, ed. Gallimard, 1994, p. 356

⁸⁴ Foucault, *Histoire de la sexualité (vol. 2)*, op. cit., p. 40 Esta idea se puede también complementar con lo escrito por Foucault en *Why Study Power: The Question of the Subject*; a su vez, en Dreyfus, Hubert L., y Rabinow, Paul, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, ed. The University of Chicago Press, 1983, p. 208-216 (Original escrito en inglés por Foucault).

ascética o unas prácticas de sí que las apoyen.) No le interesa la ética en sí misma, sino la genealogía de la ética, y, dentro de ésta, le interesa estudiar el paso de la subjetivación que se dio en la época helenística, a la forma de subjetivación que se dio en el cristianismo y en los albores de la modernidad. Hay que decir que esta idea, el estudio de la subjetivación como efecto de formas de dominación, es una elaboración a partir de la obra de Nietzsche, especialmente de aquel notable aforismo que, en *Crepúsculo de los ídolos*, presenta la libertad como un invento de los sacerdotes para juzgar y castigar, es una “metafísica de verdugos.”⁸⁵ Lo que Foucault le agrega, entre otras cosas, es una carga crítica, un discurso emancipatorio, que no siempre contribuye a elevar el nivel de su pensamiento, sobre todo en la etapa que aquí se toma en cuenta, la última. Esto se puede ver porque cae en dualismos reificados; por ejemplo, subjetivación liberadora y subjetivación avasalladora (ver cita 209).

Finalmente, Foucault pone, una junto a la otra, la ética del cuidado de sí y la estética de la existencia: “... la réflexion morale de l’Antiquité à propos des plaisirs ne s’oriente ni vers une codification des actes ni vers une herméneutique du sujet, mais vers une stylisation de l’attitud et une esthétique de l’existence.”⁸⁶ (...*la reflexión moral de la antigüedad, a propósito de los placeres, no se orienta ni hacia una codificación de los actos ni hacia una hermenéutica del sujeto, sino hacia una estilización de la actitud y una estética de la existencia.*)

En el pensamiento oriental, específicamente en el taoísmo, hay personajes que encajan muy bien dentro de los parámetros de la vida hedonista. También allá, coincidentemente, estos personajes son acérrimos individualistas. Por ejemplo, Yang Chu: “The principle of Yang Chu is: ‘Each one for himself’. Though he might have profited the whole world by plucking out a single hair, he

⁸⁵ Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, op. cit., p. 74-75, aforismo 7

⁸⁶ Ibid., p. 125

would not have done it.”⁸⁷ (*El principio de Yang Chu es: ‘Cada uno para sí mismo’. Aunque hubiera beneficiado a todo el mundo arrancándose uno sólo de sus cabellos, no lo habría hecho.*) Otra notable coincidencia es que los taoístas se burlaban del moralismo confuciano: “These recluses ridiculed Confucius for what they regarded as his vain efforts to save the world. By one of them he was described as ‘the one who knows he cannot succeed, yet keeps on trying to do so’.”⁸⁸ (*Estos ermitaños ridiculizaban a Confucio por lo que consideraban sus vanos esfuerzos para salvar el mundo. Uno de ellos lo describió como ‘el que sabe que no triunfará, pero sigue tratándolo’.*)

Si estas referencias al taoísmo parecen un tanto exóticas o prescindibles, es necesario recordar que el contacto entre misioneros budistas y reinos griegos es un hecho histórico incontrovertido, incluyéndose en este hecho el contacto con filósofos cirenaicos, específicamente. Budismo, taoísmo, zoroastrismo, circulaban junto con la seda y otras mercancías por la célebre ruta que conectaba a China con Europa, aprovechando, también, las conquistas de Alejandro Magno. Aunque la historia no arrojará los datos mencionados, no pierde valor académico hacer la síntesis de tradiciones filosóficas ajenas entre sí mismas, cosa que aquí no es asunto apremiante, no es objetivo de la investigación, nada más sirve como apoyo menor o incidental. Si bien la discusión está abierta, habiendo autores que no conceden mayor importancia a la influencia oriental sobre la filosofía griega⁸⁹, no se trata de eso, de restarle genio a una u otra civilización, sino de pensar una a través de la otra y de muchas otras posibilidades pendientes para continuar el trabajo filosófico.

⁸⁷ Citado en Fung Yu-Lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, New York, ed. Macmillan Publishing Co., 1948, p. 61

⁸⁸ Citado en *Ibid.*, p. 60

⁸⁹ Hadot, Pierre, *Qu’est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, 1995, p. 152-154

Al llegar aquí, esta investigación se topa con una idea que aparentemente no coincide con lo dicho sobre el egoísmo: la insistencia, la intensidad y la centralidad del yo es algo adverso al hedonismo: “Por esto el Sabio/ Se mantiene rezagado y se olvida de sí/ siendo así sobrevive”⁹⁰. En efecto, siendo el taoísmo, al igual que el hedonismo, una filosofía que tiene en alto aprecio la armonía y conjugación de fuerzas, percibe como desbalance cualquier exaltación del ego o cualquier forma de intensificar la individualidad, más allá de toda proporción, proporción que, para el hedonista, emana de la combinación de placer y dolor. Esta aparente inconsistencia se puede disolver un poco si se considera que el individualismo o egoísmo hedonista (en esta parte del argumento la distinción específica se puede obviar) es resultado de la oposición al consenso ético, no implica, por lo tanto, una ontología del yo, sino, en primer lugar, el rechazo a toda creencia que aumenta la carga de dolor de la existencia. Por otra parte, la atenuación del yo es compatible con el hedonismo si se toma en cuenta que cualquier insistencia en la realidad y centralidad del yo se convierte en un obstáculo para la experiencia del placer, puesto que la separación y confrontación del yo y el mundo es fuente de dolor; la fusión con el todo, al contrario, ha sido, según muchas filosofías, la experiencia del mayor placer, aunque para experimentarlo como tal se necesita haber pasado, con la misma intensidad, por la experiencia de la alienación o la extrañeza. Schopenhauer no es un hedonista, por supuesto, pero defendió la idea de que el dolor aumenta con la individuación⁹¹. Por cierto, a Schopenhauer le ayudó mucho haber aprendido filosofía hindú para construir su cosmovisión. Freud describió el estado beatífico del recién nacido, el narcisismo primario, posible porque aún no aparece el yo separado del todo.⁹² Ahí mismo habla del dolor que da nacimiento al ego. Se puede decir, por lo tanto, que

⁹⁰ Lao Tsé, Tao te King, México, ed. Fontamara, 2000, p. 29 (Trad. José Miguel Tola)

⁹¹ Schopenhauer, A., The World (vol. I)..., op. cit., p. 333

⁹² Freud, Sigmund, El malestar en la cultura, op. cit., p. 10-11

la frase “El yo es odiable” podría ser compartida por un hedonista, siempre y cuando se aclarara que se le odia un poco y se le odia por el placer del que priva, no por el cielo que impide.

Los filósofos escépticos se habían dado cuenta de que la clave para alcanzar la ataraxia se encontraba en el adecuado manejo del verbo ser⁹³. Manejo adecuado significaba suspender el juicio sobre la realidad de un fenómeno, dejando que el asentimiento no sea tan enfático sino que la mente se comporte como un espejo y sólo afirme lo que el fenómeno por sí mismo imponga. Anulaban, pues, la distinción entre el fenómeno y la realidad del fenómeno.

Este verbo, el verbo ser, tiene algo de definitivo, asienta, con cierto énfasis, que un ente es lo que es. En el caso del yo, sucede que a veces la persona se identifica enfáticamente con alguno o varios de sus papeles sociales (estudiante, hijo, mexicano, joven, etc.) El problema es cuando tal forma de asumir la propia identidad produce infelicidad en la persona o en el grupo al que pertenece, lo cual puede suceder si esa identidad enfáticamente asumida no está a la altura de la autarquía del sujeto (le fue impuesta); también, aun en el caso de que no haya conflicto con la autarquía, cuando el sujeto, de su propia iniciativa, se define según uno de sus papeles sociales, haciéndose incapaz de dejarlo, como se deja una camisa, de tal manera que se adapte ágilmente a las circunstancias⁹⁴. El hedonismo es una doctrina que no propicia las identidades fuertes, en tanto que su talante lúdico le inclina a no tomarse tan en serio los roles que uno asume a lo largo de su vida.

e. Hedonismo, ética y resentimiento.

⁹³ Por ejemplo, Sexto Empírico, Esbozos pirrónicos, Madrid, ed. Gredos, 1993, p. 58-59 (Trad. Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego)

⁹⁴ Sidorkin, Alexander, Beyond Discourse, Albany (NY), ed. SUNY, 1999, p. 53 y 124

También se pueden usar los estudios sobre el resentimiento para mostrar esta relación tensa entre ética y hedonismo: la ética es la reacción indignada de una conciencia que se siente ofendida por el comportamiento de alguien, el hedonista, el cual es feliz y bueno pagando lo mínimo (de sacrificio y sufrimiento) y sin preocuparse por el bien. Este argumento que aquí se presenta no pretende señalar un rasgo esencial y necesario de la ética, sino una posibilidad que muchas veces se vuelve realidad. En otras palabras, no toda ética nace del resentimiento, pero toda ética corre el riesgo de degenerar en ese tipo de reacción. Que el resentimiento defienda, por ejemplo, la honestidad, no le resta valor a ésta, pero sí a tal defensa. Scheler⁹⁵ dice que cuando una persona es impotente para ser feliz, a la vez que lo desea, puede compensar esta carencia, diciendo, por ejemplo, que la felicidad no existe, que es imposible o que los felices son, de alguna manera, irresponsables.

De esto se deduce que, frente al hedonismo, la ética se ve obligada a revisar la moralidad de sus propias motivaciones. “No te harás santo con los pecados de los demás” (Chekhov). Para un hedonista, todos lo son, pero sólo algunos lo admiten, el resto se pelea con sus tendencias e inventa rodeos (conceptos) para aceptar su propia condición.

f. Hedonismo, ética y teoría crítica.

Este último argumento, al igual que el anterior, es más de tipo circunstancial que conceptual. Consiste en observar que en el siglo XX, el impulso principal para revalorar el hedonismo proviene de la teoría crítica (Marcuse, Barthes, Deleuze, Foucault, Baudrillard, et al.), no de la ética. Esto es una prueba indirecta o una señal de que el futuro del hedonismo no está en seguir

⁹⁵ Scheler, Max, El resentimiento en la moral, Madrid, Ed. Caparrós (col. Espirit), 199, p. 33-36 (Trad. José Gaos)

luchando por demostrar su afinidad con el bien. En el siglo pasado, el hedonismo renace fuera de la ética, dentro de la teoría crítica, dicho sea con las siguientes reservas: hay que tomar en cuenta que a los autores mencionados arriba no les interesa asumirse como hedonistas, sino que toman algunos motivos del hedonismo como parte de sus estrategias discursivas, sus proyectos de emancipación, sus críticas a la estructura del poder hegemónico o para instaurar una *episteme* alternativa. En fin, todo un grupo de filósofos que le han dado continuidad y nueva vida al viejo hedonismo, utilizándolo como medio para introducir negatividad en lo que ellos consideran ideologías hegemónicas (la metafísica, la teología, el capitalismo, la tecnocracia, etc.) Una estrategia ambivalente, por lo menos. Que se acerquen al hedonismo muestra hasta qué punto estaban dispuestos a revisar sus principios: sabían del “carácter conservador de los instintos”⁹⁶. En efecto, un hedonista no es un revolucionario, a pesar de que su forma de vivir equivale a un sabotaje al progreso, tal como es concebido éste en el capitalismo.

También hay que aclarar que se ha agrupado a filósofos disímiles bajo el nombre “teoría crítica” atendiendo a un rasgo común a todos ellos: el uso estratégico de motivos hedonistas para oponerse a una hegemonía ideológica. En otras palabras, “teoría crítica”, se refiere a un talante compartido por estos filósofos, a saber, el trabajo conceptual que realizan para rechazar y proponer alternativas al sistema de ideas dominante.

La teoría crítica aprovecha aquel rasgo del hedonismo que lo hace entrar en conflicto con el capitalismo, a saber, la no coincidencia entre placer y trabajo. En cuanto a otros rasgos del hedonismo que chocan con el capitalismo, como son la concentración en el presente (en vez de la orientación al progreso) y la pasividad hedonista frente a la exaltación del carácter emprendedor

⁹⁶ Freud, Sigmund, El malestar..., op. cit., p. 60

e industrial del capitalista, su viril agresividad⁹⁷, la teoría crítica los puede aprovechar pero debe tener cuidado, pues tales rasgos también entran en conflicto con ideas muy estimadas en la propia teoría crítica, de tal manera que le obligarían a una revisión de sus propias convicciones. Por ejemplo, Barthes ha tenido que insinuar la idea de un hedonismo en Marx, olvidado, según él, por la desviación moralista de los marxistas⁹⁸. Estos pensadores (Marcuse, Barthes, Baudrillard, Deleuze, Foucault) han empleado, pues, motivos hedonistas, dentro de una estrategia general de crítica a la vida burguesa, han sabido explotar el potencial subversivo del placer. Subversión política y metafísica, simultáneamente: no experimentar la existencia como deseo, carencia o finitud, sino como gozo, sin totalidad de origen, ni de fin: “Nous sommes à l’âge des objets partiels, des briques et des restes. Nous ne croyons plus en ces faux fragments qui, tels les morceaux de la statue Antique, attendent d’être complétés et recollés pour composer une unité qui est aussi bien l’unité d’origine. Nous ne croyons plus à une totalité originelle ni à une totalité de destination.”⁹⁹. (*Estamos en la era de los objetos parciales, de los tabiques y los restos. No creemos más en esos falsos fragmentos que, como trozos de la estatua antigua, pretenden ser completadas y pegadas de nuevo para componer una unidad que es como la unidad original. Nosotros no creemos más en una totalidad original ni en una totalidad de destinación.*) En la medida en que la existencia se ha vuelto inteligible dentro del esquema del deseo o la finitud (cap. I, 2, c), el hedonismo contrasta con esta metafísica pues prescinde del esquema del deseo para entender la existencia. La reforma del pensamiento que estos filósofos practican consiste en traspasar la identidad establecida de ciertos conceptos o de ciertas maneras de trabajarlos. Hay un vértigo crítico muy intenso. Es una ontología de la velocidad: “Il n’y a pas

⁹⁷ *México y los Estados Unidos* en Paz, Octavio, El laberinto de la soledad, Madrid, ed. Cátedra (col. Letras Hispánicas), 1998, p. 456

⁹⁸ Barthes, op. cit., p. 38

⁹⁹ Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, L’Anti-Edipe, op. cit., p. 50

de points ou de positions dans un rhizome... Il n'y a pas que des lignes. Quand Glenn Gould accélère l'exécution de un morceau, il s'agit pas seulement en virtuose, il transforme les points musicaux en lignes, il fait proliférer l'ensemble."¹⁰⁰ (*En un rizoma no hay puntos o posiciones... No hay más que líneas. Cuando Glenn Gould acelera la ejecución de una pieza, no se trata solamente de virtuosismo, él transforma los puntos musicales en líneas, hace proliferar el conjunto.*) Esta prolífica velocidad conceptual hace que el hedonismo (en tanto que postula que el placer es el bien), se convierta en un lastre del hedonismo (en tanto que gozo sin pasado ni futuro). Este es el punto clave en el que divergen la teoría crítica (de Marcuse) y el hedonismo: la primera conserva en su seno la idea de la carencia de ser y, por lo mismo, el esquema bipolar señalado más arriba. En efecto, según la negatividad dialéctica, la existencia y la esencia no coinciden, no hay adecuación entre el ser y el concepto¹⁰¹. Esta "diferencia de potencial" entre el menos ser existente y su mayor esencia que lo atrae como promesa de realización, en una especie de entropía ontológica que se consume como historia de la humanidad. A parte de la crítica explícita por parte de Marcuse hacia el hedonismo¹⁰², la otra divergencia entre hedonismo y teoría crítica es el vértigo, la velocidad conceptual que se nota en ésta (la teoría crítica, en Deleuze), intensidad que no coincide con la lentitud y suavidad del hedonismo. Hasta ahora no se había asociado el hedonismo y la lentitud; no obstante, el paso es legítimo si se toma en cuenta que hoy la velocidad es la velocidad del capital (*time is money*, dicen los norteamericanos). Bajo estas condiciones, demorarse en el ocio y sus goces aparece como lentitud. Acelerar un placer no es exigencia emanada del mismo placer.

¹⁰⁰ Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Mille plateaux*, Paris, ed. Les Éditions de Minuit, 1980, p. 4

¹⁰¹ Adorno, Theodor, *Negative Dialectics*, New York, ed. Continuum, 1966, p. 134-161 (Trad. E.B. Ashton) También Marcuse, Herbert, *Reason and Revolution*, New York, ed. Humanities Press, 1954, p. 23-28

¹⁰² *On Hedonism* en Marcuse, H., *Negations*, Boston, ed. Beacon Press, 1968, p. 159-200 (Trad. Jeremy J. Shapiro)

g). Nota sobre el hedonismo y el mal.

El *mal* forma parte de la reserva de conceptos filosóficos. A pesar de su carga teológica, riesgo para la autonomía de la filosofía, puede ser reactivado en un discurso filosófico serio y original¹⁰³. El pensamiento filosófico puede aún expandirse utilizando el concepto de “mal”, crear nuevos “juegos de lenguaje” con este término, mostrando así que puede superar el lastre del pasado y su resonancia en el presente. No obstante ello, es aventurado, en una tesis filo-hedónica, defender la postura de que el hedonismo es una forma del mal, y pretender que así se ha redefinido la identidad del hedonismo. Cuando uno crea en su mente la imagen de algo maligno, lo primero que aparece no es un hedonista. Prescindir del concepto de “mal” es un paso muy delicado en esta investigación puesto que “mal” es lo que se opone a “bien”, y, ciertamente, aquí se ha practicado cierta oposición entre el placer y el bien. Se impone, no obstante, dar tal paso, prescindir, puesto que esta investigación quiere evitar la carga teológica, o de teodicea, que trae consigo la palabra *mal*. Además, llamarle al hedonismo *mal* redundaría en una ética al revés, una simple oposición al bien, el paradójico proyecto de aplicar todo lo que se dice del bien a lo que se dirá del mal, proyecto que no será asumido aquí. La palabra *mal*, tan solemne, tan seria, sirve para hacer juicios morales del tipo “condena irrevocable”. Tales juicios deben estar reservados para situaciones límite, mismas que no entran en juego aquí, no en su sentido catastrófico.

Hay otro uso de la palabra *mal*, aquel que uno halla en autores como Bataille¹⁰⁴ y Baudrillard,¹⁰⁵ por ejemplo. Cuando estos filósofos usan la palabra *mal*, quieren indicar con ello cierta

¹⁰³ Ver, por ejemplo, Ophir, Adi, op. cit.

¹⁰⁴ Bataille, Georges, La littérature et le mal, Paris, ed. Gallimard, 1957

¹⁰⁵ Baudrillard, Jean, La Transparence du Mal, Paris, ed. Galilée, 1990 También, del mismo autor, Le Pacte de lucidité ou l'intelligence du Mal, Paris, ed. Galilée, 2004

condición ontológica y existencial, condición que hace posible lo humano mismo: “L’idée d’intangibles lois retire de la force à une vérité morale à laquelle nous devons adhérer sans nous enchaîner... Un jeu d’oppositions rebondissantes est à la base d’un mouvement alterné de fidélité et de révolte, qui est l’essence de l’homme.”¹⁰⁶ (*La idea de leyes intocables quita fuerza a una verdad moral a la cual nos debemos adherir sin encadenarnos... Un juego de oposiciones cambiantes se encuentra en la base de un movimiento alternado de fidelidad y revuelta, que es la esencia del hombre.*); condición que ellos ven amenazada por las tendencias históricas dominantes. Para estos dos filósofos franceses, lo que está bajo asedio es la discontinuidad, la generación del vacío en el ser. Le llaman *mal* a la resistencia, a lo que no se somete, a lo que no encaja, a lo excluido por el proyecto de una vida plenamente administrada. Bataille entiende el mal como la necesaria transgresión de la ley, pues, de otra manera, “... la loi n’aurait pas de fin, indépendamment d’un ordre à créer.”¹⁰⁷ (...*la ley no tendría fin, independientemente de un orden que crear.*) Ambos afirman la existencia de un proceso de extinción o sofocación del *mal* bajo la razón instrumental. Al revés, el bienestar que fabrica el Estado para el consumo masivo es el mal, en tanto que no reconoce el *mal*, entendido aquel como la voluntad de un bienestar total, como absolutización de lo lleno, lo integrado, la reducción del espacio para que algo nuevo suceda. Sus filosofías son diferentes: Baudrillard está más inclinado hacia la crítica del Estado y la cultura; Bataille, al estudio de las experiencias humanas extremas (violencia, erotismo, religiosidad). Ambos se levantan contra lo que ellos perciben como un aplanamiento de la existencia. *Mal*, por lo tanto, no se refiere a lo condenable, a lo que no debe ser, uso normal del término, sino que designa, al contrario, algo digno de ser resguardado y respetado, aquella

¹⁰⁶ Bataille, *La littérature...*, op. cit., p. 102

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 20

dimensión de la existencia, su soberanía frente a los límites inviolables, su capacidad de trascender, de relativizar todo horizonte que amenace con transformarse en absoluto.

Esta investigación optará por emplear el concepto *negatividad*, en vez de *mal*. No es un simple cambio de palabras. Se desconfía de cierta oposición a la democracia, presente en Baudrillard: “C’est le destin promis à notre entreprise démocratique: elle est pourrie dans l’œuf par l’oubli de la discrimination nécessaire, par l’omission du Mal.”¹⁰⁸ (*Es el destino prometido a nuestra empresa democrática: está afectada de origen por el olvido de la discriminación necesaria, por la omisión del Mal.*) Se conserva, no obstante, la visión de la realidad que se quiere expresar mediante el concepto del *mal*, esto es, que sólo puede haber pensamiento y devenir gracias a que hay contradicción.

En esta investigación, las razones que impulsaron a estos dos filósofos a poner en juego la palabra *mal* serán conservadas, no así el vocablo que seleccionaron para abarcarlas. Se entiende la pertinencia de sus argumentos, aunque no se esté de acuerdo con el uso que hacen de la palabra *mal*. Es mejor no usar la palabra *mal* para designar una cualidad del hedonismo, respetando así el uso condenatorio enfático que esta palabra aún conserva.

Adi Ophir dice que el mal es un exceso de Ser: “Evil is a superfluous excess of Being that should not have come into being.”¹⁰⁹ (*El mal es un superfluo exceso de Ser que no debió haber llegado a ser.*) También dice que uno de los rasgos del sufrimiento es la ausencia de una salida, un refugio, de asilo frente al asedio del mal: “Suffering is cause in an encounter with casualties in which one refrains or is refrained from disengaging.”¹¹⁰ (*El sufrimiento es causado por el*

¹⁰⁸ Baudrillard, J., *Le Pacte de...*, op. cit., p. 124

¹⁰⁹ Ophir, A., op. cit., p. 28

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 257

encuentro con situaciones de las que uno se impide o es impedido abandonar.) Esta investigación concuerda, pero en vez de hablar de exceso de Ser, aquí se hablará de cierto exceso de Bien, o, mejor dicho, del bien pensado bajo la perspectiva del *horror vacui*.

Aquí vuelve a nacer la posibilidad de una confusión, si se toma en cuenta la idea de lo bello que presenta Gadamer¹¹¹ (incremento de ser), idea que también está presente en la comprensión del placer como lujo (en cuanto algo cercano al exceso)¹¹² o la idea orteguiana de que más que el estar, el humano busca el bienestar y, por lo tanto, lo superfluo, como los placeres convertidos en cultura, son lo esencial “El hombre no tiene empeño alguno por estar en el mundo. En lo que tiene empeño es en estar bien. Sólo esto le parece necesario y todo lo demás es necesidad sólo en la medida en que haga posible el bienestar. Por lo tanto, para el hombre sólo es necesario lo objetivamente superfluo.”¹¹³

A esto mismo parecen apuntar las reflexiones de Bataille sobre la interdependencia de conciencia de sí, soberanía y gasto suntuario.¹¹⁴ Tratando de aclarar estos diferentes significados del exceso (por un lado, el mal como exceso; por el otro, la belleza y el placer, como otras formas de exceso), es necesario afirmar que el exceso de ser que caracteriza al mal, según Ophir, esencialmente dice lo mismo, tiene el mismo significado que en los otros filósofos mencionados (Bataille, Baudrillard), es más, si se siguen las líneas por las que transcurren éstos, se puede ver que coincidirían, aunque usen el mismo término para nombrar ideas opuestas, puesto que Ophir

¹¹¹ Gadamer, Hans Georg, La actualidad de lo bello, Barcelona, ed. ICE/Paidós, 1977, p. 91 (Trad. Antonio Gómez Ramos)

¹¹² *Le nouveau monde industriel et sociétaire* en Œuvres complètes de Fourier (t. VI), Paris, ed. Éditions Anthropos, 1966, p. 47

¹¹³ Ortega y Gasset, José, Meditación de la técnica, op. cit., p. 27

¹¹⁴ Bataille, Georges, La part maudite, Paris, ed. Les Éditions de Minuit, 1967, p. 270-273

llama *el mal* a la ausencia de ausencia, de un espacio vacío, a la falta de un excedente, coincidiendo así con la idea defendida por los otros filósofos.

Capítulo II

El hedonismo: de su refutación a su negatividad

La discusión tradicional del hedonismo consiste en: a) para los adversarios del hedonismo, refutarlo; b) para los hedonistas, defenderse y proponer su propia versión de la buena vida. Esta forma de abordar la cuestión del hedonismo ya está agotada, sólo sirve como ejercicio dialéctico. Que esté agotada no significa que cese o que sea deseable que cese. Significa que no tiene cao volver a elaborar otra refutación u otra defensa formal del hedonismo.

En este capítulo se aprovecha la propia fuerza de las refutaciones que se le han hecho al hedonismo para marcar su divergencia con respecto a la ética que rechaza (refuta) el hedonismo en nombre del bien. En la medida en que las refutaciones han tenido éxito (el consenso ético no gira en torno al placer, sino al bien), en esa misma medida contribuyen indirectamente al argumento de esta tesis (el hedonismo como negatividad ante la ética). El argumento también habrá de mostrar que no es un recurso más o menos desesperado o artificial para favorecer al hedonismo. Evidentemente, el cambio de tono, del ataque al reconocimiento de la negatividad, puede tener ese efecto. Por ello, es necesario decir que el argumento de este capítulo no se pronuncia a favor o en contra de la validez de las refutaciones, se limita a “prolongar su impulso”, hasta llegar a la negatividad del hedonismo frente a la inquietud por el bien, esto es, a la idea de que el hedonismo, en la medida en que se entrega al placer, en esa misma medida entra

en conflicto con la inquietud por el bien. Por supuesto, las refutaciones no tienen el mismo fin que el de esta investigación, no pretenden arrojarlo a los márgenes de la ética, sino mantenerlo dentro de ella, en el papel de lo fallido o de perene adversario. Todo esto implica, también, que los esfuerzos por integrar el hedonismo al bien sólo son exitosos en la medida en que la negatividad de aquel es cancelada o diluida, como se verá en este capítulo.

1. La definición clásica de hedonismo como primer paso de su refutación.

Desde Aristóteles (*Ética nicomaquea* 1172b), hasta Moore¹¹⁵, hay acuerdo: el hedonismo consiste en afirmar que el placer es el bien, o, con más precisión: “...that pleasure is the only thing at which we ought to aim, the only thing that is good as an end and for its own sake.”¹¹⁶ (... *que el placer es la única cosa a la cual debemos aspirar, la única cosa que es buena como fin y por sí misma.*) La precisión hace más evidente que se trata de una postura ética, no exclusivamente psicológica. Esta continuidad, este acuerdo en torno a la definición del hedonismo, implica que éste asumió la identidad que le otorgaron sus críticos, que se pensó a sí mismo a través de tal identidad; también supone que el hedonismo aspira al bien, intenta usurpar ese puesto, se subordina al bien, quiere decir el bien, pero, torpe, lo confunde con el placer. Definir así al hedonismo no es una movida neutral, un mero requisito metodológico. Definir algo es el esfuerzo de la razón por inmovilizar lo que será analizado. Dotar de una identidad fuerte a las partes involucradas es el primer paso para iniciar la discusión. Si se mueve, si cambia, si sus contornos se difuminan, entonces la razón tiene que adaptarse a tal forma de aparecer, tiene que llenar sus avances de excepciones, advertencias, condicionales, inferencias posibles, tiene que suavizar sus incursiones, medirlas con más cuidado, puesto que ha de vérselas con un blanco

¹¹⁵ Moore, G. E., *Principia...*, op. cit., p. 59

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 64

móvil. La necesidad de una estricta definición previa, responde al deseo de preparar el campo de batalla. El que sea un hedonista quien afirme la identidad del placer y el bien, ello no implica que tal afirmación redunde en provecho del hedonismo. La refutación del hedonismo empieza con su definición, lo más exacta posible. Entre más indeterminado es el objeto a refutar, menos posible para la razón es armar una refutación limpia, contundente, formal, deductiva. Aunque, necesario es aclararlo, no todo esfuerzo de definición se consume en una actitud beligerante. Puede suceder que alguien defina algo con la mayor precisión para que los lectores lo puedan seguir sin confusiones, por ejemplo.

Para evitar generalizaciones injustificadas, hay que decir que lo que aquí se estudia no es la ética, sino la refutación del hedonismo en nombre del bien. Es sólo por comodidad, por brevedad, que se usa el término ética, para no decir siempre toda la frase (refutación del hedonismo en nombre del bien).

Para continuar en el sentido de la negatividad del hedonismo, esta investigación propone la siguiente lectura de la definición clásica: afirmar que el placer es el bien es una acción análoga a la del niño que grita “¡El rey va encuerado!”, en el conocido cuento; dicho de otra manera, cuando el hedonista juzga que el placer es el bien, está diciendo que el bien no es sino placer, está parodiando, burlándose de la solemnidad que rodea al bien platónico. Si el placer es el bien, no hay un mundo detrás, encima o bajo este mundo, pues si el placer no va más allá del placer, si el hedonista no tiene vergüenza de quedarse ahí, si no se coloca bajo el amparo de algo más alto, el bien, entonces éste, el bien, resulta un aditamento superfluo, una hoja de parra. Usando el

lenguaje estructuralista se podría decir que el hedonismo es el corto circuito del significado y el significante, el significado como el juego de significantes.¹¹⁷

Por otra parte, el hedonismo ha sido hecho inteligible en la medida en que el placer puede mimetizarse con el bien. Esto significa que, así como el bien funciona como la causa final de la voluntad, el placer puede ser pensado bajo el mismo aspecto; es decir, se trata de una simple sustitución de palabras. Que se le llame *bien* a la causa final de la conducta introduce, al menos desde la perspectiva de nuestro tiempo, cierta ambigüedad moral, puesto que *bien* incluye un sentido físico (o psicológico), más uno ético. Por eso es necesario aclarar que si todo ser racional elige el bien, no siempre elige bien. Aunque esta es una visión antigua, correspondiente a un universo cerrado, hay algo en ella que todavía tiene provecho: no dejar de preguntar por el sentido de un esfuerzo, el para qué de todo afán. Hoy, cuando la política consiste, en gran medida, en la administración de las masas, la pregunta por el fin (finalidad), adquiere nueva fuerza. A través de ella se expresa el reclamo de una vida que se resiste a la velocidad de la instrumentalización generalizada, a convertir en fin, lo que no puede ser más que un medio (competitividad, productividad, conocimiento, etc.). En lo que respecta al placer, éste puede competir con el bien por el puesto de la causa final de la conducta, es una manera en que puede constituirse en un tipo de ética. Sin embargo, esto no agota las posibilidades del concepto de placer, tal como lo asume el hedonismo, pues en éste el placer no sólo tiene la capacidad de ser el fin, sino también de relativizar todo fin y, aún más, de vivir sin fin, de experimentar la vida en su fluir, sin preocuparse por el fin. Por el placer, todo fin se vuelve revocable y provisional. Es verdad que una vida sin meta puede ser vista como dispersa o desorientada. Tampoco de esto se

¹¹⁷ Ver *Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation* en Derrida, J., *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 341-368

defiende el hedonismo. No hay un hedonismo más legítimo que otro. Todos son refutables. Los filósofos post-estructuralistas, como Deleuze y Baudrillard, no van contra la finalidad de la vida, a secas, sino contra la finalidad reificada. No se trata, tampoco, de hacer de los medios, fines; sino de admitir la pluralidad de fines y su relativización o democratización. El problema es que con el placer la serie nunca se cierra, no hay un fin, se pasa de un placer a otro. Aunque el placer sea la medida del placer, no hay un “placer supremo”.

2. Tipos de refutaciones.

a. La formal.

Los argumentos formales o silogísticos contra el hedonismo tienen como fin mostrar que el placer no es idéntico al bien o que el placer no puede funcionar como un criterio de moralidad suficiente y consistente, esto es, que no se puede conducir la propia, vida, darle la forma del bien, apelando al placer como sustento de las decisiones que uno va tomando. A veces se empieza con una refutación nominal: la palabra placer no significa lo mismo que la palabra bien. Por ejemplo, Moore¹¹⁸ o Kant.¹¹⁹ No es un argumento, empero, muy fuerte, ni aún para Kant o Moore: saben que el problema no se reduce a una simple confusión lingüística. No obstante, placer y bien son sustantivos semejantes en su contenido y en su forma, están muy cercanos uno del otro, cercanía que se suma a las condiciones que, al mismo tiempo, le dan fuerza al rechazo, a la necesidad de hacer un claro deslinde del bien con respecto del placer. Había que conjurar el peligro de que el placer pasara de la simple semejanza a la identidad.

¹¹⁸ Moore, G. E., Principia..., op. cit., p. 16

¹¹⁹ Kant, Crítica de la razón práctica, op. cit., p. 89-93

La refutación formal aspira a demostrar que el placer es un ingrediente esencial, mas no suficiente, de la buena vida. Por ejemplo, Platón, quien dice que la buena vida es aquella que combina con mesura placer e inteligencia (conclusión del *Filebo*); Aristóteles, por su parte, está de acuerdo con la refutación que hace su maestro (*Ética nicomaquea* 1172b 27-33). En el libro X de la *Ética nicomaquea* se ha logrado la gran conciliación de la virtud y el placer, la gran síntesis que ha inspirado durante siglos la especulación filosófica. Ahí podría terminar todo, pero, por lo visto, cada época habrá de hallar su propia síntesis. Moore dice que del hecho de que lograr una meta vaya acompañado de una sensación o estado que podría llamarse placentero, no se sigue que sólo el placer sea lo único que vale o lo que le da todo su valor al estado logrado: “Pleasure does seem to be a necessary constituent of most valuable wholes; and since the other constituents, into which we may analyse them, may easily seem not to have any value, it is natural to suppose that all the value belongs to pleasure. That this natural supposition does not follow from the premises is certain...”¹²⁰ (*El placer sí parece ser un necesario constituyente en la mayoría de totalidades valiosas. Siendo que los otros constituyentes, en los cuales pueden ser descompuestas, fácilmente puede parecer que no tienen ningún valor, es natural suponer que todo el valor pertenece al placer. Que esta natural suposición no se sigue de las premisas es cierto...*). De esta refutación se puede deducir que el hedonista simplemente se ignora a sí mismo, no se da cuenta, no alcanza a reconocer que cuando afirma que sólo quiere el placer, está afirmando, muchas veces, que también quiere otras cosas, pero, deslumbrado por su propia voluptuosidad, no se da cuenta de ello.

Después de leer las refutaciones del hedonismo, queda una sensación de que es cosa juzgada, de que ya no hay nada que decir al respecto: el placer es bueno, subordinado a la recta razón, pero

¹²⁰ Moore, G.E., *Principia*..., op. cit., p. 93-94

no es el bien mayor, no hay que exagerar su valor. Casi parece de sentido común. En fin, la mayoría de este tipo de refutaciones consiste en probar que en la vida se busca tener otros bienes, no sólo placer, o que el dolor puede ser un bien, si se toma en cuenta el valor del sacrificio en aras de un bien mayor. Desde Platón, quien se dio cuenta de que para refutar el hedonismo había que proceder a mostrar que no se puede ser un hedonista congruente, esto es, que no se puede querer sólo el placer como bien mayor, y que, por lo tanto, la mejor forma de vida no es la que considera que todo tiene valor en tanto que medio para el placer; desde entonces, los filósofos han diseñado sus pruebas siguiendo el mismo procedimiento. Así, Nozick, quien, para hacer más evidente el error de los hedonistas, pide que el lector imagine una máquina productora de experiencias placenteras, o, al menos, deseadas; en seguida, pregunta si el lector consideraría que la mejor vida sería la que transcurre enchufado a semejante máquina. Este extravagante argumento ideado por Nozick, va hacia lo mismo: mostrar que “... happiness is not the only important thing in life...”¹²¹ (... *la felicidad no es la única cosa importante en la vida...*) Por cierto, este argumento de Nozick parece una elaboración a partir de algo que Moore ya había dicho: “Suppose we were conscious of pleasure only, and of nothing else, not even that we were conscious, would that state of things, however great the quantity, be very desirable? No one, I think, can suppose it so.”¹²² (*Suponga que sólo somos concientes del placer y nada más, ni siquiera de que somos concientes, ¿sería tal estado, cualquiera que sea la cantidad de placer, muy deseable? Nadie, pienso, lo supondría así.*)

Ésta que aquí se ha llamado refutación formal, a veces aparece complementada por otro argumento, una especie de reducción al absurdo: “si me causa placer la crueldad, entonces la

¹²¹ Nozick, Robert, *The Examined Life*, New York, ed. Simon & Schuster, 1989, p. 117. Una versión incipiente del argumento había aparecido ya en *Anarchy, State, and Utopia*, (1974), del mismo autor.

¹²² Moore, G.E., *Principia*..., op. cit., p. 95

crueldad es algo bueno”. Refutaciones de este tipo no son tan serias. Hay en ellas un tono extremo, dramático, catastrófico, pues no sucede con frecuencia que los crueles sean hedonistas o que su hedonismo sea la causa de su crueldad. A esta refutación hay que verla como una forma de expresar el temor o la preocupación de que el orden social se altere si llegara a proliferar el hedonismo. A pesar de todo, en ella hay un presentimiento de la precariedad del placer como criterio de moralidad.

b. La retórica *ad populum*

Tampoco es un argumento consistente, sino una acusación indignada que tiene cierto acento *ad populum*. Se le ha hecho un espacio en esta investigación porque su pobreza formal es tan grande como su popularidad. Consiste en lanzar la acusación de que el hedonismo rebaja al hombre a la animalidad, toda vez que ha eliminado el segundo miembro del nombre con que Aristóteles clasificara al ser humano¹²³. No interesa aquí, por supuesto, entrar en una polémica con este tipo de acusaciones. Baste con decir que, para los fines de esta investigación, el argumento de la animalidad hedonista puede funcionar muy bien como explicación del carácter *simple* del hedonismo frente a la bipolaridad o dualidad de la ética. El binomio aristotélico, tal como es usado, contrasta claramente con el monomio hedonista. De paso, vale la pena señalar que el animal solo reacciona a estímulos actuales, así es su conducta. Vive, pues, en el presente; el hedonista, en este sentido no peyorativo, vive como animal. Este sustantivo adquiere su valor discriminatorio cuando se le hace funcionar como recurso para establecer una jerarquía de los seres, en este caso, para satisfacer una necesidad de elevar al ser humano. Podría haber otras vías

¹²³ Esta figura retórica abunda en el discurso *That Epicurus actually makes a pleasant life imposible* en Plutarch, *Moralia* (t. XIV), London, ed. Harvard University Press (The Loeb classical library), 1967, p. 14-149 (Trad. Benedict Einarson y Phillip H. De Lacy)

hacia el autoconocimiento o podría transformarse o cesar tal necesidad, con lo cual “animal” perdería su carga discriminatoria, como sucede en Schopenhauer¹²⁴ y como también se puede percibir en el uso, no siempre despectivo, sino todo lo contrario, que ciertos filósofos antiguos, entre ellos algunos epicúreos, daban a nombres como *perro* o *cerdo*.¹²⁵

Como el placer no es un criterio confiable, el hedonista es vulnerable a este otro “argumento”: la sociedad de consumo es una sociedad hedonista. No es la estrategia aquí, como ya se dijo, defenderlo (al hedonismo), puesto que no lo necesita; sin embargo, tampoco es seguro que esta sea una sociedad hedonista. Más que reportar un estado de la sociedad, el juicio parece una forma de demagogia anti-hedonista. Otros dicen que esta sociedad es la sociedad del miedo, de la violencia, de la desesperación, del conocimiento, etc. Sin embargo, la acusación de “sociedad hedonista” puede ser tomada con seriedad si se considera que lo que está señalando es que a los individuos se les condiciona para que reaccionen a estímulos de placer o dolor, para que persigan los bienes, sobre todo materiales, que las empresas producen. El hedonismo como consumismo, sí, algo hay de eso. Es el argumento de Kierkegaard contra la vida estética, vida de angustia y desesperación (ver, más abajo, d, ii). Hay que distinguir, sin embargo, entre la mera demagogia anti-hedonista y una reflexión seria sobre el perfil anímico de una sociedad, reflexión que no puede pasar por alto otros fenómenos sociales, como aquel que se podría llamar anhedonia o incapacidad para experimentar el placer, estado que no puede ser satisfactoriamente explicado sólo por causas fisiológicas, sino que involucra a toda la persona y su contexto histórico-social. En la anhedonia, el sujeto va desarrollando, como mecanismo de defensa, una especie de costra, como si toda la superficie de la piel se convirtiera en una corteza impermeable al placer. Tendría

¹²⁴ Schopenhauer, Arthur, Los dos problemas fundamentales de la ética, Madrid, ed. Siglo XXI, 1993, p. 263-269 (Trad. Pilar López de Santa María).

¹²⁵ Warren, James, Epicurus and Democritean Ethics, Cambridge (UK), ed. The Cambridge University Press, 2002, p. 106-149

que ser estudiada no sólo como trastorno psicológico, sino como síntoma de una época, como los existencialistas estudiaron la angustia, o como Scheler y Nietzsche lo hicieron con el resentimiento.

En fin, está claro que existen buenas razones para sostener que ambos, hedonismo y anhedonia, pueden ser conceptos útiles para estudiar el perfil espiritual de nuestro tiempo.

El error de algunos hedonistas ha sido reaccionar a estas refutaciones hasta sacrificar el propio hedonismo mientras intentan hacerlo menos vulnerable (moralización, ver no. 5, más abajo). En vez de desplegar su juego (lo jocoso, la burla), el hedonista se pone serio, pretende construir un hedonismo deductivo.

A la objeción de que no es sustentable reducir al placer toda la riqueza de la experiencia humana, el hedonista responderá que la recta razón, la virtud o la justicia son sólo medios para una vida placentera. Lo cual conduce a la posibilidad de que, para el hedonista, todo mundo lo sea (hedonista), argumento que no es tan descabellado si se toma en cuenta que un filósofo tan sensato y racional como lo es Kant llamó *epicúreas* a todas las éticas basadas en el concepto de bien¹²⁶. El hedonista alegraría, pues, que todo mundo lo es (hedonista), pero sólo ellos (los hedonistas) lo admiten, mientras que la mayoría no se reconocen a sí mismos, sino que toman el rodeo de la ética, para compensar y sobre-compensar la vergüenza de sentir placer. Ante el hedonismo, la ética es hipérbole, la fuerza con que se insiste en el bien, su elevación desproporcionada, acento exagerado, comparado con la definición hedonista del placer, movimiento suave. Este contraargumento, empero, no es del tipo formal, sino del tipo “hermenéutica de la cultura”. Si se mantiene el argumento al nivel formal, el hedonista se ve

¹²⁶ Ibid., p. 63

forzado a absolutizar el placer para responder a las refutaciones. Absolutizar el placer significa que el hedonista simplemente dirá que no hay diferencia entre cualquier principio ético (justicia, virtud, deber, etc.) y el placer, o que la ética, cualquiera que sea, es un medio para el placer, lo cual, remite al inicio, a la diferencia entre el placer y el bien. Además, absolutizar el placer, no le favorece, sino que, al consumir la identidad del bien y del placer, su “triumfo” se convierte en su derrota, pues ahora es él, el placer, el que ejercerá todas las funciones del bien. Usurpó el trono, mas la monarquía continúa.

c. La inconsistencia del criterio de moralidad hedonista.

El criterio de moralidad hedonista, esto es, elegir las rutas de acción que prometan mayor cantidad de placer, es rechazado por insuficiente, inconsistente y no universalizable. Insuficiente pues, a pesar de que el placer es un bien, necesita estar regulado por la prudencia (*Ética nicomaquea* 1172b 30); inconsistente, pues lo mismo avala, por ejemplo, la crueldad que la amistad. Tampoco es un principio universal, pues, al contrario, el hedonismo adquiere sentido como negatividad dentro de los consensos del bien. Además, la intervención de factores subjetivos (cada quien determina lo que le es placentero) le agrega contingencia, le resta, por lo tanto, necesidad¹²⁷; la postura hedonista pretende erigirse sobre algo notablemente estrecho, endeble e inestable, dice Plutarco.¹²⁸ La facilidad con la que el criterio de moralidad del hedonismo es despachado, inclusive por quienes poseen poco entrenamiento filosófico, vale aquí como invitación a pensarlo ante el bien, más que en el bien.

¹²⁷ Ibid., p. 40, 57

¹²⁸ gliscros (γλίσχρον), sathrós (σαθρόν), u-bébaion (□ βέβαιον), en Plutarch, *Moralia* (XIV), op. cit., p. 23

La voluntad de asegurar objetivamente la orientación de la conducta humana: el hedonismo no va con eso puesto que es como un soltarse y dejarse guiar por el placer, sin una inquietud especial por tener otra certeza “más alta”.

Al principio de esta investigación, la ética fue definida así:

Por ética se entiende el máximo grado de certeza racional en la determinación de las normas que han de regir la convivencia humana, según la forma del bien. Se espera y se exige fidelidad (la continuidad, de Kierkegaard) de las personas o sujetos que asumen un compromiso ético.¹²⁹ En efecto, si no hay fidelidad, las normas pierden toda su eficacia. Otro rasgo esencial de la ética es que se trata de un pacto que protege a los que sufren o son de alguna manera vulnerables a diversos abusos. Ello hace de la compasión una virtud fundamental. Con respecto a la expresión “máximo grado de certeza epistémica”, se refiere a la debida autonomía (no indiferencia) de la investigación filosófica con respecto a la religión y la poesía. También significa que no es lo mismo conocimiento científico que conocimiento filosófico, esto sin negar que la ciencia ejerce una fuerza de atracción sobre la órbita de la filosofía, contribuyendo así a darle su peculiar forma (no es ciencia, en el sentido positivo, mas tampoco aspira una comprensión religiosa o mítica). Además, es una certeza apoyada por los argumentos más sólidos emanados de la misma investigación filosófica.

Tomando en cuenta esta definición, es poco lo que el hedonismo puede aportar. Difícilmente se puede deducir un discurso pro-compasión del hedonismo. Se puede, sí, elaborar un silogismo que conecte placer y compasión, pero sería un procedimiento abstracto, grotesco, inverosímil, forzado, ¿con qué fin? ¿Hacerlo compatible con cierta exigencia ética?

¹²⁹ Badiou, Alain, *Ethics*, op. cit., 41-42 También, Kierkegaard, Søren, *Estética y ética*, op. cit., p. 130-131

En cuanto a la fidelidad, sí hay algo que el hedonismo puede aportar al respecto, si se interpreta la máxima “seguir la naturaleza” como expresión de una especie de fidelidad. Se trata de una fidelidad al placer, una que no tiene el carácter heroico o esforzado que normalmente se asocia a tal disposición, puesto que la fidelidad al placer es “sin esfuerzo”, “fácil”. Como dijo Kant¹³⁰, no hay mérito en hacer lo que las inclinaciones naturales mandan. Para alguien acostumbrado a conquistar con grandes sacrificios la virtud, le puede resultar difícil hacerlo siguiendo al placer. Una fidelidad al placer es incomprensible puesto que éste no es sino el riesgo de la incontinencia, lo necesitado de regulación. Por lo tanto, en ética, el placer debe emanar de y acompañar a la virtud (en este caso, la fidelidad), pero no se espera que la produzca.

El pensamiento concibe el placer/dolor como algo inestable, subjetivo, difícil de convertir en una certeza más o menos universal. Si se habla de la actitud del hedonista hacia el dolor, ¿cómo eludir la acusación de cobardía? ¿Hay algo en el hedonismo que lo garantice? Se vuelve a lo mismo: la coherencia lógica y la exigencia de certeza no son satisfechas por el hedonismo, el cual tiene que admitir que seguir el placer/evitar el dolor no asegura la producción de un tipo específico de hombre virtuoso. En cuanto el hedonismo intenta asegurarlo, echa mano de principios regulativos ajenos al placer. Así se hace más confiable, pero pierde autosuficiencia: quedará subordinado al pensamiento que considera al placer algo necesitado de un principio rector ajeno al placer mismo. La coherencia lógica y la exigencia de certeza demandarán al hedonismo que, sin salirse del placer, siguiendo sólo el placer por el placer, encuentre una forma estable, lo cual no ha sido posible. El placer es azaroso y no puede constituirse como una recta razón de sí mismo.

¹³⁰ Kant, M., Crítica de la razón práctica, op. cit., p. 58

El único criterio de moralidad que la coherencia lógica le permite al hedonismo es, otra vez, el placer, maximizarlo, al mismo tiempo que disminuir el dolor. Sin embargo, una vez que el hedonismo se piensa en términos de rigor argumentativo, una vez que entra a competir con los otros criterios de moralidad, no tiene mucho futuro, pues nunca satisfará el nivel de certeza y aseguramiento de la existencia, cuya búsqueda es parte esencial del concepto de ética que aquí está en juego. El hedonista simplemente confía en su olfato para la buena vida. El placer regula al placer, el placer es la medida del placer, no hay otro camino para el hedonista. Da la impresión de ser un criterio propenso a fallar, parece como si el hedonista se fuera a precipitar en un vértigo de voluptuosidad, como si estuviera especialmente destinado a la incontinencia, mas, ¿cómo saber si este criterio falla o ha fallado más que otros? Una cosa es la certeza asegurada según las exigencias epistémicas, y otra, la certeza vital, las formas en que las vidas se organizan en torno al placer, pero esto, estudiar las vidas que tienen como eje el placer, implica de por sí salirse del tema de las refutaciones formales y de la definición estricta de hedonismo.

Inconsistente o no, la vida no espera a la teoría. La gente utiliza, cotidianamente, varios criterios de moralidad, según las circunstancias. “Gozar la vida” es un criterio frecuentemente invocado. Es de suponer que un hedonista es quien recorre la vida guiado por este criterio. Se puede vivir la vida sin experimentar gozo en ello, como anestesiado o simplemente por estar, como se acostumbra decir, “amargado”. Sin embargo, en las situaciones límite, cuando el sufrimiento es incontenible y ha desbordado toda la bondad de la vida, el individuo puede optar por abandonarla, permitiéndose, por fin, aplicar, séalo o no, el criterio hedonista. A pesar de que se insiste tanto en someter el placer a la justa medida de la razón, es innegable que el placer también funciona como medida frecuentemente, sobre todo de forma negativa, rechazando

condiciones de vida marcadas por la falta de espacios para el goce de la vida. Es la capacidad de gozar la vida la que advierte sobre la falta de medida en una vida organizada para no dar placer.

d. Argumentos no formales, sino interpretativos.

Los argumentos para refutar al hedonismo son de carácter formal, conceptual, abstracto. Menos frecuentes en la disputa tradicional de la ética son los argumentos ideológicos, los argumentos que apelan directamente a factores políticos o a una hermenéutica de la cultura. Ejemplos de estos últimos:

i) Nietzsche interpreta el hedonismo de su época como un síntoma de debilidad y decadencia.¹³¹

La aspiración a la felicidad, al bienestar, la búsqueda del placer, todo aquello que caracteriza al hedonismo equivale a un excesivo ablandamiento, a la extenuación de la voluntad de poder. Además, querer evitar el sufrimiento delata esa misma debilidad. Una civilización sana temple su voluntad a través del dolor, causado o sufrido, lo sabe asimilar para su fortalecimiento, no quiere desaparecerlo. La vida dedicada al placer es una vida que transcurre en la inmediatez de la reacción física, en la falta de distancia, que es la marca de la ausencia de libertad.

Llama la atención que Nietzsche exponga como uno de los síntomas de agotamiento de la energía vital "... la necesidad de estímulos cada vez más fuertes y frecuentes..."¹³² Llama la atención porque un hedonista como Epicuro advierte sobre el peligro de los placeres corporales, esto es, aquellos placeres que vulneran la autarquía del sujeto. Correr tras estímulos cada vez más fuertes es, precisamente, renunciar a la autarquía. Quizá hay, pues, una respuesta del

¹³¹ Ver, por ejemplo, Nietzsche, F., Crepúsculo de los ídolos, op. cit., p. 121 También, Más allá del bien y del mal, Madrid, ed. Alianza, 1972, aforismos 198, 225, 228, entre otros. (Trad. Andrés Sánchez Pascual)

¹³² Nietzsche, Crepúsculo..., op. cit., p. 68

hedonismo a Nietzsche, pero no una respuesta desde la filosofía, sino desde el arte de vivir (cap. III).

ii) Kierkegaard no estudió el hedonismo, no buscó refutarlo formalmente. En vez de eso, hizo algo mejor: una especie de retrato del típico hedonista, sus creencias, su forma de vivir, su mundo. Kierkegaard, cristiano lúcido hasta las últimas consecuencias, no puede ocultar la perturbación que le causa lo que él llama “la vida estética”. Una secreta admiración alcanza a asomarse tras su discurso contra el esteta. Según el filósofo danés, la vida estética es desesperación y dispersión¹³³. Dispersión porque, a los ojos de Kierkegaard, la vida hedonista aparece como una veleta sometida al capricho de los vientos del placer; desesperación, pues Kierkegaard piensa, muy hegelianamente, que llega un momento en la vida del esteta en que éste se asquea de su forma de vivir, ya no le entusiasman las cosas que antes le entretenían, señal de que su espíritu está listo para un salto cualitativo a otra forma de existencia, superior.

iii) Marcuse aprecia el hedonismo, su negatividad, pero, al mismo tiempo, no está de acuerdo con el individualismo que postula y, por ende, con la falta de perspectivas para la realización objetiva de la felicidad. Además, el hedonismo no distingue entre necesidades falsas y verdaderas.¹³⁴ En esta última crítica, Marcuse está repitiendo aquella refutación formal descrita más arriba, la que acusa al hedonismo de su inconsistencia como criterio de moralidad (demasiado se puede justificar en nombre del placer), la diferencia es que Marcuse explica cómo esto funciona en la política: el hedonista no se da cuenta que en una sociedad de clases, su filosofía contribuye a reconciliar la felicidad con la injusticia. Lo que Marcuse no toma en cuenta es que si bien el hedonista no se distingue por sus afanes justicieros (Epicuro recomendaba evitar

¹³³ Kierkegaard, Estética y ética, op. cit., p. 53

¹³⁴ Ver *On Hedonism* en Marcuse, Herbert, Negations..., op. cit., p. 168.

las tribulaciones de la vida pública: “Nor will he take part in public life...”¹³⁵) (*Tampoco tomará parte en la vida pública...*), sí es capaz de distinguir necesidades falsas de necesidades verdaderas (ver el tema de la autarquía, más adelante, en II, 5, b).

Después de haber presentado las refutaciones al hedonismo, se puede decir que si el peligro para el hedonismo no es la refutación misma, sino la respuesta que les dé, esto es, si se comienza a transformar en aquello que está combatiendo, en la medida en que estas respuestas confirman el sentido de las refutaciones, en otras palabras, en la medida en que hacen ético al hedonismo. No todas las respuestas que éste, el hedonismo, genera implican una renuncia a su diferencia, pero el riesgo se ha convertido en realidad en algunos filósofos que han pretendido defender el hedonismo. Si bien éste puede responder a todas las objeciones diciendo, simplemente, por ejemplo, que todas estas objeciones lo único que hacen es ponerle otro nombre a lo que el hedonismo llama placer. Sin embargo, al hacer esto, al responder de esta manera, quizá gane un poco de blindaje argumentativo pero se hace más inverosímil, parece más preocupado por ganar el debate que por desarrollarse desde sí mismo.

Como el objetivo de este apartado no es hacer una lista de todos los filósofos que han dicho algo en contra del hedonismo, es suficiente muestra los hasta aquí reunidos. Suficiente muestra de que el hedonismo ha sido reducido, bajo el peso de estos argumentos, a una doctrina menor, refutada, lo cual, argumento de este capítulo, no cierra sus posibilidades, sino que puede apoyar el impulso a desligarse de la ética y a pacificar el conflicto que ahí se genera, al mismo tiempo que le hace apto para religarse con el arte de vivir.

¹³⁵ The Extant Works..., op. cit., p. 117.

3. Significado de las refutaciones formales del hedonismo.

No hay manera de convertir el aumento de placer en un criterio de moralidad consistente. La ética sólo admite el placer apropiadamente adjetivado. La presencia constante, si bien marginal, del hedonismo en los manuales de ética, no se debe al desarrollo de su propio contenido sino a su condición de *sparring partner**. La refutación clara y contundente del hedonismo ha de repetirse una y otra vez: recuerdo constante de que el bien triunfa sobre el mal, necesidad recurrente de la razón de autocercioramiento, como lo llama Habermas.¹³⁶ El hedonismo ha sido, sin duda, un rival muy cómodo. Aún más, la identidad misma del hedonismo nace de esa condición de rival, de rival que nunca pasará de serlo, rival que muchas veces ni siquiera es tomado en serio. Dado que la mayoría de los escritos de los hedonistas antiguos se han perdido, dado que posteriormente el hedonismo tiene una presencia marginal, la palabra sobre el hedonismo ha procedido más de quienes tienen interés en refutarlo, que de sí mismo. Identidad, pues, construida por la palabra de quienes eran sus detractores, además de que él mismo se ha ido convirtiendo en aquello que dicen de él tales detractores. En todo caso, cuando el concepto de hedonismo es tomado con mayor amplitud, se produce un desencuentro muy curioso: por un lado, la seriedad y lo implacable de la refutación del hedonismo; por el otro, el sarcasmo, la ironía, el carácter lúdico de las intervenciones hedonistas: “Nul doute qu’Aristippe pense lui aussi contre Platon, et vice versa: le tours payants, les méthodes ironiques, la théâtralisation de la doctrine et la restauration du réel sensible agissent en boulot efficace contre le penseur idéaliste.”¹³⁷ (*No hay duda que Aristipo piensa también contra Platón, y viceversa: las giras*

* Término de la jerga pugilística y de otras artes marciales. Se refiere a los peleadores ayudantes, combatiendo contra los cuales entrena un boxeador.

¹³⁶ Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Massachusetts, ed. MIT Press, 1987, p. 1-23 (Trad. Frederick Lawrence)

¹³⁷ Onfray, M., *L’invention*..., op. cit., p. 31

pagadas, los métodos irónicos, la teatralización de la doctrina y la restauración de lo real sensible asestan eficaz golpe contra el pensador idealista). Se ha tratado al hedonismo como si fuera una teoría seria, cuando su fuerza (negativa) es el desprecio hacia las grandes teorías, su capacidad de “aligerar”, “alivianar”, hacer menos pesada las cargas que la civilización impone sobre los hombres.

El hedonismo parece algo tan limitado, la monomanía del placer, tan improbable, tan alejado de la idea de lo ético, exalta sobremanera lo que cualquiera sensatamente considera un ingrediente de la buena vida, confundir crasamente una parte (el placer) con el todo (vida buena): señales que apuntan a que el hedonismo es, por lo menos, una lamentable confusión. La imagen del hedonismo como una doctrina exagerada, exótica, desviada, poco seria, antecede, acompaña y se suma a la fuerza de la refutación. Pues bien, esta investigación afirma que tal estado de refutado es la puerta de acceso a la negatividad del hedonismo: expulsado del reino del bien, al descubierto su estrategia de mimetizarlo, expuesto como indigno bufón que grotescamente imita la majestad del bien, justo en el momento mismo de su derrota aparece un destello de lo que el hedonismo puede ser: la determinación del bien por su propia negación. Hay que seguir el impulso de la refutación, prolongarlo, no creer que ahí termina: q.e.d. no es r.i.p, prolongar la negatividad hasta la pacificación. Si el hedonismo se asume como lo otro del bien, encontrará un nuevo impulso. A través de las refutaciones, el hedonismo anuncia su otra forma de aparecer. Conceder al hedonismo la oportunidad de que muestre eso que indirectamente muestran las refutaciones que lo asedian es lo que esta investigación se propone.

4. Transformaciones en la ética a partir de la polémica con el hedonismo.

Para la interpretación del hedonismo que esta tesis presenta, hablar de *ética hedonista* puede tener un sentido positivo, no sólo el de una moralización, más o menos forzada, sino el de un contagio o una seducción. Esto significa que en vez de estudiar cómo acomodar al hedonismo dentro de la ética, se podría estudiar, en cambio, hasta qué punto el hedonismo ha “suavizado” o seducido a la ética, haciendo, por ejemplo, que el estagirita busque conciliar placer y virtud, haciendo que los *Founding Fathers* norteamericanos introduzcan la búsqueda de la felicidad en el primer artículo de su constitución, a Vasconcelos imaginar un estadio post-ético, un estadio estético de la humanidad, o a Marcuse proyectar una civilización en la que se ha reconciliado el placer y el trabajo. El hedonismo es un satélite menor, girando alrededor del sol del Bien, pero incluso la luna distorsiona las mareas de la tierra. Nietzsche dijo que la verdad era mujer¹³⁸. Si se sustituye verdad por placer, se puede decir que ha habido una historia de la seducción¹³⁹, dentro de la mayor historia de la dominación masculina, como la llama Bourdieu. De la misma manera, para que el hedonismo se convirtiera en el objeto refutado, la ética tuvo que convertirse en la refutadora. De tanto frecuentar al hedonismo, la ética fue puliendo un eudemonismo, una forma de armonizar la virtud y la felicidad. El libro X de la *Ética nicomaquea* comienza hablando del placer, termina hablando de la felicidad. Si bien eudemonismo no es lo mismo que hedonismo, no obstante, el primero no se explica sin el segundo: el eudemonismo es una concesión, es el armisticio entre la ética y el hedonismo.

Los filósofos hedonistas modernos tapan cualquier ranura por donde pudiera colarse un sentido metafísico en el concepto de felicidad. En las definiciones que de ella dan, se nota una reducción

¹³⁸ En el prólogo de Más allá del bien y del mal, Madrid, op. cit.

¹³⁹ Baudrillard, Jean, De la seduction,

de la misma al placer, siguiendo criterios empíricos y cuantitativos.¹⁴⁰ Eso no es todo: la aportación de los utilitaristas al concepto de felicidad consiste en haber ligado tal concepto con el de buen gobierno. Es posible que por esto apareciera, en el primer artículo de la constitución de los EE UU la expresión *pursuit of happiness*. Bentham, poco antes de dar su definición de felicidad, atribuye al gobierno la función de promoverla. Discutible, pero lo que no lo es tanto es que la filosofía hedonista ha ocasionado que la felicidad sea considerada como un criterio para juzgar la justicia de un Estado. Discutible, se ha dicho, queriendo con ello indicar que el gobierno es un instrumento por medio del cual los ciudadanos aseguran las condiciones que hacen posibles externamente la vida feliz. Esperar que el gobierno dé felicidad como pone escuelas u hospitales es caer en la heteronomía, es buscar fuera algo que sólo el individuo puede crear.

Definir el fin de la vida como la búsqueda de la felicidad, tal como aparece en el primer artículo de la constitución norteamericana, ayuda a pacificar la lucha por la sobrevivencia.¹⁴¹ La vida descansa y se regocija en su propio movimiento. Una ética menos ética, disminuir la distancia entre el ser y el deber ser, aliviar la pesada carga de las perennes obligaciones, dejar que los humanos sean felices ya, siguiendo sus propios intereses, el hedonismo no es una ética que hostigue las tendencias naturales, sino, de nuevo, es acorde con la suavidad de la que hablaba Aristipo. Por último, el tema de la “estetización” de la ética¹⁴² podría ser considerado dentro de este argumento, en tanto que alteración de la ética por parte del placer estético. Esta sensibilidad estética introduce el sentido de armonía y proporción en la práctica de la virtud. Ambas, ética y

¹⁴⁰ La Mettrie, Julien Offray de, *Discours sur le bonheur*, Oxfordshire, ed. The Voltaire Foundation, 1975, p. 123 Bentham, *Introduction...*, op. cit., p. 70 Sidgwick, *The Methods...*, op. cit., p. 120

¹⁴¹ Expresión que aparece en Marcuse, Herbert, *Eros and civilization*, op. cit.,

¹⁴² “How is It, Then, That We Still Remain Barbarians?": Foucault, Schiller, and the Aesthetization of Ethics, Jane Bennett, *Political Theory*, vol. 24, no. 4 (nov. 1996), p. 653-672

estética, se relacionan de igual manera con el placer: le dan una forma, en vistas a una vida buena y una vida bella, respectivamente. Que el hedonismo se lleve mejor con la estética que con la ética se debe a que la primera acepta más la participación del placer en la configuración del mundo. Sin duda hay una preferencia de los hedonistas por diluir la ética en un poco de estética, de suavizar la ética “estetizándola”. En los autores más cercanos al hedonismo, la estilización de la ética implica una transformación cualitativa de ésta, entre otras cosas, por la apertura al placer. No basta la moral, es necesaria la belleza moral. Se coloca así el pensamiento estético en posición de poder juzgar las deformaciones que puede sufrir la práctica de la virtud.

En cuanto a lo inverso, la transformación del hedonismo por su interacción con la ética del bien, a esto se le puede llamar la moralización del hedonismo, la inquietud por darle la forma del bien al placer.

5. La moralización del hedonismo

En esta parte se criticará la supresión que los mismos hedonistas han hecho de la negatividad del placer, específicamente a través de la distinción, que algunos hedonistas defienden, entre placeres superiores y placeres inferiores. En seguida, se evaluará hasta qué punto el cálculo de placeres favorece al hedonismo.

Por moralización hay que entender aquí la renuncia del hedonismo a desarrollar las posibilidades negativas del placer, lo cual se sustituye por la imitación, adaptación y subordinación al pensamiento del bien. A tal grado ha sido exitosa esta moralización del hedonismo que le ha llevado a decir a Moore lo siguiente: “Hedonist do, in general, recommend a course of conduct

which is very similar to that which I should recommend.”¹⁴³ (*Los hedonistas, en general, recomiendan una manera de conducirse que es muy similar a la que yo he de recomendar.*)

¡Pero Moore dice haber refutado el hedonismo!¹⁴⁴ La situación es más lamentable cuando uno encuentra declaraciones similares en boca de filósofos “hedonistas”: “If we tweak our hedonism by adding some assumptions... we can get the theory to yield evaluations consistent with our firm and unshakeable pre-analytic assessments.”¹⁴⁵ (*Si alteramos un poquito nuestro hedonismo, añadiendo algunos supuestos... podemos hacer que la teoría hedonista rinda evaluaciones consistentes con nuestras firmes e inquebrantables estimaciones pre-analíticas.*) “...hedonistic utilitarianism is a viable option for anyone in pursuit of truth in normative ethics.”¹⁴⁶ (*...el utilitarismo hedonista es una opción viable para cualquiera que esté buscando la verdad en ética normativa.*) En estas tres citas, extraídas de tres libros distintos, escritos cada uno por un filósofo distinto, lo que permanece igual es la idea de entender el hedonismo a partir del bien, hecho que resulta más inquietante en Feldman y Tännsjö, puesto que ambos se declaran hedonistas. Además, en estos dos, se nota un espíritu de adaptación a lo que llaman “common sense morality”, contrario al espíritu cuestionador que caracteriza a la filosofía.

De los autores revisados, llama la atención Sidgwick: es el único que con toda neutralidad u honestidad intelectual presenta la postura del hedonismo egoísta, sin suavizarlo, sin adulterarlo, nada más siguiendo su lógica hasta el final. Lo acepta como una postura plenamente ética y congruente. Sin embargo, también acepta a las éticas que postulan principios altruistas y que no escandalizan al sentido común. Su pensamiento queda “desgarrado” entre dos éticas teóricamente irreconciliables, de ahí su conclusión: “But in the rarer cases of a recognized

¹⁴³ Moore, G.E., Principia..., op. cit., p. 62

¹⁴⁴ “And I do not know that I need say any more in refutation of Hedonism.”, Ibid., p. 96

¹⁴⁵ Feldman, Fred, Pleasure and the Good Life, op. cit., p. 122

¹⁴⁶ Tännsjö, Torbjörn, Hedonistic Utilitarianism, Edinburgh, ed. Edinburgh University Press, 1998, p. 1

conflict between self-interest and duty, practical reason, being divided against itself, would cease to be a motive on either side...”¹⁴⁷ (*Pero en aquellos casos más raros en los que hay un evidente conflicto entre el interés propio y el deber, la razón práctica, estando dividida contra sí misma, cesaría de ser un motivo para preferir a una de las partes...*) Como se ve, Sidgwick admite que lo más frecuente es que coincidan el amor propio y el amor a los demás (prudencia y benevolencia), pero su rigor científico queda insatisfecho. Que Sidgwick se haya topado con una contradicción en el centro de la ética dice mucho sobre la autenticidad de su experiencia filosófica. No retrocedió ante el abismo al cual lo conducían sus propios argumentos. Ahora se mostrará cómo el hedonismo que aspira a adoptar la forma del bien, se hace menos hedonista, más éticamente aceptable, menos fiel a las exigencias del placer. Estas exigencias son las que se deducen del concepto de hedonismo expuesto al inicio del primer capítulo. A veces, tan patente es el movimiento que aquí se llama la moralización del hedonismo, que el mérito no puede estar tanto en mostrarlo, cosa que otros ya han hecho (Sidgwick, Moore, Bataille), sino en descubrir su sentido.

a. El cálculo hedónico

No hay una exposición detallada sobre el cálculo hedónico en los filósofos cirenaicos. Lo que Platón dice es muy incipiente (*Protágoras* 356). Igualmente, lo que Epicuro al respecto aporta en la carta *A Meneceo* es elemental; cualquier otro desarrollo que este filósofo pudiera haber hecho, se ha perdido. Hay que decir, pues, que el cálculo hedónico sólo despliega su forma cabal durante la modernidad.

¹⁴⁷ Sidgwick, H., *The Methods...*, op. cit., p. 508

Dados siete parámetros (riqueza, pureza, intensidad, certeza, extensión, duración y lejanía) y una escala numérica conveniente, se le asigna un valor a cada criterio, se hace la suma, y, según sea el resultado, mayor o menor, queda determinada la opción que promete la mayor cantidad de placer y la menor de dolor. Tal es, en breve, el dispositivo que construyó Bentham, el llamado por otros “cálculo hedónico”, para facilitar la toma de decisiones¹⁴⁸.

Placer y dolor, conceptos que en el utilitarismo adquirieron una plasticidad y extensión tal que su contenido se reduce a una definición, a una tautología. Por tener un sistema, por responder a cualquier objeción, hubo de sacrificar su contenido substancial hasta convertirlos en meras cifras de un cálculo silogístico. Usar la palabra cálculo le da cierto aire de prestigio científico. Sin embargo, no es seguro que una persona que no usa el cálculo sea más torpe para conseguir la felicidad que una entrenada en el cálculo hedonístico. En el utilitarismo el placer termina siendo el gran placer de calcular. Para reducir las alternativas de acción a una lista manejable hay que tomar decisiones sin tablitas de consulta, usando sólo la experiencia, el buen sentido y todas aquellas cosas que se querían superar con las tablas de cálculo, a menos que se caiga en el absurdo de elaborar una tablita para hacer tablitas. Cuando en la vida cotidiana es necesario elegir entre varios cursos de acción, los hedonistas son aquellos que eligen aquel que promete menos esfuerzo y más diversión. La decisión es tomada sin mucho cálculo, como si un olfato los guiara. Más que de un cálculo, se trata del acto de sopesar o poner en la balanza. No les toma mucho tiempo darse cuenta qué es lo que les conviene, puede ser algo instantáneo. A veces se equivocan, como cualquiera, pero no hacen un plan para evitarlo. Ante los propugnadores del

¹⁴⁸ Capítulo IV de Bentham, J., Introduction to the Principles..., op. cit.

cálculo hedónico, uno aprende que el hedonismo tiene que cuidarse del hedonismo, que concentrarse tan intensamente en asegurarse pingües cuotas de placer, ahuyenta el placer.¹⁴⁹

La versión utilitarista del hedonismo es más utilitarista que hedonista, esto es, se trata de un hedonismo que funciona como teoría política: es la filosofía de la democracia liberal inglesa. Además, es difícil no percatarse, desde el nombre mismo, utilitarismo, de su simbiosis con el espíritu del capitalismo. Utilitarismo: ahí está la mirada del buen burgués, mirada apta para descubrir en todo una oportunidad o un riesgo de inversión. Mezquindad no sería una palabra fuera de lugar para describir el ethos utilitarista. Russell sarcásticamente lo caracterizaba así: “There is a comfortable eighteenth-century flavor about this doctrine—it suggests a good income, a good digestion, and an enviable limitation of sympathy.”¹⁵⁰ (*Hay un comfortable sabor a siglo XVIII en esta doctrina—sugiere un buen ingreso, buena digestión y una envidiable limitación de la capacidad para sentir simpatía.*)

Es común que una persona o grupo sopesa las ventajas y desventajas que trae consigo cierto rumbo de acción. Nada hay de malo en ello. Hasta ahí, cierto ingrediente de “cálculo” se puede hallar en varias éticas, no sólo la hedonista, a veces bajo otro nombre, por ejemplo, deliberación, muy popular en los manuales de esta materia. El cálculo hedónico supone pues un sujeto autónomo y abstracto, esto es, desligado de toda facticidad, frente a un mundo reducido a un número manejable de opciones. También supone una conciencia planificadora, previsor, orientada al futuro. Lo que al respecto esta investigación afirma es que en el recurso al cálculo, el hedonismo puede resultar escamoteado, no propiciado, puesto que la voluntad de disminuir la contingencia de los eventos futuros, olvida el arte de gozar el momento presente. Para el cálculo

¹⁴⁹ Aunque a Sidgwick no le parece que el cálculo hedónico necesariamente ahuyente el placer, lo considera un riesgo del que hay que cuidarse. Ver Sidgwick, H, *The Methods...*, op. cit., p. 136

¹⁵⁰ Russell, Bertrand, *Philosophical Essays*, New York, ed. Simon and Schuster, 1966, p. 49

hedónico, el placer es el placer que vendrá. Es un bonito aparato, ingenioso, pero sólo un malentendido puede juzgarlo apto para promover la vida hedonista.

Bentham tiene el don de la simplificación: sume los placeres, reste los dolores. Si el saldo es a favor del placer, hágalo; si lo contrario, absténgase. En caso de empate, siga a la mayoría.¹⁵¹ Simplicidad engañosa. Entre cálculo y cálculo hay un vacío que sólo se puede llenar con el vacío de la decisión. Ninguna tabla aritmética de placeres y dolores podrá evadir el factor humano. Si hay conflicto entre la intensidad de un placer y su duración, ¿cuál tiene precedencia? ¿Por qué? Si alguien sabe que es mejor uno durable aunque menos intenso sólo eso sabe. Le queda toda la vida por vivir. Bentham presenta una lista de treinta y dos circunstancias que pueden influir en la tasación del placer y el dolor. Tantas previsiones para civilizar el placer acaban esfumándolo, como advierte Sidgwick.¹⁵² Bentham, no obstante, es lo suficientemente inteligente para reconocer que sus fórmulas no son muy prácticas.¹⁵³ El prurito por la exactitud, a su vez originado por el deslumbrante poder de las matemáticas, modelo de racionalidad científica, hace que las especulaciones utilitaristas caigan en la casuística, en el cálculo mezquino de los placeres y la obsesiva elaboración de clasificaciones interminables. De tanto querer evitar el dolor, la buena vida se convierte en la vida asegurada. Lo empírico, tan exaltado, deviene abstracciones fantasiosas. Esta actitud aparece claramente en el patriarca del utilitarismo, J. Bentham; disminuye en su célebre continuador, John S. Mill; pero los brotes grotescos siguen apareciendo hasta hoy; por ejemplo, Fred Feldman. A este profesor le encanta presentar sus especulaciones “hedonistas” en forma de ecuaciones; por ejemplo, el utilitarismo es simbolizado así: “(AU)Ra

¹⁵¹ Bentham, J., Introduction...op. cit., p. 31

¹⁵² Sidgwick, H., The Methods..., op. cit., p.48-49

¹⁵³ Bentham, J., Introduction..., op. cit., p. 31

if (b) (Aa, b U(a) ≥ U(b)).”¹⁵⁴ Donde AU= act utilitarianism, U(a)= the utility of the act a, Aa, b= a is an alternative to b. Lo que, en pocas palabras, quiere decir la fórmula es que un acto *a* es preferible a un acto *b* si la utilidad de *a* es igual o mayor que la utilidad de *b*. Con esa burda maniobra quiere ganar más credibilidad. Así como en geometría está la fórmula de la circunferencia; en el utilitarismo está la “fórmula” de la felicidad.

b. Placeres inferiores/placeres superiores.

A continuación, un estudio de la distinción placeres inferiores/placeres superiores, en tanto que recurso para la moralización del hedonismo.

¿Qué es lo que hace a un placer mejor que otro? En sentido estricto, un hedonista solo puede usar un criterio para preferir un placer en vez de otro: más placer. Así lo exige la coherencia. Este criterio se puede flexibilizar un poco, si eso permite ampliar la discusión. Así, un hedonista puede discriminar los placeres usando criterios externos y conservando, sin embargo, cierto eje hedonista. Por ejemplo, se puede ser hedonista y, a la vez, suspender el placer para no perderlo (quizá evitando asquearse o para estimular un apetito más vigoroso). Lo que se critica es el hedonismo que suspende el placer sin regresar a él. Su astucia ya no está puesta en el cultivo del placer, sino en aplacar su miedo al placer. Se trata de una maniobra para mitigar la negatividad del hedonismo. Refleja la incapacidad de seguir siendo hedonista, es dar marcha atrás, regresar a la seguridad de la ética convencional. La distinción entre placeres superiores e inferiores hace coincidir al hedonismo con la moral social vigente, tal es el caso de Mill, de Feldman, de Tännsjö, todos ellos autodenominados hedonistas. Retroceden ante el abismo del placer, comienzan a crear condiciones para hacerlo menos peligroso: un caso del *esprit de sérieux*. Aunque, de los

¹⁵⁴ Feldman, Fred, Utilitarianism, Hedonism, and Desert, New York, ed. Cambridge University Press, 1997, p. 22

tres filósofos mencionados, sólo Mill ocupa un lugar reconocible en la historia de la filosofía, siendo los otros dos profesores que actualmente defienden en el mundo académico anglosajón la posibilidad de una ética hedonista, también hay que tomar en cuenta que el relato de unos placeres espirituales superiores a otros, corporales, goza de buena reputación en las creencias morales de la gente, de ahí, también, que no parezca inverosímil aquella imagen del hedonista como una especie de máquina tragamonedas de placer: siempre más, más y sólo más, como si su meta en la vida fuera la simple acumulación incualificada de placeres.

El criterio de *más placer*, único si se busca un hedonismo deductivamente sólido, aunque parece hacer referencia a lo puramente cuantitativo, ello sólo es por una limitación gramatical, pues el más incluye la conjugación de calidad y cantidad; es decir, más placer, el criterio hedonista, es congruente con la expresión *no siempre más es mejor*, y esto no por algún escrúpulo ético ajeno a un concepto más congruente de hedonismo, sino manteniéndose fiel a dicho espíritu. *Más placer* significa más de cierto tipo (calidad), dejando abierta, a la vez, la posibilidad de una variedad irreductible de experiencias del placer. Lo que aquí se pretende discernir, de acuerdo con el argumento central de este capítulo, es cuándo el *menos es mejor* corresponde a una estrategia de moralización del hedonismo y cuándo corresponde a un arte de vivir hedonista.

En el hedonismo antiguo y en aquel de la época helenística, la distinción entre placeres corporales y espirituales no es sino una derivación de la autarquía. Se califica como *corporales* a aquellos placeres que vulneran la autarquía del sujeto; caso contrario, se les llama *espirituales*. Como se ve, los términos corporal y espiritual no designan lo relativo a sendas sustancias, sino que indican tipos de acciones.

Epicuro es la imagen invertida de los cirenaicos. A lo que estos llama placeres corporales, aquel le llama espirituales. No importa la polémica. Lo que se quiere resaltar es la coincidencia, pues ambos, cirenaicos y Epicuro, usan el mismo criterio para seleccionar los placeres: lo que depende de uno, contra lo que está fuera del individuo. En su estudio sobre la epistemología cirenaica, Tsouna detecta la presencia de este criterio: “... some Cyrenaics believed that the pleasures having to do with the body pertain exclusively to oneself, in contrast to the pleasures which are independent of the body and which focus on objects other than oneself...”¹⁵⁵ (...*algunos cirenaicos creían que los placeres corporales concernían exclusivamente a uno mismo, en contraste con los placeres que son independientes del cuerpo y que están enfocados a objetos distintos de uno mismo...*) Además, hay testimonios que dejan ver que Aristipo se guiaba por el principio de la autarquía: “Aristipe de Cyrène, s’entendant reprocher sa liaison avec sa maîtresse corinthienne: <<Je possède Laïs, dit-il, mais elle ne me possède pas!>>”¹⁵⁶ (Aristipo de Cirene, respondiendo al reproche sobre su relación con su amante corintia: ‘Yo poseo a Laïs, dijo él, mas ella no me posee.’)

En cuanto a la autarquía, se entiende por la misma aquella forma de vida que más se acerca a la identidad entre voluntad y realidad, entre el ser y el querer. Si al describir el estado de autarquía el acento es puesto en el adecuado control de los pensamientos y los impulsos, se da la imagen de una vida de esfuerzo y vigilancia constantes. La autarquía también significa el gozo de sí, no sólo el trabajo sobre sí. Para la voluntad autárquica, ninguna realidad llega a ser tan sólida, externa y definitiva que pueda ocasionar frustración y sufrimiento. La vida autárquica es lo opuesto a la vida alienada, la voluntad que persigue estímulos generados por fuentes externas.

¹⁵⁵ Tsouna, V., *The Epistemology...*, op. cit., p. 15

¹⁵⁶ Onfray, M., *L’ invention du plaisir. Fragments cyrénaïques*, op. cit., p. 92

Autarquía es un concepto más cercano a la metafísica que a la ética, puesto que pone la realidad como un constructo del sujeto: “No son las cosas, sino la opinión que tenemos de ellas”: “It is not the stomach that is insatiable, as is generally said, but the false opinion that the stomach needs an unlimited amount to fill it.”¹⁵⁷ (*No es el estómago el que es insaciable, como se dice generalmente, sino la falsa opinión de que para llenarlo se necesitan cantidades ilimitadas.*) Es la sabiduría de distinguir lo que depende de uno, de lo que está fuera de la propia voluntad. El sufrimiento viene de la ignorancia, de una mente que no ha aprendido a hacer las distinciones adecuadas, de una mente que confunde la opinión con la realidad. Como dicen los budistas: la propia mente se vuelve contra uno.¹⁵⁸ Autarquía, la autosuficiencia, el gobierno de sí, por sí, está basada en la sabiduría; la servidumbre es, por lo tanto, efecto de la ignorancia. Cuando Epicuro enuncia el apotegma de que no son las cosas sino la opinión que de ellas se tiene lo que perturba la mente, está como deshaciendo el peso ontológico de la realidad, la está desmaterializando, la está descomponiendo en sus elementos cognitivos. De esta manera, el sujeto recupera las riendas de su propia vida: autarquía.

En vez de insistir en la polémica entre epicúreos y cirenaicos con respecto a la jerarquización de los placeres, esta tesis ha encontrado más provechoso para alcanzar los objetivos que persigue, resaltar aquello en lo que concuerdan. Insistir en la controversia es importante, quizá, para quienes tienen preocupaciones éticas (dejando de lado las historiográficas o doxográficas). Aquí es más importante decir que epicúreos y cirenaicos comparten el interés por la felicidad que produce la vida autárquica y cierto desdén hacia todo conocimiento que no esté conectado con ese mismo interés. Muchas veces la historia de la filosofía es relatada como el campo de batalla

¹⁵⁷ *The Extant Works*..., op. cit., p. 169 (fragmento LIX de la *Vatican Collection*).

¹⁵⁸ Ver el sutra llamado *Filo de la mente*.

de múltiples ejércitos (las escuelas filosóficas), descuidando que la historia de la filosofía también se puede reconstruir a partir de la concordia de las escuelas filosóficas.

No se puede negar que quien goza de un placer no proveniente de una voluntad autárquica está realmente gozando. La única diferencia entre el gozo autárquico y el no autárquico es la dependencia y el temor de perder la fuente de placer que acompañan al segundo y que no existen en el primero. En la sociedad actual el placer no autárquico es un poderoso instrumento de control social (quizá también así lo entendían los romanos: *pan y circo*). En efecto, una fuente considerada externa (gobierno, empresa, gremio, etc.) conquista la voluntad y el pensamiento de un sujeto a cambio del suministro de algún bien o comodidad. Por otro lado, el sufrimiento es también un instrumento de control social, tanto o más que el placer. El miedo (a epidemias, desastres naturales, a supuestos enemigos de la nación, etc.), ha sido un eficaz instrumento para que las masas asuman como propios los intereses de otros. La forma del Estado moderno le impone a la autarquía cierto matiz de resistencia que no estaba presente en la época antigua. Esto no significa que el sabio sea un elemento subversivo, sino que la expansión del cultivo de la autarquía va contra los intereses del Estado, mismo que tiene como uno de sus avances tecnológicos la administración de la vida de los ciudadanos. El sabio hedonista, ahí está Epicuro, no se apasiona por la participación en el gobierno. La vida hedonista es conservadora, por su pasividad, por su suavidad, poco compatible con la energía de una revuelta.

La vida autárquica es una vida supramoral, o, como en Nietzsche, una vida más allá del bien y del mal. Tiene cierto parecido con la voluntad santa de la que habla Kant, en tanto que en ella coinciden el ser y el querer. Se parece aún más al estado de soberanía, tal como lo piensa

Bataille. La autarquía por sí misma no acepta o rechaza ningún placer específico, cualquiera “está bien” si es gozado con voluntad autárquica.

La distinción placeres superiores/placeres inferiores se reduce, pues, en la antigüedad, al tema de la autarquía. No sucede lo mismo con la discusión que al respecto se lleva a cabo durante la modernidad. Sidgwick cita una frase atribuida a Bentham en la que éste se manifiesta a favor de criterios puramente cuantitativos: “...quantity of pleasure being equal, push-pin is as good as poetry.”¹⁵⁹ (...siendo la cantidad de placer igual, las canicas son tan buenas como la poesía.)Fuera de esto, no es fácil encontrar en su obra (de Bentham) mayor desarrollo del tema. En vez de hablar de placeres superiores/inferiores, se aboca a elaborar impecables clasificaciones de los diferentes tipos de placeres. Si bien distingue los sensibles de otros, no dice que sean inferiores. Es el cálculo hedónico el que ha de inclinar la preferencia por un placer u otro. El hecho de que Bentham no explote la distinción placeres inferiores/placeres superiores quizá se deba a que no le interesa tanto la ética, como la ética en vistas al buen gobierno. Por eso en el título de su obra célebre, están unidas la moral y la legislación, la primera subordinada a la segunda.

Menos egoísta, más moralista y hasta más religioso, Mill es una versión más mitigada de Bentham. Sólo un entusiasmo ingenuo podría juzgar esto como un avance. Se trata, más bien, de un ablandamiento de los principios duros del utilitarismo. La jerarquización de los placeres a partir de la distinción entre cualidad y cantidad es el momento en que se muestra este ablandamiento. Mill defiende que los placeres se deben preferir, no sólo por su cantidad, sino

¹⁵⁹ Sidgwick, H., The Methods..., op. cit., p. 94

también por su calidad. Dice también que los placeres mentales son superiores a los sensibles.¹⁶⁰ Sidgwick, por su parte, hace una observación aguda y certera: distinguir entre placeres superiores y placeres inferiores usando criterios no exclusivamente cuantitativos sólo puede hacerse introduciendo arbitrariamente ideas no hedonistas.¹⁶¹ Tal es, precisamente, el caso de Mill, quien afirma las diferencias cualitativas entre placeres basándose en el “sentido de la dignidad” que todo ser humano posee.¹⁶²

Los placeres corporales son, aproximadamente, comer, beber, sexo; los placeres espirituales son, entre otros, orar, meditar, leer, conversar, contemplar. Esto significa que la división es ambigua e inconsistente. Supone, erróneamente, la superioridad intrínseca de los placeres espirituales. Russell atinadamente apuntó¹⁶³ que los placeres espirituales perversos son los peores (diseñar un eficiente campo de concentración, por ejemplo). Además, si alguien disfruta el gran placer espiritual de enseñar a cocinar, ¿lo puede hacer sin el inferior placer físico de degustar? ¿acaso hay algún placer en el que no estén en juego ambas partes del hombre? Si alguien gusta de la conversación, ¿le puede gustar sin cuerpo? Si gusta fumar, ¿lo puede hacer sin pensar? La distinción *placeres espirituales/placeres corporales* necesita, pues, ser precisada. Se puede, por ejemplo, decir que los placeres espirituales conformes con la recta razón son superiores a los placeres corporales del mismo tipo, pero esto, de nuevo, conduce allende las fronteras del hedonismo (introduce la recta razón, no el placer, como criterio de moralidad). Las dificultades que origina este esquema dualista advierten que no se trata de una ontología, sino de un lenguaje prescriptivo que rebasa su disfraz de lenguaje fáctico (ver capítulo I, 2ª). Esto era obvio desde el inicio, pues el comparativo *superior* ya es una indicación de preferencia.

¹⁶⁰ *Mill's ethical writings*, op. cit., p. 283

¹⁶¹ Sidgwick, H., op. cit., p. 95

¹⁶² *Mill's ethical writings*, op. cit., p. 284

¹⁶³ Russell, B., *Marriage and Morals*, New York, ed. Liveright, 1929, p.149

Introducir la cualidad en la jerarquización de los placeres parece algo necesario y pertinente, pero ha sido utilizada con fines moralizantes. Todo placer es placer; en otras palabras, el placer no es un criterio para distinguir acciones, excepto en dos tipos: placenteras y dolorosas. Sobre una experiencia placentera puede preguntarse si es o no buena, pero lo que se busca así es juzgar al placer con algo que le es externo. Muy distinto es si se juzga al placer por el placer. El valor de una experiencia dependería de si se obtuvo o no placer de ella. Cualquier otra distinción debe estar al servicio del placer, por ejemplo, si alguien introduce la distinción cualidad/cantidad de placer, ello también sólo vale en tanto que medio para el placer. A priori no se puede saber, tampoco, un medio para qué placer, ¿más largo? ¿más intenso?, el que sea, el que se elija. Un placer sin adjetivos: Los filósofos que más se acercaron a esta concepción fueron Aristipo, La Mettrie, Fourier, quizá Bentham. Se le podría llamar ética sólo en un sentido muy lato, aquello por lo cual alguien se rige.

Finalmente, hay que decir que todos los hedonismos cualificados o restringidos, todos los hedonismos que han tomado una forma que no les impide integrarse al pensamiento del bien, no anulan la posibilidad de un hedonismo irrestricto, de un hedonismo que haga un movimiento que sólo pueda ser descrito aproximadamente como seguir el placer hasta el final, que no se frene ante la potencia promiscua del placer (todo lo que parece hedonismo, es hedonismo).

6. El hedonismo como negatividad del pensamiento del bien

La negatividad exige una disciplina: estudiar el hedonismo a partir de su insuficiencia, aceptando esa insuficiencia, regresando una y otra vez ahí, sin defenderlo, puesto que una vez que se le defiende, comienza a ser visto como bien y verdad.

El hedonismo interfiere en la marcha de la inquietud por el bien. La contribución del hedonismo a esta inquietud por el bien es más negativa que afirmativa; esto es, determina su identidad (de la ética) negándola. A su vez, la ética se afirma al rechazar de sí al hedonismo. Éste, por su parte, en lugar de sumarse al proyecto de la inquietud por el bien, lo problematiza, lo relativiza, lo obliga a reflexionarse, a reformularse, lo convierte en tarea, en riesgo, lo hace devenir, como Hegel dice del absoluto. La identidad del bien, como la de cualquier otro concepto, se determina por lo que no es el bien. Imaginar un bien que se determinara a sí mismo, por sí mismo, es una estrategia inconsistente pues niega aquello mismo por lo que el bien llega a ser inteligible. Entender el hedonismo a partir de su capacidad para identificar el placer con el bien o de su excelencia como criterio de moralidad no agota las posibilidades de pensarlo. El hedonismo también puede ser el punto de vista que, siempre a partir de un concepto de placer, sostiene al bien siendo lo distinto del bien, siendo lo que se enfrenta al bien, aquello que impide que haya una saturación de bien, su negatividad es como una fisura en el ser, permaneciendo no integrado a éste, obligándolo a revisarse, reconstruirse, reformularse, pues tal es el efecto de toparse con lo que se resiste a ser integrado, con lo que permanece inconquistado, diferente, inabarcado. Se trata, por lo tanto, de pensar el hedonismo como algo que pertenece a los límites del bien, más que al bien mismo. No pelearse con la irresolución del placer, sino dejarla ser. Tampoco pelearse con la vulnerabilidad ética del hedonismo, no reducir el hedonismo debido a su poca confiabilidad ética, sino que se habrá de entenderlo así, como lo que no llega a ser ética, lo indefendible, lo que sólo participa oblicuamente del pensamiento del bien. Resultado de este no entrar en liza es una ampliación de la identidad del hedonismo. El placer es lo indeterminado, dijo Platón. Se trata de dejarlo ser lo indeterminado, lo ambiguo, para ver el efecto que ello tiene

sobre la identidad del hedonismo. Aceptar que una vida guiada por el placer puede llamarse epicúrea, utilitarista o “de playboy”.

Capítulo III

El hedonismo como sabiduría: el arte de vivir feliz

1. Preámbulo

El argumento expuesto hasta aquí conduce a entender el hedonismo en los márgenes de la ética, más que dentro de ella. Se ha aprovechado el impulso de las refutaciones del hedonismo, de los argumentos que muestran su ineptitud como criterio de moralidad, para ubicarlo allá, en los márgenes de la ética. Desde ahí, el hedonismo mantiene una relación negativa con la ética, relativizando la inquietud por el bien. Toda la argumentación hasta aquí presentada se guía por la idea de que la ausencia de bien, el vacío que le da forma al mismo bien, la negación que lo determina (*omnes determinatio est negatio*), hace posible pensar el bien, replantearlo, revisarlo.

A las dos maneras de entender el hedonismo, cuya tensa relación fue el tema de los capítulos anteriores, es necesario agregar una tercera: el hedonismo como sabiduría. Hay, pues, tres maneras de entender el hedonismo: como ética, ante la ética y como sabiduría. Este último capítulo será dedicado a la tercer manera de entender el hedonismo. Hasta aquí, la investigación ha quedado marcada por un acento negativo, al cual se recurrió para mostrar cómo el hedonismo relativiza la inquietud por el bien. Sucede que la filosofía se desdobra: lo que se va normalizando no tarda en ser asediado por aquello que pretende superarlo, desplazarlo o simplemente

desafiarlo. Es la perenne disputa de las cosmovisiones, las ideas, los sistemas, las escuelas, lo que da cuenta de la inquietud que impulsa la historia de la filosofía. La tensión entre ética y hedonismo refleja tal situación. Ahora, será estudiado el cambio que sucede cuando el hedonismo se manifiesta como sabiduría. Para limar un poco la carga de negatividad acumulada durante la confrontación de ética y hedonismo, para cambiar el acento, virar de la negación a la afirmación, que el hedonismo no se defina sólo por su oposición a la ética, que tenga también su momento de descanso en sí mismo, su morada, su recreación, para ello es necesario la intervención del concepto de sabiduría, menos centrado en el afán crítico o desmitificador, más inclinada a la palabra que aconseja y guía. El paso de la filosofía a la sabiduría se experimenta como un apaciguamiento. La necesidad de este movimiento no es lógica, puesto que se podría seguir indefinidamente la negatividad; sino psicológica, de la vida anímica, describe el paso del movimiento al descanso. La filosofía seguirá siendo filosofía, su espíritu crítico y desmitificador, no se está diciendo aquí que se deje de filosofar, así, en general. Nada más se trata del acercamiento a una experiencia, como las etapas de una vida: lo que sucede cuando una mente pasa de la filosofía a la sabiduría. Tratar a la filosofía como un síntoma que hay que consumir. Después, cuando ya no hay materia inflamable, sólo queda la sabiduría. El arte de vivir será, pues, el mediador entre ética y hedonismo. Más que el mediador, será concebido como el resultado de un movimiento por medio del cual el pensamiento descarga la acumulación de negatividad generada durante su confrontación con la ética. Hay otra manera de explicar el paso que aquí da esta investigación: en *Beyond the Pleasure Principle*, Freud dice que placer y displacer tienen que ver con la cantidad de excitación presente en el organismo. El dis-placer aparece cuando hay un incremento en la estimulación, el placer cuando hay una disminución de la misma (deseo = inestabilidad, placer =

recuperación).¹⁶⁴ Esto es igual a lo que en física se llama segunda ley de la termodinámica, la cual enuncia que la entropía del universo tiende a aumentar, siendo la entropía la cantidad de energía disponible para realizar un trabajo. En otras palabras, el universo evoluciona hacia un estado de equilibrio (equivalente a la ataraxia) o de máxima entropía. Siguiendo esta misma idea, se puede decir que a la sobreexcitación provocada por ese estímulo llamado filosofía, lo cual se puede entender si se toma en cuenta que la filosofía es una forma del deseo y que en la antigüedad había una terapia para erradicar el deseo¹⁶⁵; por cierto, Wittgenstein concibió la última parte de su obra como una terapia para curarse de la inquietud filosófica: “El descubrimiento real es el que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero.—Aquel que lleva la filosofía al descanso, de modo que ya no se fustigue más con preguntas que la ponen a ella misma en cuestión.—...No hay un único método en filosofía, si bien hay realmente métodos, como diferentes terapias.”¹⁶⁶ De nuevo, existe el riesgo de usar esta idea para apoyar una irracional condena de la filosofía (*odium professionis*). Sólo un paso separa esta vía, de la otra, posible, también: una forma de biografía o de escritura de sí.¹⁶⁷

Así como Kant introdujo un tercero que enlaza a la facultad de conocer con la facultad de desear, tercero al que Kant llamó Juicio y al cual le adjudicó la regulación, mediante principios a priori, del sentimiento de placer y dolor, queriendo así tender un puente sobre el abismo, creado por su propia filosofía, que separa a la naturaleza, de la libertad; conectando las facultades que respectivamente las regulan: entendimiento y razón; de la misma manera, entre la ética y el hedonismo, la sabiduría tiene un efecto semejante. Arte de vivir es un buen mediador entre la

¹⁶⁴ Freud, Sigmund, *Beyond the Pleasure Principle*, New York, ed. Liveright, 1950, p. 1-4 (Trad. James Strachey)

¹⁶⁵ Nussbaum, Martha, *The Therapy of Desire*, New Jersey, ed. Princeton University Press, 1994

¹⁶⁶ Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, ed. IIF-UNAM/Crítica, 1988, p. 133 (Trad. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines)

¹⁶⁷ *L'écriture de soi*, en Foucault, M., *Dits et écrits IV...*, op. cit., p. 415-430

ética y el hedonismo puesto que, como se verá (No. 2), ambos (ética y hedonismo) han acudido a este concepto buscando renovar sus respectivos discursos.

Según Kant, el Juicio (escrito con mayúscula para diferenciarlo del juicio, acepción esta última mucho más común en filosofía) unifica bajo un principio a priori la diversidad de leyes de la naturaleza. Este principio a priori es el fin, o sea, el acto de concebir la naturaleza como si hubiese sido diseñada según una finalidad. No es que en la naturaleza haya una finalidad objetiva, por supuesto; es que a través del Juicio se satisface el deseo de unidad del pensamiento, se llega a una especie de conclusión, más allá de la diversidad de leyes de la naturaleza, se alcanza la felicidad del conocimiento en la plena concordancia de la naturaleza con la facultad de conocimiento.

Más adelante, cuando Kant trata la facultad de juzgar aplicada a lo bello, vuelve a aparecer la idea de un placer producido por la concordancia de facultades que no siempre tienen una relación armoniosa. Queriendo explicar por qué lo bello es placentero, Kant dice: “Las facultades de conocer, puestas en juego mediante esa representación, están aquí en un juego libre, porque ningún concepto determinado las restringe a una regla particular de conocimiento.”¹⁶⁸ Es como si el conocimiento fuera un trabajo doloroso, mientras que el no-conocimiento de la experiencia estética, pero usando las mismas facultades de conocimiento, adviniera como descanso, relajación, placer, idea que más adelante volverá a parecer cuando se trate la menor intensidad epistemológica del arte de vivir (5, b).

¹⁶⁸ Ibid., p. 130

Además de esto, Kant dice que está usando el término Juicio para referirse a esa virtud intelectual que en el lenguaje cotidiano es llamada *sano juicio*¹⁶⁹. He aquí una indicación relevante para el argumento de esta tesis, pues sano juicio remite a la sensatez, la prudencia, la sabiduría y el arte de vivir. Prurito deductivo, rigorismo simplificador, cuidado del acomodo simétrico de los conceptos, encomiables, sin duda, dentro de su campo y dentro de la obra de Kant, resultan insuficientes para rendirle justicia a la riqueza de los temas mencionados. Posteriormente, en lo que sería su último libro entregado por él mismo a la imprenta, *Antropología en sentido pragmático*, Kant intentaría saltar de su escritura teórica, al género arte de vivir, pero sin alcanzar la fuerza que en este género logró, pocos años después, Schopenhauer.

2. Sabiduría como arte de vivir

No se intentará aún aquí deducir un concepto del otro, ni tampoco mostrar que hay una necesidad lógica que los une. La asociación que aquí se hace de sabiduría y arte de vivir pende tan sólo de dos ideas: a) se refieren a lo práctico (conducirse en los negocios cotidianos), b) ambos están a la misma distancia del hedonismo, necesaria para disolver la tensión de la que ya se ha venido hablando y para contemplar el despliegue de la negatividad. Así es como esta investigación puede explicar el que en la antigüedad estos dos conceptos a veces fueran utilizados como si uno implicara al otro: “... sic sapientia, quae ars vivendi putanda est...”¹⁷⁰ (...*así la sabiduría, que debe pensarse como el arte de vivir...*). Probablemente lo único que puede impedir esta asociación de los conceptos de sabiduría y arte de vivir es que aquella, la sabiduría, según Aristóteles, se refiere al conocimiento teórico, es decir, contemplativo, mientras que la *phrónesis* es la virtud del que acierta en las decisiones cotidianas (*Ética nicomaquea* 1141b),

¹⁶⁹ Ibid., p. 74

¹⁷⁰ Cicerón, *De los fines de los bienes y los males*, op. cit., p. 20

distinguiéndola el estagirita de la *techné* (arte), alegando que no es lo mismo hacer que obrar. A esto se puede responder que la idea del sabio es la síntesis del cielo y la tierra, de los principios y las acciones. Lo divino (aquello a lo que se dirige la contemplación, es decir, la teoría, de acuerdo con el significado etimológico de ambos términos¹⁷¹) según los filósofos antiguos, reside en el hombre, y su divinidad se manifiesta en su forma de vivir. De lo que se sigue que, en la mente de muchos filósofos, lo divino era un nivel de vida que no estaba reservado exclusivamente para un ser, radicalmente trascendente, sino que los humanos podían acceder a tal nivel.¹⁷² El arte de vivir es la *phrónesis* de un ser divino, del humano que ha alcanzado la sabiduría.

El hedonismo antiguo fue un acontecimiento que aún tenía como ideal al sabio, más que al filósofo. “Wherefore prudence is a more precious thing even than philosophy...”¹⁷³ (*Por lo cual la prudencia es algo más precioso aun que la filosofía...*) No es inusual traducir frónesis por *sabiduría práctica*¹⁷⁴, pero, mirando más allá de la correcta traducción, es posible apreciar que sabiduría y prudencia van juntas. Desde el punto de vista hedonista, es conveniente que se asocie la sabiduría con la prudencia, si ésta se entiende como: “Lo propio del prudente parece ser el poder de deliberar acertadamente sobre las cosas buenas y provechosas para él, no parcialmente, como cuáles son buenas para la salud o el vigor corporal, sino cuáles lo son para el bien vivir en general.” (*Ética nicomaquea* 1140a 25-30) En efecto, la sabiduría hedonista es la habilidad para

¹⁷¹ Ver *Science and Reflection* en Heidegger, Martin, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, New York, ed. Harper & Row, 1977, p. 163-166 (Trad. William Lovitt)

¹⁷² Ver, por ejemplo, Epictetus, *The Enchiridion*, New York, ed. Macmillan Publishing Company, 1948, p. 22 (XV) (Trad. Thomas W. Higginson) y Marcus Aurelius Antoninus, *The Communings with Himself*, London, ed. Harvard University Press, 1930, p. 193, 335 Esta tesis ha sido defendida en nuestro tiempo por Matthai Quelle, Horst, *Textos filosóficos (1989-1999)*, Tijuana, ed. Universidad Autónoma de Baja California, 2002, p. 289 (*Filosofía y religión como educadoras*).

¹⁷³ *A Meneceo* en *The Extant Works...*, op. cit. p. 133

¹⁷⁴ Ver Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía (t. 3)*, Madrid, ed. Alianza, 1979, p. 2725 También: Liddell, Henry G., y Scott, Robert, *Greek-English Lexicon*, New York, ed. Harper & Brothers, 1846, p. 1629

tomar aquellas decisiones que redunden en una vida feliz. Hay que tener cuidado de hacer a un lado, como atinadamente advierte Aranguren¹⁷⁵, el significado popular y peyorativo que ahora tiene prudencia, el cual pone el acento en cierto temor o falta de arrojo. Tampoco el significado que a esta palabra, prudencia, le dio Baltasar Gracián, como advierte, de nuevo, Aranguren: una mezcla de astucia y disimulo para sacar provecho de toda situación. El sabio hedonista se distingue, pues, por su prudencia en el cultivo del placer.

Los utilitaristas, al igual que Kant y otros pensadores de los siglos XVI, XVII y XVIII, entendían por prudencia una virtud al servicio del egoísmo, “La máxima del amor a sí mismo (prudencia)...”¹⁷⁶ Bentham va por ese rumbo: entiende por prudencia la capacidad de una persona para atender el deber que tiene para consigo mismo, esto es, procurarse felicidad.¹⁷⁷ Los griegos ya conocían este concepto egoísta de la prudencia, como lo demuestra el hecho de que Aristóteles lo rechace (*Ética nicomaquea* 1142a 10). No es necesario insistir aquí sobre el tema del egoísmo (ver cap. I, 3, d). El hedonismo como sabiduría no necesita enfatizar ni continuar la disputa que motivó a los utilitaristas a defender el egoísmo. La sabiduría no es una postura ideológica, ni una doctrina, tampoco una teoría. Esto porque el contenido, lo que sabe un hombre que es considerado sabio, no hay forma de determinarlo, ¿cómo, si es algo más cercano al silencio, que a la argumentación? ¿Cómo, si, paradójicamente, es algo más cercano a la ignorancia, que a la ciencia? ¿Cómo, si más que una doctrina, es una forma de vivir feliz?

¹⁷⁵ Aranguren, J.L.L., *Ética*, op. cit., p. 397-399

¹⁷⁶ Kant, *Crítica de la razón práctica*, op. cit., p. 57

¹⁷⁷ Bentham, *Introduction...*, op. cit., p. 312

3. La sabiduría como algo del pasado

La figura del sabio dominó la época helenística y el pensamiento romano de la época imperial. En la actualidad, la sabiduría se ha desdibujado a tal punto que no es posible hallar certeza a la hora de determinar el tránsito de la filosofía a la sabiduría.

Una dificultad que se presenta al recurrir al concepto de sabiduría para ampliar la identidad del hedonismo es el hecho de que aquella, la sabiduría, parece una figura del pasado, una forma de vida que ya ha sido históricamente desplazada, lo cual también provoca el riesgo de caer en el error de usar la nostalgia (por la sabiduría) como argumento contra el presente real y actuante (filosofía). Después de la ciencia y la tecnología, ha sido la filosofía la que ha retenido la atención de las mentes y las instituciones académicas. En cuanto a la sabiduría, ésta no tiene un lugar reconocible en las instituciones encargadas de la producción y distribución del conocimiento. Existe el tema de la sabiduría, mas el ideal de la sabiduría ha perdido la fuerza que poseía. No ha desaparecido, ha menguado. Aún se puede reconocer, más que la erudición, la sabiduría de algún académico, pero otras veces sólo se trata de un generoso elogio. El término sabiduría se sigue usando para designar una elevación notable de la mente, pero aquí, por supuesto, se habrá de ir más allá de su aplicación como una especie de nombramiento honorífico, de su sentido laudatorio. La ausencia de la sabiduría en el ámbito académico formal, contrasta con su presencia en la cultura popular, donde todavía ejerce una influencia la llamada *sabiduría popular*, manifiesta en los dichos, refranes y sentencias, los cuales resumen aquello que la gente, a través de las generaciones, ha aprendido sobre cómo conducirse en la vida. Sin embargo, la sabiduría popular permanece inafectada por el devenir de la filosofía. Esto la hace prescindible en esta investigación, a favor del concepto de sabiduría que deriva del nombre filo-sofía.

Es cierto que la figura del sabio ya no tiene la eficacia histórica que tuvo, las instituciones no expiden títulos de sabio, y, lo más importante, ya no existe el vínculo, el reconocimiento mutuo, más lo que de ello deriva, entre el sabio y la gente. Sin embargo, esta investigación asumirá la tarea de aprovechar el concepto de sabiduría para producir una comprensión actual del hedonismo, sin ignorar el desplazamiento histórico que ha sufrido la figura del sabio. No se trata de hacer una convocatoria abstracta, un llamado anacrónico para revivir el ideal del sabio. La historia no se repite. Lo que sí se puede hacer es tratar de esbozar lo que es la sabiduría, a partir de lo que es la filo-sofía, la medida en que la filosofía mantiene viva a la sabiduría, en tanto que sigue resonando en su nombre mismo, seguir la insinuación del nombre, dejarlo que siga insinuando la sabiduría. Sobre la escasa superficie, apenas un borde, de los remanentes de la sabiduría, esta investigación habrá de erigir su argumento, ajustándose rigurosamente a tal plataforma, sin fantasear en torno a una sabiduría que no haya sido históricamente acotada.

En cuanto a la nostalgia, baste con afirmar que se habrán de establecer las posibilidades que el concepto de sabiduría ofrece para reactivar hoy el pensamiento sobre el hedonismo, sin caer en el pensamiento de que “todo tiempo pasado fue mejor.” Este carácter de “pasado” de la sabiduría se presta a ser utilizado en discursos que condenan el presente, en nombre de una supuesta edad de oro, o tienden a atribuir los males del presente al abandono de los valores o ideales que rigieron épocas anteriores. Un estado de conciencia indeseable, en tanto que se vuelve incapaz de experimentar, gozar y aprovechar el vivir después de los antiguos, le da la espalda al presente y busca compensar esa impotencia exaltando las virtudes de la vida pasada.

4. Contraste de filosofía y sabiduría

En lugar de presentar una definición de sabiduría, se habrá de dar cierta noticia de la misma a través de contrastarle con el concepto de filosofía. En todo caso, no hay que perder de vista que la sabiduría hedonista se refiere al arte de ser feliz o al arte de gozar la vida: “Tomo aquí el concepto de sabiduría de la vida en su sentido inmanente, es decir, en el de arte de hacer la vida lo más cómoda y dichosa que se pueda...”¹⁷⁸ La naturaleza misma de esta investigación impone añadir el adjetivo hedonista a sabiduría, de lo cual se deduce que hay otros caminos de alcanzarla. Las posibles diferencias, empero, entre una sabiduría y otra son menos importantes que aquello que las hace sabidurías. Ésta, la sabiduría, es el punto en el que todos coinciden y se borran las diferencias de escuelas filosóficas; por ejemplo, si se toman en cuenta las escuelas helenísticas, se podría adjetivar la sabiduría según su procedencia (sabiduría escéptica, sabiduría estoica, sabiduría hedonista, etc.); sin embargo, todas concuerdan en que la buena vida es la vida atarácica. Cada una halló su propio camino, pero la meta era la misma.

Para proceder a explicar lo que es el hedonismo como sabiduría, primero hay que deslindar los conceptos de filosofía y sabiduría, pues si éstos fueran sinónimos, no habría necesidad de hablar de un tercer tipo de hedonismo. Filosofía y sabiduría: es común que se les use como sinónimos, sin tanto rigor, aprovechando el parentesco de los términos. Los objetivos, empero, de esta investigación imponen hacer el deslinde correspondiente. Varios autores han marcado la diferencia entre filosofía y sabiduría: Platón (principalmente *El banquete* 203e-204b, texto que inspira a muchos de los que más tarde abordarán el tema), Kojève (interpretando a Hegel)¹⁷⁹,

¹⁷⁸ Schopenhauer no es, por supuesto, hedonista, pero su definición ayuda a entender el arte de vivir hedonista. En todo caso, la diferencia sólo surge a la hora de aclarar lo que cada quien juzga que es la felicidad. Schopenhauer, A., Aforismos sobre el arte de saber vivir, Madrid, ed. Valdemar, 1998, p. 27 (Trad. Luis F. Moreno Claros)

¹⁷⁹ Kojève, Alexandre, Introduction to the Reading of Hegel, New York, ed. Basic Books, 1969, p. 75-99 (Trad. James H. Nichols).

Ortega¹⁸⁰, Deleuze y Guattari¹⁸¹, Hadot¹⁸², entre otros. He aquí las diferencias entre filosofía y sabiduría.

Son actitudes cognitivas de muy distinto talante. La filosofía está más inclinada a la duda y a la pregunta; la sabiduría, por su parte, da respuestas, no mora en la incertidumbre. La filosofía, también, tiene su motor en la actitud crítica, en la desmitificación; mientras que la sabiduría tiene su lado fuerte en la afirmación, la palabra fundacional. El sabio se distingue por la serenidad, la quietud; el filósofo, por la búsqueda, la inquietud. El conocimiento que distingue al sabio es de tipo práctico¹⁸³, no tiene sentido fuera de la vida feliz que sostiene. La filosofía, por su parte, hace del mismo conocimiento un fin en sí mismo, lo extiende, lo revisa, lo acumula, lo debate. Por su cercanía a la vida, la sabiduría paga un precio: se aleja de la universalidad a la que aspira el conocimiento de tipo científico. Esto ya lo había marcado Kant, diciendo que el arte de ser feliz genera imperativos hipotéticos, no categóricos, propios estos últimos de la ética. Kant le llama “consejos” a los juicios sobre el arte de ser feliz¹⁸⁴; lo mismo Schopenhauer: “... para poder desarrollar yo mismo una eudemonología no he tenido más remedio que prescindir aquí por entero del elevado punto de vista ético-metafísico al que conduce mi propia filosofía.”¹⁸⁵

Esta diferencia es relativa, por lo tanto, a cierta preocupación epistémica (la universalidad del

¹⁸⁰ Ortega y Gasset, José, Origen y epílogo de la filosofía, México, ed. FCE, 1960, p. 93-113

¹⁸¹ Deleuze, G., y Guattari, Félix, Qu'est-ce que la philosophie?, Paris, ed. Les Éditions de Minuit, 1991, p. 8-9

¹⁸² Hadot, P., Qu'est-ce que la philosophie..., op. cit., p. 78-85

¹⁸³ How then shall we define Practical Wisdom? The most obvious part of its meaning is a tendency to discern, in the conduct of life generally, the best means to the attainment of any ends that the natural play of human motives may lead us to seek...”, (*¿Cómo, pues, habremos de definir la sabiduría práctica? La parte más obvia de su significado es la tendencia a discernir, en la conducta de la vida en general, los mejores medios para alcanzar cualesquiera fines que el juego natural de los motivos humanos nos pueda llevar a buscar...*) Sidgwick, H., The Methods..., op. cit., p. 231 También, “Wisdom is practical; it helps. Wisdom is what you need to understand in order to live well and cope with the central problems and avoid the dangers in the predicament(s) human beings find themselves in.” En Nozick, R., The Examined..., op. cit., p. 267 (*La sabiduría es práctica, ayuda. La sabiduría es lo que necesitas entender para vivir bien y afrontar los problemas centrales y evitar los peligros del aprieto [o los aprietos] en el que los seres humanos se encuentran.*)

¹⁸⁴ Kant, Manuel, Fundamentación de la metafísica de las costumbres, op. cit., p. 50-54

¹⁸⁵ Schopenhauer, A., Aforismos..., op. cit., p. 27-28

conocimiento, el asentimiento abstracto de todo ser racional). A todo esto hay que agregar que si el conocimiento se define como la determinación de un objeto por un sujeto, la sabiduría desborda tal definición, pues incluye la superación de la extrañeza del sujeto ante el objeto, hacia la fusión de ambos. A esta experiencia la acompañan estados anímicos que suelen ser descritos con los términos éxtasis, euforia y entusiasmo.

De acuerdo con su peculiar naturaleza, cada una de estas figuras, filosofía y sabiduría, ha encontrado sus propias formas de expresión: brevedad de la sentencia, la máxima o el consejo, para la sabiduría; el tratado filosófico, la sistematización, las cadenas de argumentos, para la filosofía. La diferencia de filosofía y sabiduría afecta al hedonismo hasta en su nombre, puesto que los “ismos” anuncian cierto estado de condensación o de organización de las filosofías (existencialismo, idealismo, marxismo, estructuralismo, tomismo, etc.), las cuales, llegadas a ese punto, debaten entre sí, tienen sus adeptos y se les puede identificar fácilmente por algunas tesis típicas. La sabiduría, en cambio, no comparte la declinación, la parcialidad de un punto de vista, la guerra de las opiniones; de la sabiduría, en cambio, se podría decir lo que Wittgenstein afirma de la filosofía: “Si se quisiera proponer *tesis* en filosofía, nunca se podría llegar a discutir las porque todos estarían de acuerdo con ellas.”¹⁸⁶ Wittgenstein está usando la misma palabra, filosofía, para referirse a dos momentos distintos de la vida del pensamiento, momentos que, grosso modo, coinciden con el paso de la filosofía a la sabiduría, de la inquietud, al descanso.*

La forma del hedonismo como sabiduría obliga, por lo tanto, a revisar el concepto del primero, en tanto que no hay *ismo* en la sabiduría, por lo que se vuelve más apropiado decir simplemente

¹⁸⁶ Wittgenstein, L., *Investigaciones...*, op. cit., p. 131

* En otra parte del libro (p. 57), Wittgenstein dice que la filosofía surge cuando el lenguaje hace fiesta (wenn die Sprache *feiert*). No hay que dejarse confundir, la idea sigue siendo la misma, se sigue hablando de dos momentos en la vida del pensamiento.

sabiduría hedonista. También, se impone hacer la siguiente aclaración: para el sabio hedonista, el placer no es lo que define la vida hedonista, sino la autarquía y la ataraxia que le sigue. Esto se ve claro en Epicuro: se nota cómo no confía en el placer, prefiere hablar de ausencia de dolor: “The right understanding of these facts enables us to refer all choice and avoidance to the health of the body and the soul’s freedom from disturbance, since this is the aim of the life of blessedness. For it is to obtain this end that we always act, namely, to avoid pain and fear.”¹⁸⁷ (*El correcto entendimiento de estos hechos nos permite referir todo lo elegido o lo evitado a la salud del cuerpo y a la liberación del alma de cualquier perturbación, ya que este es el propósito de la vida bienaventurada. Puesto que siempre actuamos para obtener este fin, a saber, evitar el dolor y el miedo.*) Epicuro aceptaba que todo ser vivo, incluyendo al humano, busca el placer, evita el dolor. Es un esquema para explicar el movimiento de los seres vivos. En abstracto, un ente permanecería inmóvil si no respondiera a los estímulos de placer y dolor. Lo que Epicuro dice es que es sabio no contradecir esta ley de la naturaleza. Sin embargo, se le presenta la dificultad de conciliar esta ley del movimiento de la vida con la inmovilidad del sabio. Por eso, prefiere hablar de ausencia de dolor.

Hay otro rasgo que distingue a la sabiduría de la filosofía: la primera es una forma de vida más allá del bien y del mal (usando la frase que Nietzsche hizo célebre), lo cual establece una distancia con respecto a la ética. El sabio hedonista se comporta con respecto a la ética como el hombre de fe en *Temor y temblor*¹⁸⁸. La sabiduría hedonista es supramoral, una forma de vida que implica una superación de lo ético. Usando el término *supramoral*, se quiere decir que el sabio no determina su subjetividad desde la ética, los conceptos de esta ciencia son insuficientes

¹⁸⁷ *A Meneceo* en *The Extant Works...*, op. cit., p. 129

¹⁸⁸ Kierkegaard, Sören, *Temor y temblor*, Buenos Aires, ed. Losada, 1947 (Trad. Jaime Grinberg)

para describir la forma de vida llamada sabiduría, la cual conserva su soberanía frente a la ética, tal como un pueblo conserva la suya frente a sus autoridades, a pesar de que la mayor parte del tiempo trabajen de acuerdo. Así como los altos funcionarios que tienen fuero no experimentan esa prerrogativa como la autorización a violar las leyes, así también la conducta del sabio no hostiga a la conciencia ética y, lo que es más, no se hostiga a sí mismo, sino que se comporta como si hubiese remontado la distancia entre el *es* y el *debe*. Quienes desean el fuero para violar las leyes son quienes experimentan la realidad como una negación de sus deseos. No obstante, la conducta del sabio puede resultar sorprendente e incomprensible para quienes le rodean, tal como sucedía en el caso de Sócrates. Varios filósofos han defendido la idea de una soberanía del sujeto frente a la ética: Kierkegaard, Nietzsche, Bataille (quien usa *hypermoral*¹⁸⁹), entre otros. Si bien ninguno de ellos afirma esta soberanía en una discusión de la sabiduría frente a la filosofía, la aplicación que aquí se hace no es aberrante, no violenta su sentido. Hablar de la “ética del sabio” sólo tiene sentido dentro de un pensamiento que pretende así confirmar que la ética no tiene límites, que puede asimilar cualquier cosa y que con tal procedimiento se legitima a sí misma desde sí misma. Esta investigación propone, al contrario, que es un desatino reducir la sabiduría a la ética. Para entenderlo, hay que seguir la pista dejada por los autores arriba mencionados. Ninguno de ellos es hedonista, nombre que se desdibuja en la filosofía del siglo XX, pero lo que importa es que estudiaron el momento en que una forma de vida se construye allende la ética. En el caso de Kierkegaard, no por la sabiduría, mucho menos por el hedonismo, sino por la religiosidad. Nietzsche, por su parte, sí presenta una forma de sabiduría “más allá del bien y del mal”, aunque tampoco se trata de una sabiduría hedonista. Bataille defiende la idea de la soberanía del sujeto frente a las normas éticas, en un esfuerzo por aplicar la filosofía de

¹⁸⁹ Bataille, G., La littérature et le mal, op. cit, p. 8

Nietzsche al estudio de la experiencia de la transgresión, experiencia que él considera constitutiva de la humanidad.

Es posible encontrar, fuera de la llamada “filosofía occidental” (no es necesario aquí debatir la legitimidad de esta expresión), la idea de la sabiduría como un estado supramoral. Así, en las *Analectas* Confucio, el gran moralista chino, describía su itinerario a la sabiduría de la siguiente manera: “At fifteen I set my heart upon learning. At thirty, I had planted my feet firm upon the ground. At forty, I no longer suffered from perplexities. At fifty, I knew what were the biddings of Heaven. At sixty, I heard them with docile ear. At seventy, I could follow the dictates of my own heart; for what I desired no longer overstepped the boundaries of right.”¹⁹⁰ (*A los quince puse mi corazón en aprender. A los treinta me planté firmemente sobre la tierra. A los cuarenta ya no sufrí más perplejidades. A los cincuenta supe cuáles eran los mandatos del Cielo. A los sesenta, dócilmente los escuché. A los setenta pude seguir los dictados de mi propio corazón, puesto que mis deseos no traspasaban los límites de lo correcto.*) Hay una definición de sabiduría, elaborada por Kant, que guarda cierta similitud con lo dicho por Confucio. “Wisdom, as the practical use of reason that conforms perfectly with the law, is no doubt too much to demand of human beings.”¹⁹¹ (*La sabiduría, como el uso práctico de la razón que se amolda perfectamente con la ley, es, sin duda, demasiado como para ser exigido de los humanos.*) Difieren, no obstante, en que, Kant piensa que la sabiduría no es algo realizable, sino un estado ideal de existencia, mientras que Confucio habla de ella como algo logrado. En esta investigación será tratada la sabiduría como algo realizado, no inalcanzable, pues ello concuerda con la idea hedonista de no explicar la naturaleza humana como una carencia de ser.

¹⁹⁰ Confucius, *The Analects*, New York, ed. Alfred A. Knopf, 1938, p. 80 (Trad. Arthur Waley)

¹⁹¹ Kant, Immanuel, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, Cambridge (UK), ed. Cambridge University Press, 2006, p. 94 (Trad. Robert B. Louden)

Todo este argumento da la impresión de estar describiendo un proceso temporal, la evolución de un sujeto, de la ética, a la sabiduría. Nadie nace sabio. Sin embargo, la sabiduría es paradójica, ella alcanza el punto de vista de la eternidad, lo cual implica que nunca se ha dejado de ser sabio.¹⁹²

Estas diferencias no pretenden crear una dicotomía simple, sino dar cuenta de dos figuras del espíritu, lo que las diferencia, sin negar aquello que las une, pues la filosofía es, como su nombre indica, la aspiración a la sabiduría, aspiración consciente de sí misma, volviéndose tema de sí misma y que, extrañamente, prolonga indefinidamente lo que parecía un paso previo a la sabiduría. No se trata de juzgar si una es mejor o superior a la otra, ¿cómo? ¿Con qué criterio?, sino de establecer que hay una forma de hedonismo que no es filosofía, sino sabiduría.

5. Usos filosóficos, no sapienciales, del concepto *arte de vivir* en la filosofía contemporánea

El propósito de esta sección es marcar la diferencia entre el uso estrictamente filosófico del concepto arte de vivir y la posibilidad de un uso allende la filosofía y hacia la sabiduría, tal como esta investigación lo propone. Ahora bien, no se está diciendo que el uso filosófico sea un error, ni se pretende refutarlo o rechazarlo. No es necesario. Lo que sí vale la pena es notar que el concepto arte de vivir se presta a ambos usos (el estrictamente filosófico y el “trans-filosófico”), manifestando así su carácter mediador. Los usos filosóficos del arte de vivir se han clasificado en tres: político, estético y metafísico. No es una clasificación exhaustiva, pero será suficiente muestrario para apoyar el argumento de la investigación.

¹⁹² De Spinoza, Baruch, Ética demostrada según el orden geométrico, México, ed FCE, 1958, p. 264 (Escolio de la prop. XXXI) (Trad. Oscar Cohan) Spinoza no utiliza ahí el término sabiduría, sino “tercer género de conocimiento.” Sin embargo, expresa muy bien la idea de sabiduría que aquí está en juego.

Arte de vivir, en griego, *techné tou biou*¹⁹³; los romanos usaron su palabra *ars* para traducir la griega *techné*, de donde resultan las expresiones *ars vivendi* o *ars vitae*. Hace mucho que los filósofos dejaron de escribir sobre el arte de vivir. El tema es explotado hoy por autores heterogéneos, psicólogos prácticos, motivadores profesionales u otros inclasificables y a los que a veces se les refiere con cierta sorna como “gurús new age”. En el campo de la filosofía, hay muchos libros eruditos que tratan sobre el concepto de felicidad, pero los filósofos de hoy rara vez se atreven a escribir un manual que aconseje cómo alcanzarla. Sin entrar en la cuestión acerca de las causas por las que esto es así, parece mostrar que la filosofía moderna sufrió una transformación cualitativa con respecto a la antigua, aquella buscaba otro tipo de saber, además de que se confirma el contraste de filosofía y sabiduría. Foucault dijo algo sobre este giro en la historia del pensamiento. Le llamó “le moment cartésien” (*el momento cartesiano*).¹⁹⁴ Según él, la filosofía antigua subordinaba el *conócete a ti mismo* al *cuidado de sí*. Al romperse esa relación, el cuidado de sí fue olvidado, quedando el conócete a ti mismo como fin en sí mismo. Toda esta idea de Foucault es la reelaboración de algo que ya había dicho Nietzsche: el paso del conocimiento como medio al conocimiento como fin.¹⁹⁵ No obstante el poder explicativo de esta hipótesis, la manera como va en contra de un impulso esencial de la modernidad, impulso realmente vivo en nuestro tiempo*, lo hace susceptible de caer en la nostalgia neoconservadora.

¹⁹³ Según Sellars, esta expresión, *techné tou biou*, no aparece en los escritos antiguos, sino *techné peri ton bion*. Ver Sellars, John, *The Art of Living*, UK, ed. Bristol Classical Press, 2009, p. 5 La influencia de Foucault es, probablemente, la causa de que se haya popularizado la primer forma.

¹⁹⁴ Foucault, Michel, *L’herméneutique du sujet*, Paris, ed. Seuil/Gallimard, 2001, p. 15

¹⁹⁵ Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, Madrid, ed. Akal, 1988, p. 159-160, aforismo 123 (Trad.Trad. Charo Greco y Ger Groot.)

* Esta es una referencia a lo que hoy se llama sociedad del conocimiento y al slogan “información es poder”, frase emblemática de la actual etapa del desarrollo tecnológico. Indica la medida en que el conocimiento se ha convertido, cada vez más, en un factor para la reproducción del capital.

Los eruditos (Hadot, Foucault, Nehamas) encuentran en Sócrates vestigios de una inquietud por el arte de vivir; por ejemplo, en el diálogo *Eutidemo*, se le ve preguntando por el arte de ser feliz (*Euthydemus* 289c). Posteriormente, *arte de vivir* es un tema que capta la atención de los filósofos de la época helenística y del imperio romano, principalmente del estoicismo tardío¹⁹⁶, sin excluir a las otras escuelas de la época. Se acostumbra explicar que esto haya sido así, su florecimiento en la época helenística, diciendo que es una consecuencia del cosmopolitismo, cuando el ciudadano griego perdió el referente de la polis en la inmensidad del imperio de Alejandro Magno: el ciudadano tuvo que replegarse a su interioridad, tuvo que buscar ahí la certidumbre vital perdida. Esta explicación del giro filosófico durante el helenismo lo relata como si se tratara de un proceso de descomposición, lo hace ver como un recurso al que se vieron orillados los pensadores, buscando protección, seguridad, en un mundo incierto.¹⁹⁷ Al respecto, lo único que en esta investigación se puede decir es que hay que reconocer la grandeza de la sabiduría de las escuelas filosóficas helenísticas, a pesar de que las circunstancias de su nacimiento no hayan sido, según la versión mencionada, tan agraciadas. Además, no siendo ésta una investigación de filosofía de la historia, sino una indagación sobre el sentido de la ética hedonista en nuestro tiempo, se puede hacer a un lado la explicación del repliegue, para concentrarse en los conceptos, en su pertinencia dentro del argumento que se está hilando.

Después de ese periodo histórico, época helenística, el *arte de vivir* no desaparece, pero no ha vuelto a ocupar un lugar tan alto en la especulación filosófica. No se está defendiendo aquí que esto debiera ser así, que debieran ocuparse del arte de vivir, puesto que los filósofos nunca han

¹⁹⁶ Por ejemplo, la carta xcv en Seneca, *Ad Lucilium Epistulae Morales* (vol. III), London, ed. Harvard University Press (The Loeb Classical Library), 1925, p. 63 (Trad. Richard M. Gummere). También, Epictetus, *The Discourses*, London, ed. Harvard University Press, 1925, libro I, cap. XV, p. 107 Así mismo, la expresión *arte de vivir* aparece varias veces en Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, op. cit., p. 318-333

¹⁹⁷ Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (t. II), México, ed. FCE, 1955, p. 338-339 (Trad. Wenceslao Roces)

dejado de hablar de la vida y de sugerir caminos para recorrerla, simplemente se está registrando una mutación histórica de la filosofía. El último filósofo que se autonombra hedonista y que se atrevió a escribir algo parecido a un arte de vivir feliz fue Russell¹⁹⁸. En cuanto a Hadot y Foucault, ninguno de los dos escribió algo parecido a un manual de la vida feliz, sino que estudiaron cómo este concepto puede cambiar la forma de interpretar la filosofía antigua y, en el caso de Foucault, el uso político que hoy pudiera tener dicho concepto.

a) Crítico

Ya se había hablado sobre la relación entre la teoría crítica y el hedonismo (cap. I. 3. f) Ahora, nada más se especificará el uso crítico del concepto arte de vivir.

Foucault, hablando de la ética del cuidado de sí, dice que: “... alors que c’est peut-être une tâche urgente, fondamentale, politiquement indispensable, que de constituer une éthique du soi, s’il est vrai après tout qu’il n’y a pas d’autre point, premier et ultime, de résistance au pouvoir politique que dans le rapport de soi à soi.”¹⁹⁹ (...*puesto que ésta puede ser una tarea urgente, fundamental, políticamente indispensable, esta de construir una ética de sí, si es verdad ante todo que no hay otro punto, primero y último, de resistencia al poder político que en la relación de uno consigo mismo.*) Este uso crítico-político contrasta claramente con la exploración de su capacidad apaciguadora, objetivo de esta investigación.

¹⁹⁸ Russell, Bertrand, The Conquest of Happiness, New York, ed. Horace Liveright, 1930 (Tomando en cuenta que no usó la expresión *arte de vivir*).

¹⁹⁹ Foucault, Michel, L’herméneutique du sujet, op. cit., p. 241.

Por su parte, Michel Onfray, empeñoso divulgador del hedonismo, escribe, siguiendo el ejemplo de La Mettrie, *L'art de jouir*²⁰⁰. El libro consiste en una denuncia de las filosofías e ideologías que han reprimido o menospreciado la condición corporal/material del ser humano; al mismo tiempo, Onfray exalta a todos los filósofos o pensadores que, como él, hacen lo contrario. Sin embargo, no hay ningún trabajo conceptual en torno al concepto de arte de gozar, el cual parece ser usado simplemente por la resonancia hedonista que produce.

Más que iniciar una disputa sobre cuál de los dos usos es el más adecuado (desde la negatividad filosófica o desde la sabiduría), se puede reforzar el argumento que aquí se expone, aprovechando el contraste entre esos dos usos.

b) Estético

Casi al final del *Tractatus*, Wittgenstein declara que “ética y estética son lo mismo”²⁰¹. En el argumento de esta investigación, también son lo mismo, aunque no exactamente por las mismas razones que expone el autor del *Tractatus*. Si se acepta que ambas son ciencias o campos de la filosofía, si se acepta, además, que aquí se está exponiendo el tránsito de la filosofía a la sabiduría, entonces los mismos argumentos por los que se suspende la ética (normativa), serán los mismos por los que se suspende la estética. La estética, la ciencia, no lo estético, la experiencia del humano cuando percibe lo bello. Marcuse criticó la reificación del concepto burgués de arte: “As aesthetic phenomenon, the critical function of art is self-defeating. The very commitment of art to form vitiates the negation of unfreedom in art.”²⁰² (*Como fenómeno*

²⁰⁰ Onfray, Michel, *L'art de jouir*, Paris, ed. Grasset, 1991

²⁰¹ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, México, ed. Alianza Universidad, 1973, p. 197 (Trad. Enrique Tierno Galván)

²⁰² Marcuse, H., *Eros and...*, op. cit., p. 144

estético, la función crítica del arte es contraproducente. El mismo compromiso del arte con la forma vicia la negación de la falta de libertad que hace el propio arte.) No es, por supuesto, el único, ni el primero en hacerlo. Sirva nada más como ejemplo de la presencia de un discurso crítico dentro de la estética. He ahí, precisamente, la cuestión. En la estética, como ciencia filosófica, no hay un apaciguamiento de la mente, sino su incitación bajo la forma de una crítica ideológica a la institución del arte. Ahora bien, hay en Marcuse indicios de lo estético como *consumo** reconciliador: “If the guilt accumulated in the civilized domination of man by man can ever be redeemed by freedom, then the “original sin” must be committed again...”²⁰³ (*Si la culpa acumulada por la dominación civilizada del hombre por el hombre algún día puede ser redimida por la libertad, el pecado original debe ser cometido de nuevo...*) Sin embargo, Marcuse dedica la mayor parte de su obra a profundizar en el pensamiento crítico, dejando mínima parte a la sabiduría del apaciguamiento o de la catarsis. Marcuse, empero, nunca se ocupó del concepto *arte de vivir*. Se le ha mencionado para ilustrar la negatividad dentro de la estética. Sólo se encontró un autor que hace un uso eminentemente estético de dicho concepto. Se trata de Nehamas. El hecho de que se le ubique aquí, dentro de los usos no sapienciales, no le resta mérito a su estudio, simplemente así lo exige el desarrollo del argumento. Cuando Nehamas recurre a la analogía entre la composición de una obra de arte y la composición de la propia vida, subordina el concepto *arte de vivir* a un concepto reificado de arte, emanado de cierta teoría estética, por supuesto. Su interpretación del *arte de vivir*, no obstante, tiene ideas que sí avanzan hacia una concepción más fecunda de este concepto. Nehamas dice que, en ciertos filósofos, el *arte de vivir* consiste en el hecho de que éste, el filósofo, moldea su personalidad a través de sus

* Usando aquí la palabra *consumo*, no en el sentido que le da la economía (adquisición de bienes y servicios), sino en el sentido que adquiere tal vocablo cuando aparece en frases como “la casa fue consumida por el fuego”, sentido en el que es usado por Bataille.

²⁰³ Ibid., p. 198 A su vez, citando a Heinrich von Kleist.

escritos y en la manera tan personal como asume y se ocupa de su vida y pone al servicio de ello su obra escrita. “The body of work that reflects on the philosophical life is the very content of the life it composes.”²⁰⁴ (*La obra en la que se reflexiona sobre la vida filosófica es el mismo contenido de la vida que compone.*) Para Nehamas, el problema no consiste en revisar si el filósofo vivió, o no, según lo que escribió, evaluar qué tanto se ajusta a ciertos indicadores, sino en cómo autor y personaje se intercambian, a través de una obra filosófica, cómo en sus escritos trabaja su pasión por llevar una vida filosófica, de tal manera que el escribir es inseparable de su arte de vivir: “The art of living, though a practical art, is therefore practiced in writing. The question whether its practitioners applied it successfully to themselves is secondary and in most cases impossible to answer.”²⁰⁵ (*El arte de vivir, aunque práctico, es, por lo tanto, practicado en la escritura. La pregunta sobre si quienes lo ejercitaron lo aplicaron exitosamente en ellos mismos es secundaria y, en la mayoría de los casos, imposible de responder.*) Que algunos filósofos del arte de vivir despierten la cuestión acerca de si son ellos mismos filósofos u otra cosa, Nietzsche, por ejemplo, es algo que da pie a pensar que el argumento de Nehamas contiene una verdad. Al poner en cuestión los límites de la filosofía, ponen en cuestión los límites de su propia vida.

c) Ético

Otros autores parecen suponer que el arte de vivir es una forma de ética, entre estos se encuentran Óscar Martiarena y Wilhelm Schmid. El primero ha escrito un libro en el que recupera ideas contenidas en la antropología pragmática de Kant. Ahí, Martiarena afirma que el

²⁰⁴ Nehamas, Alexander, *The Art of Living*, Berkeley, ed. University of California Press, 1998, p. 6

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 8

arte de vivir incluye cultivarse, civilizarse y moralizarse²⁰⁶ (lo cual muestra, de paso, las preocupaciones pedagógicas o edificantes que le dan sentido al libro de Martiarena). En esta obra, uno no alcanza a percibir el sabor propio del concepto de arte de vivir. Parece inspirada en la idea de que hay una semejanza entre el cosmopolitismo de la época helenística y el proceso llamado de globalización, en curso, idea que no es, no de esa manera, relevante aquí.

En cuanto al segundo autor, Schmid, él declara que su proyecto es dar con una nueva fundamentación de la ética a partir del concepto de arte de vivir, tal como este concepto es usado por Foucault y como lo anuncia, convenientemente, el subtítulo de su libro. Schmid hace su propuesta, su llamado a recuperar a Foucault para la nueva fundamentación de la ética, conciente de que otros proyectos de fundamentarla han fracasado²⁰⁷, de que nada parece poder llenar el vacío generado por la muerte de Dios²⁰⁸, sin embargo, plantear el problema en términos de la “muerte de Dios”, ¿no es cargarle a la reflexión filosófica una tarea fuera de toda proporción? Schmid cree que, ante esta situación (muerte de Dios), la alternativa es una nueva fundamentación de la ética a partir del concepto de arte de vivir, tal como es asumido por Foucault; pero ¿qué significaría una ética mejor fundamentada? ¿Qué criterios la validan? ¿Cómo se distinguiría de las otras éticas, supuestamente mal fundamentadas? Si lo que está haciendo Schmid es usar a Foucault para apuntalar un proyecto personal que consiste en una nueva fundamentación de la ética, a tal estrategia se le pueden plantear la objeción de que la palabra *fundamento* remite a una visión metafísica que ya no está a la altura de la discusión filosófica actual, ni a la altura del proyecto de Foucault. Adjetivar como *nueva* a una fundamentación es contradictorio, pues lo esencial es que sigue concibiéndose como

²⁰⁶ Martiarena, Óscar, La formación del ciudadano del mundo, México, ed. Alia, 2009, p. 217

²⁰⁷ Schmid, Wilhelm, En busca de un nuevo arte de vivir, Valencia, ed. Pre-Textos, 2002, p. 141 (Trad. Germán Cano).

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 141

fundamentación. Si lo que está diciendo Schmid es que el mismo Foucault estaba interesado en una “nueva fundamentación”, a esa lectura habría que objetarle más o menos lo mismo, pues equivocadamente atribuye a Foucault la preocupación metafísica de la fundamentación. Equivocadamente, puesto que Foucault es muy claro cuando toma distancia con respecto a tal forma de pensar: “Je suis très sceptique et très hostile envers cette conception du sujet. Je pensé au contraire que le sujet se constitue à travers des pratiques d’assujettissement, ou, d’une façon plus autonome, à travers des pratiques de liberation, de liberté, comme, dans l’Antiquité, à partir, bien entendu, d’un certain nombre de règles, styles, conventions, qu’on retrouve dans le milieu culturel.”²⁰⁹ (*Yo soy muy escéptico y hostil con respecto a esta cuestión del sujeto. Yo pienso, al contrario, que el sujeto se constituye a través de unas prácticas de sujetamiento, o, de una manera más autónoma, a través de prácticas de liberación, de libertad, a partir, entendiéndolo correctamente, de un cierto número de reglas, estilos, convenciones, que uno encuentra en el ambiente cultural, como sucedió en la antigüedad.*) Aunque la cita habla del sujeto, no del fundamento, deja ver la posición de Foucault en el tema, además de que la preocupación por fundamentar no aparece en los últimos escritos de Foucault, quien se concentró más en revelar cómo y por qué se constituyen las distintas fundamentaciones (sujetos), su voluntad de problematizar, que en hacer algo de tal naturaleza. De ahí la definición de filosofía que Foucault da al principio del segundo volumen de su *Historia de la sexualidad*: “Mais qu’est-ce donc que la philosophie aujourd’hui –je veux dire l’activité philosophique- si elle n’est pas le travail critique de la pensée sur elle-même?”²¹⁰ (*Pero, ¿qué es, pues, la filosofía hoy ■la actividad filosófica, quiero decir– si no el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo?*) Pretender, por

²⁰⁹ Entrevista a Foucault titulada *Une esthétique de l’existence*, recopilada en el libro Foucault, Michel, *Dits et écrits...*, op. cit., p. 733

²¹⁰ Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité (vol. 2)*, op. cit., p. 16

parte de Schmid, fortalecer su argumento diciendo que se trata de una fundamentación “variable y siempre transformable”²¹¹ no lo mejora mucho, puesto que sigue aferrado a encontrar un fundamento, con la agravante que reduce el pensamiento de Foucault a la dicotomía estático/dinámico. En todo caso, el libro de Schmid remite a estudiar directamente a Foucault. En cuanto a éste, no es desatinado decir que había en él un interés por hacer una aportación en el campo de la ética, siempre y cuando se aclare lo que entiende por ética. En lo que no se está de acuerdo es en suscribir ese proyecto bajo el concepto de fundamentación.

Esta investigación, por lo tanto, no utilizará el concepto arte de vivir para ampliar, renovar o estimular la reflexión en torno a la ética. En vez de eso, se verá que entender el arte de vivir como ética no agota su concepto.

Por último, nada más aclarar que Pierre Hadot no ha sido incluido en ninguna de los campos porque es el único autor en el que hay indicios de un contraste entre el arte de vivir y la ética.²¹² Por otra parte, a lo largo de su obra ha defendido no tanto la idea de una sabiduría apaciguadora de la negatividad hedonista, sino la diferencia entre la filosofía como discurso y la filosofía como manera de vivir.

Antes de pasar a otra sección es necesario decir que en Nietzsche se encuentra un uso trans-filosófico del concepto arte de vivir, o, al menos, es posible argumentar en ese sentido. No obstante, esta investigación no se dirige, por supuesto, a exponer el arte de vivir del superhombre, sino el uso de tal concepto (arte de vivir) para el estudio de la vida hedonista.

²¹¹ Schmid, op. cit., p. 139

²¹² Ver *La philosophie Antique: une éthique ou une pratique?* en Demont, Paul (ed.), Problèmes de la morale Antique, Amiens, Ed. Université de Picardie-Jules Verne, 1993, p. 9-33

6. Lo que hace al arte de vivir capaz de apaciguar el conflicto de ética y hedonismo

Que el concepto *arte de vivir* adquiriera la característica de apaciguador del conflicto entre ética y hedonismo no es accidental, sino que se apoya en dos razones específicas:

a) Lo estético

Siendo la experiencia estética un molde para darle forma al placer, no puede evitar verse afectada por lo que moldea, en este caso, por aquella cualidad del placer que, según Aristipo, lo define: la suavidad. No se trata, por supuesto, de solucionar la cuestión con una palabra mágica (suavidad). Varios filósofos, de distinta procedencia ideológica, mas ninguno de los cuales tiene un interés directo en el hedonismo, han reconocido este carácter apaciguador de la experiencia estética, entre ellos se encuentra el anteriormente señalado, en la introducción de este capítulo, Kant. Después de él, Schiller recupera esta aportación de Kant. Dice que la belleza suaviza la coerción moral²¹³; la belleza, también, introduce armonía en la tensión de lo sensible y lo racional, muy semejante a lo que dice Kant en la *Crítica del juicio*. Además, el concepto de juego le ayuda a entender la libertad, pues el juego sólo es posible cuando el humano logra ser el soberano de la realidad.²¹⁴ Posteriormente, es Marcuse quien recupera las aportaciones de Kant y de Schiller. Escribe, en *Eros and Civilization*, sobre un estado utópico de la humanidad en el que se habrá *pacificado* el conflicto entre el hombre y la naturaleza (pacifying man and nature²¹⁵) (*pacificar al hombre y la naturaleza*). Esta pacificación de la lucha por la existencia (pacifying the struggle for existence²¹⁶), (*pacificar la lucha por la existencia*) si bien es un trabajo político, Marcuse

²¹³ Schiller, Friedrich, *On the Aesthetic Education of Man*, New York, ed. Frederick Ungar Publishing Co., 1965 (Trad. Reginald Snell) En varias partes de la obra; por ejemplo, al final, en la p. 137

²¹⁴ Ibid., p. 127

²¹⁵ Marcuse, H., *Eros...*, op. cit., p. 170

²¹⁶ En el *Political Preface 1966* a la misma obra.

explica de qué manera involucra una dimensión estética: "... the aesthetic philosophy conceives of non-repressive order in such a manner that nature in man and outside man becomes freely susceptible to "laws"- the laws of display and beauty."²¹⁷(... *la filosofía estética concibe el orden no-represivo de tal manera que la naturaleza en el hombre y fuera de él llega a ser libremente susceptible de 'leyes'—las leyes del despliegue y la belleza.*)

La percepción estética propicia una menor densidad ontológica, en tanto que se deleita en el mero juego de las apariencias, la virtud pierde su seriedad y su densidad ontológica, se hace más disponible al juego²¹⁸. Esto ya se había manifestado dentro de la ética hedonista bajo la máxima de que la virtud está subordinada a la felicidad (en la medida en que una virtud deja de promover la felicidad, en esa misma medida su práctica deja de ser recomendable). En el teatro, un actor asume sus papeles con la misma presteza con la que los deja. Los personajes que interpreta son como el mismo vestuario que usa, se los quita y se los pone, según sea necesario. De la misma manera, el arte de vivir hedonista da como resultado un ethos flexible. En la medida en que el individuo es poseído por el amor a lo bello, las virtudes mismas se ven alteradas en su forma, abandonan, por ejemplo sus estabilidad mecánica, su cumplimiento frío, castrense. También, el arte de vivir hedonista no estimula tanto el sentimiento de obligación, como en la ética de Kant, sino la inspiración y el contagio y la atracción que ejerce la belleza.

Esta propiedad del placer, su suavidad, su capacidad para apaciguar el vértigo o afán crítico, sin reprimirla, sin castigarla, sin aplicar una fuerza mayor pero de sentido contrario, sino atrayendo, seduciendo, se puede apreciar, si se toma en cuenta lo siguiente. Ha sucedido que aquellos dos significados implícitos en *techné* (arte y técnica) se han separado, llegando a ser opuestos, al

²¹⁷ Ibid., p. 194

²¹⁸ Schiller, op. cit., p. 125 (Schiller no aplica este efecto de lo estético a lo ético, sino a lo ontológico. La ampliación que aquí se hace no altera lo esencial de la idea.)

menos en ciertos usos filosóficos. Así, hoy es ya un tópico frecuentado contrastar la visión técnica del mundo y la visión estética del mismo²¹⁹. A veces se utilizan nombres tomados de personajes de la mitología griega para designarlas: a la visión técnica se le ha llamado prometeica; a la visión estética, órfica o epimeteica. Según Hadot²²⁰, quien no es el único en decirlo (Heidegger, Marcuse, etc.) el acercamiento técnico-científico a la naturaleza persigue dominarla, aprovecharla y someterla a los deseos del hombre. Por contraste con esto, en la contemplación estética de la naturaleza el sujeto no intenta penetrar a la naturaleza para poseerla, sino que, al contrario, se porta más pasivo, se deja invadir por ésta. Echando mano del vocabulario heideggeriano se puede describir la contemplación como un dejar ser a los entes. A veces, esta pasividad se describe usando la expresión *seguir el ritmo* o *llevar el ritmo*.²²¹ Esto implica una voluntad de sumarse, agregarse, más que de objetivar, asegurar o someter a sí. Es cierto que también se oye decir *imponer un ritmo*, pero es menos frecuente y no altera el argumento, pues aquí imponer no significa ejercer una violencia, sino una manera más suave de organizar el trabajo. Los niños aprenden más fácil si lo que hay que memorizar se convierte en canción. Aunque las tablas de multiplicar no tengan canción, el niño les impone un ritmo de recitación, convierte el estudio en juego, además de que le impone una forma agradable a la materia de estudio. Aún más, si se aplica la dualidad pasivo/activo a esta discusión, se puede decir que el placer de la contemplación forma parte de la pasividad que marca al arte de vivir hedonista. En este caso, pasividad significa que la mente entra en ese estado que los escépticos llaman epojé, la suspensión del juicio y de la discursividad al servicio de la ciencia u otros intereses vitales. Por supuesto, aquí no se trata de condenar irracionalmente a la técnica, sino de

²¹⁹ Hadot, Pierre, *Le voile d'Isis*, Paris, ed. Gallimard, 2004. A lo largo del libro, por ejemplo en la p. 130-131

²²⁰ Ver Heidegger, Martin, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, op. cit., p. 34-35

²²¹ Esta idea se puede apoyar en los estudios sobre el ritmo hechos por Paz, Octavio, *El arco y la lira*, México, ed. FCE, 1967, p. 49-67 Así como en Vasconcelos, José, *Estética*, México, ed. Botas, 1945, p. 234-243

distinguir dos maneras de relacionarse con el mundo, mismas que no existen en estado puro, sino que se combinan. La oposición de ciencia y contemplación no debe ser interpretada dualistamente, como si la mala, la ciencia, tuviera que ser redimida por la bondad del arte. Si la mente se encuentra ansiosa de conocer lo que tiene ante sí, de asegurarse qué es ello, si esa es su costumbre, entonces, la capacidad contemplativa se ve reducida. Contemplar es como un conocer sin conocer. La sabiduría hedonista es afín al vacío de conocimiento, como en Sócrates, quien supo descansar su sabiduría en su no-saber; o como en Epicuro, que menospreciaba la gran especulación filosófica (la que no estuviera subordinada a la ataraxia); o como en Nietzsche, quien dijo: “Muchas cosas, quede dicho de una vez por todas, quiero no saberlas. – La sabiduría marca límites también al conocimiento.”²²²

El relato, un tanto simplificado, que aquí se ha hecho de la oposición entre técnica y arte, no tiene como fin demonizar o infravalorar a la primera, sino llegar a entender que la sabiduría hedonista es contemplativa. La técnica es tan humana como el arte. La visión técnico-científica del mundo es una condición de la humanidad actual, no le es algo externo que se pudiera quitar a voluntad.

Por último, nada más agregar que el suave placer de la contemplación no se ha salvado de ataques. Nietzsche levantó la sospecha en torno a los teorizadores del desinterés contemplativo.²²³ A él se le puede responder que su sospecha es atinada, en tanto que de sus presupuestos, de su manera de entender la vida, eso es lo que se deduce. Al mismo tiempo, no es inverosímil afirmar que el superhombre sabe disfrutar de la contemplación de lo bello, de los placeres estéticos. Theodor Adorno, por su parte, sometió a crítica el relato moderno de la

²²² Nietzsche, Crepúsculo..., op. cit., p. 34 (aforismo 5).

²²³ Por ejemplo, en Nietzsche, F., La gaya ciencia, op. cit., p. 78-80 (aforismo 21)

experiencia estética, específicamente el rasgo que aquí concierne, el placer desinteresado²²⁴, en su versión kantiana, pues le parece que el formalismo de éste lo fuerza a sacrificar el contenido de placer de la experiencia estética, además de que para él, Adorno, es mejor exponer la dialéctica entre interés y desinterés. A pesar de esto, no se puede desechar el contraste entre una mirada objetivante del mundo y una mirada en la que el yo es, en cierta forma, aniquilado, como el propio Adorno dice²²⁵ y donde se puede escuchar un eco de Schopenhauer. En fin, las objeciones de Adorno son una advertencia para no usar a la ligera relatos estéticos románticos.

b) Menor intensidad epistémica del concepto arte de vivir

i) Lo menor se refiere al menor grado de universalidad alcanzado por los juicios del arte de vivir (ya se dijo algo al respecto, más arriba, en el no. 3). Aún así, el menor grado de certeza universal asignado al arte de vivir se convierte aquí en una ventaja. En efecto, el carácter apaciguador del arte de vivir se puede probar haciendo ver que al no ser una ciencia, no incita a la competencia por la mayor certeza racionalmente fundada. Arte de vivir no se presta a ser usado como incitador de la inquietud filosófica, lo cual da cuenta, como también ya se dijo, del escasísimo número de manuales del arte de vivir producidos por filósofos en los últimos cien años. En vez de ello, éstos, los filósofos, han empleado el concepto *arte de vivir* para extender la discusión filosófica: Foucault, quien, por si fuera poco, lo pone al servicio del pensamiento crítico*; Schmid, quien lo ve a través de la ética, lo mismo que Martiarena. Por otra parte, cuando

²²⁴ Adorno, Theodor W., *Teoría estética*, Barcelona, ed. Orbis, 1970 , p. 21 (Trad. Fernando Riaza)

²²⁵ *Ibid.*, p. 320

* La sabiduría hedonista, como arte de vivir feliz, no participa del espíritu crítico que pretende reformar la ética, fusionándola con la estética. Si la sabiduría hedonista está “más allá del bien y del mal”, también está más allá de lo bello y lo feo. Si no es una ética, tampoco es una estética, ni una mezcla de ambas. No obstante, así como hay un ethos del sabio, hay una sensibilidad, aisthesis, del mismo; ambos, ethos y sensibilidad sólo separados por razones de estudio. Dicho lo cual, hay que admitir que la sabiduría hedonista se presta más a ser descrita usando términos

se dice de una persona o de un grupo que practican el arte de vivir, no se está indicando así, no inicialmente, una forma de conocimiento, sino una conducta. Posteriormente, si se pregunta por el tipo de conocimiento que acompaña o, peor aún, que produce tal conducta, se corre el riesgo de caer en una concepción técnica del arte de vivir, es decir, la creencia de que se puede enseñar. Lo único que el artista de la vida puede entregar son consejos, fábulas, anécdotas, cosas que, si bien pueden ayudar a que otros encuentren su arte de vivir, no se puede decir, sin reservas, que sea transferible. En el uso popular, una cierta suspicacia en torno a los alcances del conocimiento escolar. La gente designa arte a aquel conjunto de habilidades que se obtienen por la gracia de un don o un talento especial, además del paso a través de experiencias tan fortuitas como fecundas. No es algo que el sistema escolar pueda producir a voluntad, éste sólo puede aportar las condiciones propicias y esperar que la naturaleza o la vida haga su trabajo. Por ejemplo, alguien puede estudiar periodismo, pero ello no garantiza que alcance el nivel de excelencia, ni mucho menos, que motiva a decir que alguien es maestro en el “arte de la entrevista”. *Arte* hace constar la presencia de un resultado no explicable por ni reducible a lo aprendido en la escuela. Este uso cotidiano de la palabra arte va de acuerdo con el concepto de sabiduría en tanto que ésta tampoco es producible por un sistema escolar, tal como estos funcionan hoy. Esto no significa que el paso por la escuela no pueda ser integrado en la biografía de un maestro del arte de vivir feliz. Según Martiarena²²⁶, Kant, conciente de la diferencia entre el conocimiento escolar y el conocimiento de la vida, escribió la *Antropología en sentido pragmático*, su último libro. Pero la sabiduría del hombre de mundo no se transmite a través de los libros, no se transmite, porque nada suple el

recuperados de la estética, por su afinidad con los placeres que nacen al contemplar lo bello. La presencia en la sabiduría de ciertos rasgos que la filosofía sólo puede conocer dentro de la estética no debe impedir el reconocimiento de que en la sabiduría juegan otro papel. En el siguiente apartado se mostrará la presencia de lo estético en la sabiduría hedonista.

²²⁶ Martiarena, *La formación...*, op. cit., p. 26

que para alcanzarla haya que tener mundo. Aún más, no hay, afortunadamente, ciencia de la felicidad, no hay techné de la vida feliz, puesto que no hay leyes universales en esta materia. Reglas o consejos, sí, pero que no aseguran el logro de la vida feliz a cualquiera, sino al que los puede aprehender. Un hombre feliz es como un universo completo, irrepetible. Cada quien tiene que inventar de nuevo la felicidad en su vida. Es verdad que el hombre feliz puede, como un sol, irradiar y dar calor a la vida de los que le rodean, hacerlos partícipes, hasta cierto grado, de su bienaventuranza, pero si uno de estos que le rodean quiere ser feliz, no lo habrá de lograr imitando al que ya lo es, sino produciendo él mismo su propia versión de la felicidad. Si alguien procediera a buscar lo que tienen en común todos aquellos que han sido felices, para, inductivamente, encontrar la razón o razones comunes a todos ellos, construyendo así, una verdadera techné de la felicidad, según las definiciones arriba mencionadas, aún así faltaría la elusiva phrónesis, la capacidad de tomar las decisiones acertadas. Alguien podría escribir un libro sobre la techné del buen profesor, pero ello no asegura que quien lo lea lo llegue a serlo. Sin duda, tal tratado de la techné del buen profesor resultará provechoso para quienes lo consulten, pero la vida no coincide con la techné, habrá que esperar y ver. No son inútiles (los manuales), el meollo está en determinar en qué consiste su beneficio en medio de la incorregible incertidumbre de la vida.

ii) Este argumento de la menor intensidad epistémica también se puede mostrar así: que la expresión misma arte de vivir a veces sea confundida con una “metáfora”²²⁷ o un conocimiento por analogía²²⁸, aunque ello no sea exacto. La analogía entre la elaboración de una obra de arte,

²²⁷ Onfray, Michel, *La Sculpture de soi*, Paris, ed. Grasset, 1993, p. 82

²²⁸ Kant, *Crítica del juicio*, op. cit., p. 282-286 (*De la belleza como símbolo de la moralidad*) Trad. Manuel García Morente. Aunque Kant no está hablando aquí directamente del arte de vivir, sino de las relaciones entre ética y estética, no es un abuso citarlo en este contexto, si se toma en cuenta que arte de vivir es visto hoy frecuentemente como una síntesis de ética y estética.

una escultura, por ejemplo, y la formación de la vida, de la personalidad, es sugestiva, es una figura retórica muy clara y sencilla, apta para todo tipo de oídos, por eso es tan frecuentada. Una vida bella hace que se le llame artista a su creador, el cual se convierte, así, en artista de sí mismo, su vida es su obra. Esta analogía no es suficiente, sin embargo, para el cabal entendimiento del concepto *arte de vivir*. La analogía presupone un concepto moderno del arte, no aplicable a la antigüedad, ni a la edad media, concepto que no ha permanecido intacto en la teoría estética contemporánea, es un relato que ya ha sido criticado y que sólo sobrevive como “ideología para consumidores”²²⁹. El mismo concepto de lo bello, conspicuamente ausente en la estética contemporánea, ausencia cuyas causas no concierne investigar aquí. Por otra parte, muchos de los conceptos utilizados para caracterizar una obra de arte son tomados del concepto mismo de ser humano; por ejemplo la unicidad, el que cada ser humano sea un rostro único y original, se usa como criterio estético también*. Hay que reconocer la presencia de un elemento estético ínsito en el concepto arte de vivir, pero hay que hacerlo tomando en cuenta el estado en el que se encuentra hoy el discurso estético. No es la vida la que imita al arte, sino al revés. *Arte de vivir* es la síntesis concreta de arte y vida, de persona y personaje. En su libro sobre el arte de vivir, Nehamas²³⁰ aplica ese concepto a los filósofos que construyen su vida trabajando su obra escrita, semejante a como en literatura un autor se trabaja a sí mismo a través de los personajes que crea. También, a lo largo de su libro Nehamas insiste en que una vida es una obra de arte cuando logra integrar elementos heterogéneos en un todo ordenado, tal como sucede en una obra

²²⁹ García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas*, México, ed. Grijalbo, 1989, p. 61-63

*Hay que señalar que la manía o la obsesión por ser original, hasta caer en el exotismo, la extravagancia, la complicación artificiosa, el manierismo o la neurosis narcisista, que ha desatado un fenómeno social de masas, es un deseo manipulado hábilmente por el mercado, ser distinto por ser distinto, lo cual no parece compatible con el arte de vivir.

²³⁰ Nehamas, A., *The Art...*, op. cit.

de arte.²³¹ La analogía entre arte y vida es sólo el prelude para uno darse cuenta de que el culto al arte es el culto a uno mismo. Cuando se dice que tal como una obra de arte es única e irrepetible, así también quien hace del vivir un arte impacta como una personalidad original, aquí es más bien el arte el que se ha impregnado de los conceptos de una ontología de la persona, no al revés. No se sostiene, pues, la creencia de la analogía entre el arte y la vida. El arte ha sido el rodeo para que el hombre se dé cuenta de que su propia vida era el analogado principal.

iii) Por último, esta menor intensidad epistémica se puede probar mostrando la cercanía del arte de vivir con cierta forma socrática de ignorancia, así como de silencio. El sabio hedonista domina el arte de gozar la vida, esto le impone mantener una distancia con respecto a la oferta de conocimientos que pretenden llevarlo a donde el ya está, distancia, también, de la disputa entre escuelas, puesto que no va con la gran ataraxia, cosa que parece estar indicando el título de uno de los libros de Colotes, filósofo epicúreo: “*That Conformity to the Doctrines of the Other Philosophers Actually Makes Life Impossible.*”²³² (*Que la conformidad con la doctrina de otros filósofos hace, de hecho, la vida imposible*). Este enunciado puede interpretarse como formando parte de las pugnas, a veces infantiles, entre las escuelas filosóficas, casi como publicidad para atraer adeptos, así lo toma el propio Plutarco, quien escribe su respuesta a Colotes. Otra lectura del enunciado, la que aquí se hace, consiste en decir que es una exhortación a la autarquía, a determinar la realidad por sí mismo, lo que otras personas piensen es algo externo a la propia voluntad, someterse a eso es confundir la realidad con las opiniones que de ella existen. Buscar fuera de uno mismo la verdad es causa de sufrimiento.

²³¹ Ibid., p. 4, 180

²³² Citado en Plutarch, *Moralia* (vol. XIV), op. cit., p.15

Quizá esta es la razón por la que los pensadores citados exaltan lo estético, exigiendo que se restituya un equilibrio en la existencia. Juzgan la vida ética como defectuosa, carente de una belleza a la que, sin embargo, aspira. Departamentalización del placer estético, la exaltación de las obras, o del artista, mientras el resto de la vida transcurre despojada de belleza: “El ciudadano medio desea un arte voluptuoso y una vida ascética, y sería mejor lo contrario.”²³³

7. La sabiduría hedonista como arte de vivir

En esta sección se reúnen las notas características de la sabiduría hedonista como arte de vivir, mismas que han quedado dispersas a lo largo de la exposición de este capítulo.

Del antiguo énfasis en el arte (*techné*) como conocimiento sólo queda: contemplación, no-saber (ciertos conocimientos producen sufrimiento, no por su contenido, sino por su forma; esto es, cuando se afirma el ser como algo externo a la propia conciencia. Además, el ejercicio preparatorio, el vaciamiento que propicia la contemplación) y un género literario que correspondería a la sabiduría y que, como ésta misma, casi ha desaparecido: un manual, cuyo contenido serían consejos para ser feliz, sin pretender con ello que basta leer tal manual para alcanzar la felicidad.

En cuanto a lo estético en la palabra arte, a partir de la modernidad, queda: el juego, el ritmo, la contemplación de lo bello. Si es arte y si se admite la carga estética de este concepto, entonces la vida hedonista lograda se llamará vida bella*. La obra de una vida bella hedonista es reconocida como tal por quienes entran en contacto con ella. No se está enunciado una “ley de estética”, ni

²³³ Adorno, Th. W., *Teoría estética*, op. cit., p. 25

* En este punto, es inevitable usar la palabra bello, a pesar de que ya se había dicho que la perspectiva de la sabiduría está más allá de lo bello y lo feo. Nada más aclarar que, sin violar este precepto, es necesario mostrar qué es lo estético en arte de vivir, lo cual no se puede hacer sin usar el lenguaje que se asocia a ese campo.

se está a la caza de una *conditio sine qua non*. Se trata de entender la intersubjetividad de lo bello. Los destellos de una vida bella hedonista la hacen memorable, admirable, emulable, alegre a los otros, su fuerza de atracción transfigura los deseos y aspiraciones del grupo.

El estado histórico que se nombra como separación de lo ético y lo estético quizá imponga, de nuevo, la preocupación por la bondad de tal vida bella. La vida bella hace aleatorio el concepto de la buena vida, no está asegurado que la vida bella coincida con la buena vida, salvo en el habla cotidiana, donde se llama “la buena vida” a la que tiene perfil hedonista. Cuenta más cierta calidad biográfica, la entrega a la vida misma, más que lo edificante. Es posible que la inquietud por el bien sea atraída por la aspiración a lo bello. Ahora bien, quienes buscan un grado de certeza más alto, esto no es suficiente garantía, pero no hay más en el arte de vivir. Queda abierta la posibilidad de un arte de vivir hedonista que choque con el consenso del bien, sin que tampoco se pueda determinar a priori la gravedad de la posible transgresión. Esta posibilidad es la que ha conducido a algunos autores a advertir sobre el riesgo de que el arte de vivir degenera en dandismo²³⁴ o esteticismo²³⁵. Hay que admitir que, si se buscan ejemplos históricos sobre el arte de vivir hedonista, este decadentismo es uno de los que se halla. Es necesario aclarar, también, que esta realización histórica del arte de vivir no incluye el concepto de sabiduría, un dandy no es un sabio. Onfray, en el ya mencionado *La sculpture de soi*, defiende la idea de que un arte de vivir hedonista no coincide con el esteta, ni con el dandy;²³⁶ apología impulsada, sin embargo, por la idea de hacer coincidir su versión del hedonismo con una ética bastante común. Por lo mismo, no es confiable la figura del *Condottiero* (mercenarios contratados por las ciudades

²³⁴ Hadot, *La philosophie comme...*, op. cit., p. 215 (En este caso, la acusación no se dirige exactamente contra el arte de vivir hedonista, sino contra la versión de Foucault).

²³⁵ Martiarena, *La formación del ciudadano...*, op. cit., p. 14 (En este caso, el autor defiende un concepto ético de arte de vivir. Así pretende evitar cualquier riesgo de lo que él llama esteticismo).

²³⁶ Onfray, *La sculpture...*, op. cit., p. 69-76

italianas durante la Edad Media y el Renacimiento), exaltada por él, como ejemplo de un arte de vivir que ni es dandismo, ni esteticismo. Se teme, pues, que un arte de vivir hedonista no aportaría sino una nueva versión del dandismo o el esteticismo. Todo esto muestra que hay cierta distancia entre el arte de vivir y la ética, lo cual provoca que quienes tienen una preocupación de este tipo, ética, al mismo tiempo que interés en el arte de vivir, traten a éste como una materia necesitada de la forma que da la ética. Tal es el caso del libro de Martiarena. El arte de vivir no confirma, a priori, el consenso ético; pero tampoco va contra él. Ante el arte de vivir, cualquier resultado ético se vuelve aleatorio, incluso el narcicismo decadente, tomando en cuenta que aquí ya no se está hablando del concepto arte de vivir hedonista, sino de sus manifestaciones históricas. Queda abierta la posibilidad de un arte de vivir hedonista que se presente bajo la forma mediterránea, como el Camus de *Noces*, o, en oriente, Pu-tai*. En efecto, ¿por qué insistir en el dandy o el esteta? En el uso cotidiano, frecuentemente se asocia el arte de vivir con formas de vida hedonistas, lo cual muestra la muy alta estima que la gente le tiene a la vida feliz y al cultivo de los placeres (comer, beber, conversar, bailar, festejar, atender el cuerpo para que no se enferme o simplemente para evitar incomodidades y mantenerlo bien tonificado, a la vez que se conserva la mente sin stress ni preocupaciones) imágenes plácidas que de ninguna manera excluyen las imágenes de la orgía o el desenfreno. Aunque esta última ambivalencia se ha hecho presente aquí en el argumento engendrada por una preocupación ética, lo que se nota pues aún se cree necesario pensar la incontinencia (desenfreno) en el arte de vivir hedonista; sin embargo, esto es una injusticia cometida al arte de vivir, puesto que es un concepto que merece ser tratado

* Pu-tai es un personaje del budismo chino. También existe en Japón, bajo el nombre de Hotei. Se trata de un bodhisattva, un ser que se erige como intermediario entre el mundo de los dioses y el mundo de los sufrientes. En el caso de Pu-tai, las leyendas lo presentan como un vagabundo, de panza expuesta y voluminosa, siempre sonriente. Es un gran símbolo que integra, en la figura de un sabio, valores hedonistas. Esto le permite a la gente reconocerlos y, a su vez, integrarlos a sus vidas, cultivarlos.

tomando en cuenta su autonomía con respecto a las preocupaciones por instaurar el reino del bien. De nuevo, esto no porque se quiera, subrepticamente, introducir el mal, un mal, sino porque sería restringir la perspectiva innecesariamente; restringirla, o, por lo menos, desviarla de la novedad del arte de vivir. Ahora bien, en la cultura, el arte de vivir hedonista tiene su astucia, pues no siempre entra en conflicto con la sociedad, no es eso lo que lo caracteriza. Es parte de la sabiduría popular hedonista no lanzarse directamente contra las constricciones que impone la vida social, sino de alguna manera sutil burlarlas o manejarlas para que no amenacen el cultivo de los placeres.

Por lo demás, la correcta fundamentación de los principios éticos que han de regir la convivencia humana tampoco asegura que ésta se adecuará a aquella. Lo más sensato es simplemente afirmar que el arte de vivir hedonista puede llevar a la conciencia ética a un nivel más alto de realización, le puede imprimir un impulso ascendente, hacia formas que la ética por sí misma no podría alcanzar. El arte de vivir hedonista se refiere pues, a la habilidad para gozar la vida, procurarse una vida feliz, siguiendo al placer. Por el camino del placer, llegar a la felicidad, dejando, hasta donde sea posible, que el placer sea la medida del placer.

Para un hedonista, la felicidad no es sino el nombre de la vida lograda en torno a los placeres; el placer, a su vez, un movimiento suave. No se sabe cómo se adquiere, ni cómo se enseña, pero de alguna manera se aprende, puesto que no se nace sabiéndolo. Un carácter suave, dulce, contento consigo mismo y con la vida, distingue al sabio hedonista. De ahí tantos escritos, en la época antigua, contra la ira, la ansiedad, el remordimiento, el miedo, a favor de la clemencia, la moderación, la ataraxia. Hay que tomar en cuenta la jovialidad y el buen humor de Sócrates y lo suave de su carácter (aunque sin considerarlo como un hedonista). Contrasta con lo que dice

Aristóteles sobre la seriedad (*Ética nicomaquea* 1177a 1-10). La jovialidad, más que la seriedad, caracteriza al sabio hedonista. La jovialidad no sólo indica un estado de ánimo, está ligada a una manera de ver el mundo. El carácter atarácico y autárquico del sabio hedonista es producto de su cosmovisión: quien no se ha entrenado debidamente en la distinción entre lo que es propio y lo que es contingente, entre la opinión y la realidad, ese manifiesta su ignorancia en las pasiones que lo arrastran.

Conclusión

La cuestión de la ética hedonista, como tantas otras, ha envejecido, ha dejado de ser relevante, la historia la ha dejado atrás, la ha dejado atrás conservándola, como los museos conservan utensilios de otras épocas, objetos que estimulan el pensamiento, pero, generalmente, lo estimulan a seguir royendo lo mismo. Al hedonismo todavía se le discute mucho entre los profesores del mundo anglosajón (americanos e ingleses), pero las discusiones transcurren dentro de formas anquilosadas, regresando una y otra vez a las muy sobadas cuestiones: si el placer es o no es el bien soberano, la elaboración de una nueva refutación o de una nueva defensa, los problemas de lograr una definición precisa de placer o de hedonismo. Esta tesis ha querido ser una puesta al día que rebase la preservación o embalsamamiento del hedonismo en la memoria filosófica, aunque este poner al día signifique ir más allá del propio hedonismo o de cierto modo de entenderlo. Si no se reconoce este “retraso” del tema del hedonismo, se puede convertir en un lastre para el pensamiento. Así lo entrega la historia. No han sido sólo las refutaciones, ni la presencia de una racionalidad hegemónica represiva, lo que ha determinado este languidecimiento, es, también, el hedonismo que nunca quiso ser hedonismo, que se fue quedando a la zaga de sí mismo, que no se atreve a explorar sus propias posibilidades.

Esta investigación, por lo tanto, ha tenido que partir del mínimo vestigio sobreviviente del hedonismo: su nombre. Se encontró que si el hedonismo tenía un futuro, algo nuevo qué decir al pensamiento, tendría que éste, el hedonismo, asumirse como una forma de pensamiento negativo. Esto, empero, precariamente, siempre en el límite, siempre corriendo el riesgo de hacer del hedonismo un medio, otra estrategia discursiva del pensamiento crítico, más preocupado por la emancipación que por la fidelidad al placer.

El hedonismo antiguo (Aristipo, Epicuro) es muy distinto al moderno (utilitarismo). El primero gira en torno a la sabiduría y al arte de vivir; el segundo, en torno a la filosofía. La insistencia en lo honda que sea esta fractura dependerá del proyecto de pensamiento que se esté impulsando. En todo caso, la continuidad no carece de argumentos: ambos hedonismos antiguo y moderno, cada uno a su manera, rinden tributo al placer, aprovechan sus virtudes, le confían sus certezas; también, ambos son proclives a algo que podría aún ser designado como materialismo. Por lo demás, el hedonismo moderno y contemporáneo no cesa de referirse, de repensar al antiguo.²³⁷

Durante el procedimiento de ampliar el concepto de hedonismo a través de su negatividad, apareció, en la lejanía, el riesgo de caer en *the banality of evil* (usando la expresión de Hannah Arendt). El vacío de bien que provoca la negatividad del hedonismo, ¿abre la puerta a la justificación de la experiencia extrema del mal? Se llega a la conclusión de que, siendo rigurosos, esta ampliación del concepto de hedonismo no puede evitar ese riesgo, sólo se puede apelar al dato empírico de que los grandes males de la humanidad no han sido provocados por hedonistas.

²³⁷ Ver Jones, Howard, The Epicurean Tradition, London, ed. Routledge, 1989. También, Guyau, M., La morale d'Épicure, Paris, ed. Félix Alcan, 1917

Desde la introducción, se anunció que no se caería en una versión edificante del hedonismo (lista de sus ventajas, aportaciones o beneficios). Ello hubiese equivalido a reincidir en el pensamiento que sólo admite el hedonismo en la medida en que confirma las certezas de la ética del bien. Para lograr esto (no adoptar el tono edificante) se ha recurrido a pensar el hedonismo en tanto que negatividad. Esto, sin embargo, ha llevado a un proceso de radicalización del concepto de placer, la explosión de su carácter de indeterminado. Mayor fidelidad a la infidelidad del placer. De la incontinencia del placer, al placer de la incontinencia. Este carácter de indeterminado afecta las posibilidades teóricas del hedonismo. En primer lugar, hace que siempre sea insuficiente, inadecuado, en tanto que el placer admite más de lo que el hedonismo le puede dar. La radicalización del concepto de placer conduce a la idea de que todo hedonismo es hedonismo, el placer los admite a todos, pero ninguno lo agota: más temprano que tarde el placer les será infiel, mucho antes que alguna teoría encuentre la traición en la víctima (el hedonismo), no en el victimario (el placer). En segundo lugar, esta radicalización del placer hace que el hedonismo aparezca como poco confiable, si lo que cuenta es la certeza y la unidad en torno a un núcleo estable: la fidelidad al bien. Bajo estas condiciones, la indeterminabilidad pasa a ser refutabilidad. Placer significa muchas cosas: ver tele, oír música, fumar opio, etc. En cada una de estas experiencias se encuentra completo, no le falta nada. No es, por ello, un concepto que mantenga una relación estable, armónica, con la ética. Sólo agregando restricciones y aclaraciones se puede lograr una ética hedonista, restricciones y aclaraciones que no exige el placer, sino la inquietud por el bien. Sólo por estas restricciones se hace posible una discusión racional del hedonismo, en tanto que una identidad estable le da claridad y precisión a los argumentos. La infinitud del placer, el vértigo del placer (lo único mejor que el placer es más placer, todo lo que parece hedonismo es hedonismo), hace posible no sólo la refutación del

hedonismo por parte de otras éticas, sino también la refutación de los hedonismos entre sí, en la medida en que siempre puede ser posible concebir un grado más de cercanía al placer. El hedonismo siempre tendrá que rescatarse del hedonismo. Vertiginoso paso de la filosofía: una vez que ha surgido la posibilidad de una forma de hedonismo más fiel a las exigencias del placer, toda otra forma del mismo aparece como ingenua o atrasada.

Como en esta investigación el hedonismo era un fin, no un medio, no se ha seguido una posible ruta, aquella que exploraría la vida hedonista como una forma de resistencia a la hegemonía del capital. Estudio provechoso, pero en el cual el hedonismo aparece sólo como un medio del pensamiento crítico o como una estrategia subversiva entre otras.

De la misma forma, se puede mencionar que la investigación del hedonismo podría renovarse si se le retoma desde la perspectiva de una hermenéutica de la cultura o una fenomenología del placer. Esto, claro, estaría fuera de las discusiones éticas que tradicionalmente ha suscitado el hedonismo. Otra línea de investigación podría desarrollarse a partir de un concepto casi olvidado: *ethopoiesis*. Contiene el término *ethos*, con lo cual se mantiene cierta referencia a la ética. Contiene, también, el verbo *poiein*, hacer, actuar, crear, verbo que, además, remite a la poesía y a lo estético, dimensión afín a lo hedónico. La *ethopoética* podría ser el nombre de una nueva manera de entender la formación del hombre (hedonista). Estas líneas de investigación, empero, no fortalecen al proyecto de una ética hedonista, sino que hasta podrían venir de un impulso del hedonismo por dejar de ser hedonismo, esto es, por dejar la identidad que alimentaba la tensión con la ética. En el caso de esta tesis, la transformación del hedonismo ha sido expuesta bajo las ideas de la negatividad y de la sabiduría hedonista como arte de vivir.

El paso del hedonismo como negatividad, al hedonismo como sabiduría fue entendido como parte de una consumación y de un apaciguamiento. Esta idea de la consumación del síntoma filosófico ha sido expresada de diferentes maneras: es la repetición, de la que habla Kierkegaard; es el eterno retorno; es la catarsis, que llamó la atención del estagirita; es la reminiscencia, estudiada por su maestro; y es, también, la idea de reencarnación, en la filosofía hindú.

En todo caso, se mantuvo la idea de un espacio vacío como condición de ser, sea como diferencia de ethos y ética, sea como diferencia de sabiduría y filosofía, sea como excedente de indeterminabilidad del placer frente a la forma del Bien, sea como negatividad de la idea de Bien, el fondo oscuro contra el cual aparece el Bien.

El hedonismo nunca podrá tener razón (entendida como cierto consenso en torno a la medida, la proporción). Sucede que no se sabe cómo pensar desde ahí, a partir de ahí. Justicia, libertad, solidaridad, las grandes convicciones, las ideas que moldean la convivencia, se le pide al hedonismo que aporte algo al respecto, pero después del escrutinio, no se sabe cómo seguir deseando desde ahí, como si el hedonismo no fuera el fertilizante que hace crecer el árbol de la filosofía. Por siempre será un extranjero, una extravagancia. Lo definitivo de este enunciado puede sonar exagerado, pero explica que el hedonismo sólo aparezca en el siglo XX embelesando la utopía. La razón está a favor de la continencia, siendo el placer la incertidumbre, lo que necesita ser acompañado de la recta razón que lo enderece al Bien; a su vez, la razón puede llegar a necesitar de la incertidumbre para regenerarse y para reconocerse a sí misma. ¿Cómo podría ser de otra manera?

Bibliografía

- Aranguren, José Luis L., Ética, Madrid, ed. Revista de Occidente, 1958
- Aristóteles, Ética nicomaquea, México, ed. UNAM, 1954 (Trad. Antonio Gómez Robledo)
- Badiou, Alain, Ethics, London, ed. Verso, 2002 (Trad. Peter Hallward)
- Barthes, Roland, Le plaisir du texte, Paris, ed. Éditions du Seuil, 1973
- Bataille, Georges, La littérature et le mal, Paris, ed. Gallimard, 1957
- La part maudite (précédé de la notion de dépense), Paris, ed. Les Éditions de Minuit, 1967
- Baudrillard, Jean, Le Pacte de lucidité ou l'intelligence du Mal, Paris, ed. Galilée, 2004
- La Transparence du Mal, Paris, ed. Galilée, 1990
- Bentham, Jeremy, An Introduction to the Principals of Morals and Legislation, New York, ed. Hafner Press, 1948
- Cicerón, Marco Tulio, De los fines de los bienes y los males (Libros I-II), México, ed. UNAM, 2002 (Trad. Julio Pimentel Álvarez)
- Deleuze, Gilles; y Guattari, Félix, L'Anti-Edipe, Paris, Les Éditions de Minuit, 1975
- Derrida, Jacques, L'écriture et la différence, Paris, ed. Éditions du Seuil, 1967
- Epictetus, The Discourses, London, ed. Harvard University Press, 1925 (Trad. W. A. Oldfather)
- The Extant Works of Epicurus, New York, ed. The Limited Editions Club, 1947 (Trad. Cyril Bailey)
- Feldman, Fred, Pleasure and the Good Life, Oxford, ed. Oxford University Press, 2004

- Utilitarianism, Hedonism, and Desert, New York, ed. Cambridge University Press, 1997
- Foucault, Michel, Dits et écrits (IV), Paris, ed. Gallimard, 1994
- Histoire de la sexualité (v. 2 y 3), Paris, ed. Gallimard, 1984
- L'herméneutique du sujet, Paris, ed. Seuil/Gallimard, 2001
- Gosling, J.C.B., Pleasure and Desire, Oxford, ed. Clarendon Press, 1969
- Habermas, Jürgen, Escritos sobre moralidad y eticidad, Barcelona, ed. ICE-UAB/Paidós, 1984 (Trad. Manuel Jiménez Redondo)
- Hadot, Pierre, La philosophie comme manière de vivre, Paris, ed. Albin Michel, 2001
- Qu'est-ce que la philosophie antique?, Paris, Gallimard, 1995
- Le voile d'Isis, Paris, ed. Gallimard, 2004
- Heidegger, Martin, Introducción a la metafísica, Barcelona, ed. Gedisa, 1987, (Trad. Angela Ackermann Pilári)
- The Question Concerning Technology and other Essays, New York, ed. Harper & Row, 1977 (Trad. William Lovitt)
- Hume, David, An Enquiry Concerning the Principles of Morals, La Salle (Ill.), ed. The Open Court Publishing Co., 1946
- Jones, Howard, The Epicurean Tradition, New York, ed. Routledge, 1989
- Kant, Immanuel, Crítica del juicio, Madrid, ed. Tecnos, 2007 (Trad. Manuel García Morente)
- Crítica de la razón práctica, Buenos aires, ed. Losada, 1961 (trad. J. Rovira Armengol).
- Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Barcelona, ed. Folio, 2007 (Trad. Manuel García Morente)

- Kierkegaard, Søren, Estética y ética, España, ed. Ediciones Espuela de plata, 2007 (Trad. Armand Marot)
- Temor y temblor, Buenos aires, ed. Losada, 1947 (Trad. Jaime Grinberg)
- La Mettrie, Julien Offray de, Discurs sur le bonheur, Oxfordshire, ed. The Voltaire Foundation, 1975
- El arte de gozar, Madrid, ed. Valdemar, 2000 (Trad. Agustín Izquierdo y María Badiola)
- Lucrecio, De la natura de las cosas, México, ed. UNAM, 1984 (trad. Rubén Bonifaz Nuño)
- Marcus Aurelius Antoninus, The Communings with Himself, London, ed. Harvard University Press, 1916 (Trad. C. R. Haines)
- Marcuse, Herbert, Eros and Civilization, Boston, ed. Beacon Press, 1955
- Martiarena, Óscar, La formación del ciudadano del mundo, México, ed. Alia, 2009
- Matthai Quelle, Horst, Textos filosóficos (1989-1999), Tijuana, ed. Universidad Autónoma de Baja California, 2002
- Moore, G. E., Principia Ethica, Cambridge, ed. Cambidge University Press, 1903
- Nehamas, Alexander, The Art of Living, Berkeley, ed. University of California Press, 1998
- Œuvres complètes de Fourier (t. VI), Paris, ed. Éditions Anthropos, 1966
- Onfray, Michel, L'art de jouir, Paris, ed. Grasset, 1991
- L'invention du plaisir. Fragments cyrénaïques, Paris, ed. Le livre de poche, 2002
- La sculpture de soi, Paris, Grasset, 1993
- Ophir, Adi, The Order of Evils, New York, ed. Zone Books, 2005 (Trad. Rela Mazali y Havi Carel)

- Ortega y Gasset, José, Meditación de la técnica, Madrid, ed. Espasa-Calpe, 1965
- Plato, Philebus, Indiana (USA), ed. Hackett, 1993 (Trad. Dorothea Frede)*
- Plutarch, Moralia (XIV) (*That Epicurus Actually Makes A Pleasant Life Impossible*), London, ed. Harvard University Press (Loeb Classical Library), 1967 (Trad. Benedict Einarson y Philip H. De Lacy).
- Russell, Bertrand, Conquest of Happiness, New York, ed. Horace Liveright, 1930
- In Praise of Idleness and Other Essays, New York, ed. Simon and Schuster, 1972
- Philosophical Essays, New York, ed. Simon and Schuster, 1966
- Sartre, J. P., Esquisse d'une théorie des émotions, Paris, ed. Herman, 1965
- Schiller, Friedrich, On the Aesthetic Education of Man, New York, ed. Frederick Ungar Publishing Co., 1965 (Trad. Reginald Snell)
- Schmid, Wilhelm, En busca de un nuevo arte de vivir, Valencia, ed. Pre-Textos, 2002 (Trad. Germán Cano)
- Schneewind, J.B. (ed.), Mill's ethical writings, New York, ed. Collier Books, 1965
- Schopenhauer, Arthur, Aforismos sobre el arte de saber vivir, Madrid, ed. Valdemar, 1998 (Trad. Luis Fernando Moreno Claros)
- Sellars, John, The Art of Living: the Stoics on the Nature and Function of Philosophy, UK, ed. Bristol Classical Press, 2009
- Séneca, Tratados morales, México, ed. Espasa-Calpe, 1943 (Trad. Pedro Fernández Navarrete)

* Otras referencias a los *Diálogos* han sido tomadas de Plato. The Collected Dialogues, New Jersey, ed. Princeton University Press, 1963 (Edith Hamilton y Huntington Cairns, eds.)

- Sexto Empírico, Esbozos pirrónicos, Madrid, ed. Gredos, 1993 (Trad. Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego)
- Sidgwick, Henry, The Methods of Ethics, London, MacMillan and Co., Limited, 1930
- Tsouna, Voula, The Epistemology of the Cyrenaic School, Cambridge, ed. Cambridge University Press, 1998
- Vasconcelos, José, Filosofía estética, Buenos Aires, ed. Espasa-Calpe, 1952
- Warren, James, Epicurus and Democritean Ethics, Cambridge (UK), ed. Cambridge University Press, 2002