



Una revisión del pensamiento cirenaico: rasgos generales del hedonismo antiguo

Pablo Molina Alonso¹

Recibido: 8 de noviembre de 2016 / Aceptado: 25 de enero de 2017

Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía I de Michel Onfray (Editorial Anagrama 2013).

Es conocido el empeño del filósofo francés Michel Onfray por buscar una mayor profundización de la filosofía contemporánea en el hedonismo filosófico dejado de lado por la Historia de la filosofía desde la aparición del idealismo platónico (posteriormente, reforzado por la doctrina judeo-cristiana). A través de gran parte de sus obras, Onfray desarrolla un proyecto ético-hedonista. *Las sabidurías de la antigüedad* es el primer tomo de la colección *Contrahistoria de la filosofía* publicado en francés en Éditions Grasset & Fasquelle en el año 2006. Un año más tarde, la obra fue traducida al castellano por Marco Aurelio Galmarini y publicada en Editorial Anagrama. *Contrahistoria de la filosofía* es un trabajo que se desenvuelve con la intención de contar lo que podemos considerar como “la otra historia de la filosofía”: la reivindicación del cuerpo frente al alma, la búsqueda de la felicidad, el hedonismo sensualista contra el ascetismo idealista, y el ensalzamiento del placer que supone la vida frente al temor de la pulsión de la muerte. Toda esta temática, según Onfray, pertenece a la línea materialista griega iniciada por Leucipo y Demócrito; pensamiento que fue perdiendo importancia conforme se imponía el triunfante idealismo en la historiografía. Platón se convirtió, en cierta medida, en el autor canónico de nuestra disciplina; pero Onfray busca resaltar la figura de pensadores que podrían haber sido unos dignos contrincantes para las tesis idealistas. Así pues, el primer volumen de esta colección, *Las sabidurías de la antigüedad*, recupera las tesis materialistas de Leucipo y Demócrito, las éticas hedonistas de Aristipo de Cirene y de Epicuro de Samos, y las propuestas cínicas de Antístenes y de Diógenes de Sínope, entre otras. De esta forma, se convierte en una especie de antimanual de filosofía antigua, en el que el autor centra la reflexión en los pensadores que la Historia ha dejado de lado o ha tomado por secundarios e incluso como meramente anecdóticos. Onfray busca transmitir la idea de que el placer y el deseo no son enemigos de la inteligencia, y mucho menos de la filosofía, sino que, muy en contra de lo que nuestra tradición ha defendido desde la aparición del idealismo platónico, el cuerpo, el hedonismo y el disfrute tienen un lugar legítimo en lo que es realmente la Filosofía.

En esta línea, el trabajo de Onfray se debe tener en cuenta, pues parece necesaria la recuperación de estas tesis, sobre todo en la actualidad. Ahora bien, a lo largo de

¹ Universidad Complutense de Madrid
pablmoli@uclm.es

la lectura encontramos ciertos rasgos que despiertan la duda en nosotros, aparentes contradicciones y especulaciones carentes de base, los cuales procederemos a analizar brevemente en este escrito, centrando la mirada en el hedonismo en líneas generales, al mismo tiempo que la centraremos en los Cirenaicos y los epicúreos.

Desde el punto de vista del autor, la historiografía es un campo de batalla. Los vencedores son recordados como grandes héroes, por lo que su pensamiento sobrevive al paso del tiempo, siendo este el caso de Platón o de Aristóteles (quizás por mera casualidad); en cambio, con los vencidos el paso del tiempo es implacable. Nos encontramos con pensadores de los que a duras penas tenemos fragmentos de sus textos o no tenemos ninguno, y que, principalmente, conocemos mediante anécdotas o menciones de otros autores que han llegado hasta nuestros días. Es en este segundo caso en el que nos encontramos con filósofos como Aristipo de Cirene o Diógenes el Cínico. Michel Onfray nos indica que, fijándonos con detenimiento en el pensamiento antiguo que llega a nuestros días, encontramos la tendencia a preservar “intacta” (hasta cierto punto, pues con el paso de los siglos se han producido agregados) la línea del idealismo platónico y que, por el otro lado, las corrientes materialistas son las más perjudicadas.

El primer tiempo de *Las sabidurías de la antigüedad* está dedicado al materialismo abderita iniciado por Leucipo. Se expone la posibilidad de que Leucipo fuese el primer filósofo o filósofa hedonista, aunque se admite que esto no es más que una especulación difícil de argumentar. Tanto Leucipo como Demócrito proponen un atomismo. Los átomos, de infinita cantidad, se mueven en el vacío ordenándose de tal manera que producen simulacros, por lo que el pensamiento de ambos filósofos se convierte en un materialismo². En consecuencia, el hombre es reducido a la realidad inmanente y a su única dimensión material; y la verdad es encontrada exclusivamente en los fenómenos. El autor afirma que esta física de los átomos tiene como desenlace una moral de la alegría, una ética hedonista. Sin embargo, son muy escasos los textos en los que nos podemos basar para afirmar lo anterior. Por otro lado, lo que podemos argumentar con seguridad es que Demócrito es catalogado erróneamente como presocrático. Es cierto que Demócrito teorizó sobre la *physis* (como hicieron los presocráticos), pero no se limitó a ello. Además, Demócrito nació alrededor del 460 a.C y murió cerca del 356 a.C, mientras que Sócrates vivió entre el 469 a.C y el 399 a.C; luego Demócrito fue contemporáneo de Sócrates, y, de hecho, vivió más que él. Lo anterior prueba, según Onfray, que Sócrates (mediante la escritura platónica) es empleado a modo de mesías filosófico. Esto último, también da argumentos a favor de la posición del autor ante la historiografía como el reinado de los vencedores.

No obstante, el verdadero problema que encontramos en este primer tiempo es una afirmación de Onfray acerca del hedonismo. Nos dice que, para el hedonismo, el placer es el soberano bien. Sin embargo, si nos detenemos a analizar las dos grandes escuelas hedonistas antiguas, la escuela de Cirene y la escuela epicúrea, podemos observar que el placer no es considerado como un bien en sí mismo. De hecho, podemos entender que el placer simplemente existe, y que serán los medios que se empleen para alcanzarlo lo que nos posibilita tildarlo de buen placer o de mal placer, tal y como señalaba Epicuro³. Michel Onfray al sostener que, “para el hedonismo, el placer es el soberano bien, aquello a lo cual se debe tender, el objetivo capaz de asociar reflexión y acción”⁴, sitúa al hedonismo en una posición muy complicada de

² Onfray, Michel. *Las sabidurías de la antigüedad, Contrahistoria de la filosofía I*. Editorial Anagrama (2013) P. 47.

³ Cfr. Epicuro. *Sentencias Vaticanas*, 16, 21, 33, 37, 59, 63, 69, 73, 77, 80, 81 y, especialmente 71, y *Carta a Anaxarco*.

⁴ Onfray, Michel. *Op. cit.* P. 49.

defender. El autor sostiene aquí una posición que nos despierta ciertas dudas, pero que mucha gente sostiene como verdadera. ¿De dónde nace esta complicación? Se podría decir que parte del hecho de llamar “ética” al hedonismo, pues a dicho término se le suelen ligar enseguida valores absolutos: el bien, el mal, etc. Sin embargo, el placer es una sensación que siente un individuo, a lo que debemos sumar el que no todo el mundo encuentra el placer en las mismas cosas. Tampoco podemos decir que buscar el placer sea un deber. Así pues, el placer no tiene la posibilidad de convertirse en un valor ético, sino más bien en un baremo de acción individual. De esta manera, podemos decir que el hedonismo es lo que llamaríamos una moral expresamente individual, una forma de vida. Si bien, es cierto que el autor parece rectificar añadiendo lo siguiente: “El placer no se confunde con el bien en tanto tal, sino que se contenta con ser su signo, su huella y su prueba”⁵.

Una vez aclarado lo anterior, nos centraremos en el trato que Onfray dedica a Aristipo de Cirene. Aristipo es el filósofo del placer, la figura más emblemática del hedonismo filosófico. Por ello mismo, es odiado y amado al mismo tiempo. El autor señala que Aristipo, por ser el símbolo más distinguido del hedonismo, ha pagado un alto precio. En numerosas ocasiones se le ha ridiculizado tildándolo de bufón e intentando descalificarlo como filósofo. Onfray considera que eso debe cambiar, y nosotros coincidimos.

Aristipo es el fundador de la escuela de Cirene, una mal llamada escuela menor socrática, que en un primer momento abogaba por un hedonismo sensualista. El hedonismo de Aristipo buscaba el placer presente bajo la máxima de “poseo, pero no soy poseído”⁶. Es decir, un buen cirenaico se entregaba al placer, pero siempre mantenía el control sobre sí mismo, nunca perdía la independencia, pues, en caso de perderla, el placer se convertiría en vicio.

Ahora bien, estudiar la filosofía de Aristipo es muy complicado por la ausencia casi total de textos. Por suerte, conservamos un gran número de anécdotas referidas a él gracias a Diógenes Laercio. Para Onfray, todo el anecdotario cirenaico constituye un arsenal antiplatónico que nos permite reconstruir parte del pensamiento de Aristipo⁷. En la Grecia Antigua la escritura no era un método de transmisión tan eficaz como lo es hoy día. De hecho, la agrafía es algo muy común en los pensadores antiguos, el propio Sócrates, posiblemente el filósofo más conocido de la Antigüedad (junto a Platón y a Aristóteles), no escribió. Las anécdotas se convirtieron en un método mnemotécnico para la divulgación del pensamiento. Tanto las anécdotas sobre Aristipo como las de los cínicos son una teatralización de su pensamiento. La anécdota es una transmisión distinta de filosofía; pero es un arma de doble filo, pues Aristipo podría ser catalogado rápidamente de borracho aficionado al burdel y Diógenes “el perro” de loco onanista. El autor nos avisa de que hay que ver el trasfondo de todas ellas, así podremos atisbar parte del elaborado pensamiento de cada uno. Como vemos, Onfray da una gran importancia a las anécdotas, aunque puedan llevar a confusiones. Por ello dejamos abierta la pregunta: ¿hasta qué punto podemos basarnos en el anecdotario para reconstruir un pensamiento?

Es sabido que el autor de la obra que nos ocupa tiene gran estima hacia la escuela de Cirene, pero también hacia el cinismo. Esto podría explicar que omitiese la mención de la competencia o rivalidad existente entre ambas escuelas. Tras la muerte de Sócrates, gran parte de sus discípulos formaron las llamadas escuelas socráticas: la Academia de Platón, la escuela de Megara formada por Euclides de Megara, la escuela Cínica de Antístenes y la escuela de Cirene fundada por Aristipo

⁵ Onfray, Michel. *Op. Cit.* Pp. 69-70.

⁶ DL, II, 75.

⁷ Onfray, Michel. *Op. Cit.* Pp. 114-115.

de Cirene, entre otras. Todos tuvieron distintas influencias, y en común la socrática, por lo que no es de extrañar que todas ellas entrasen en una especie de rivalidad, pues todos se consideraban los verdaderos herederos de Sócrates. La Historia declararía vencedor a Platón y, por ello, identificamos a Sócrates con el personaje de los diálogos platónicos; aunque el Sócrates histórico podría haber sido bien distinto. Onfray parece olvidarse de todas las anécdotas que manifiestan dicha rivalidad entre cínicos y cirenaicos.

Si Sócrates se convirtió en el personaje conceptual del platonismo, Aristipo se convirtió en el del hedonismo, o eso dice Onfray. No sabemos hasta qué punto serán ciertas las anécdotas que nos llegan de Aristipo, pero gracias a ellas podemos perfilar su digno pensamiento. El autor apunta que el hedonismo no se puede imaginar desligado del eudemonismo. La ética griega, en general, es eudemonista, y el hedonismo parece presentarse como un método adecuado para alcanzar la felicidad. Consideramos que Michel Onfray acierta cuando dice que el hedonismo tiende a la construcción de una subjetividad independiente, pero, además, busca una felicidad subjetivamente. Aristipo plasma lo anterior en algo que podríamos llamar autonomía. La independencia es lo que conduce a la existencia feliz, según las tesis cirenaicas. Entonces, ¿por qué dice el autor que el placer es el soberano bien si Aristipo parece asociarlo con otra cosa? Seguramente esa autonomía produzca una sensación placentera, pero ese placer no es más que un agregado de ese *telos* aristipiano, es la huella de dicha autonomía.

Es interesante observar la consideración del autor acerca de la ausencia del nombre de Aristipo en los textos de Platón. En efecto, el filósofo ateniense guarda en silencio el nombre de Aristipo, incluso en su diálogo dedicado al placer, el *Filebo*. Siguiendo al filósofo francés, esto evidenciaría la potencia de las tesis cirenaicas, se trataría de una omisión deliberada por parte de Platón por temor a la refutación de sus planteamientos. Sin embargo, cabe la posibilidad diametralmente contraria, pues Platón podría haber omitido la figura de Aristipo por considerar indigno el menor enfrentamiento con él. Es más, el propio Aristóteles en su *Metafísica* se refiere a Aristipo como un sofista⁸, lo que podría explicar que Platón no viera la necesidad de criticar a un sofista más entre los tantos existentes. Ahora bien, hoy consideramos que Aristipo no era un sofista; pero, entonces, ¿por qué el Estagirita lo cataloga como tal?

El hecho de que Aristóteles describa a Aristipo como sofista podría explicarse a partir de la postura epistemológica de los cirenaicos. En una clase de historia de la filosofía antigua se suele describir a Aristipo como un pensador que mezcla el pensamiento de Protágoras y el de Sócrates, una descripción vaga que puede provocar equívocos acerca del pensamiento cirenaico. Onfray señala que Aristipo es “nihilista en términos epistemológicos, concentra todos sus esfuerzos en la moral y solamente en la moral”⁹, pero no dice más respecto al tema epistemológico. Para desarrollar una correcta dilucidación del pensamiento cirenaico es necesario profundizar un poco más en esta cuestión. Conviene fijarse en uno de los textos del escéptico Sexto Empírico, en los *Esbozos Pirrónicos*. En dicho tratado, Sexto traza una posible línea de influencias en Pirrón de Elis, el fundador de la corriente escéptica. En cuanto a socráticos se refiere, es a los cirenaicos a los que más atención presta Sexto Empírico, pues las posturas epistemológicas cirenaicas se aproximan a las posturas escépticas¹⁰. Así pues, la teoría del conocimiento cirenaica es capaz de compaginar el reconocimiento socrático de la ignorancia y el hedonismo. Como

⁸ *Met.* 996a 33.

⁹ Onfray, Michel. *Las sabidurías de la antigüedad, Contrahistoria de la filosofía I*. Editorial Anagrama (2013) P. 119.

¹⁰ *Cfr.* Tsouna, Voula. *The Epistemology of the Cyrenaic School*. Cambridge University Press (1998).

el placer es corporal, el criterio y límite del conocimiento también lo es. Según los cirenaicos, solo podemos estar seguros de nuestras sensaciones y afecciones, y esto no implica conocimiento alguno de sus causas¹¹. De esta manera, un cirenaico no puede formular afirmaciones sobre el mundo exterior, y, al mismo tiempo, se aproximaría a la posición de Protágoras. Ahora bien, los cirenaicos piensan que no se puede juzgar nada, excepto los movimientos interiores; en cambio, Protágoras considera que lo que aparece a cada hombre es verdadero para él. Además, los cirenaicos mantienen un fuerte agnosticismo respecto a cuestiones físicas y ontológicas que les acerca a la *epoché* escéptica. A pesar de que la escuela cirenaica permita que tracemos un puente entre las escuelas socráticas y el escepticismo, este trazo debe ser siempre matizado, pues los cirenaicos perseguían el placer, lo que, a ojos de un escéptico, es incompatible con la *ataraxía*. En palabras de Sexto: “Dicen algunos que la escuela cirenaica es idéntica al escepticismo (...). Pero difiere de él, porque ella dice que el objetivo es el placer y la *suave agitación de la carne* y nosotros la serenidad del espíritu, a la que se opone su objetivo; porque tanto si el placer está presente como si no está presente, el que sostiene que su objetivo es el placer vive entre preocupaciones, como ya comentamos en «Sobre la finalidad»”¹²

En la obra de Onfray, también, se echa de menos la mención de las distintas figuras de la escuela de Cirene. Aristipo transmitió sus enseñanzas a su hija Areté, y ésta a su hijo Aristipo “el joven”, también conocido como “Metrodidacta”¹³. Tanto Areté como Aristipo “Metrodidacta” mantuvieron la línea de pensamiento del fundador de la escuela. De hecho, Aristipo “el joven” fue quien sistematizó la filosofía de su abuelo. Sin embargo, ellos no fueron todos los cirenaicos. Entre otros cirenaicos reconocidos encontramos a Teodoro “el ateo”, Hegesias “el persuasor de la muerte” o Aníceris. La corriente cirenaica experimentó distintos cambios con cada uno de ellos, por lo que poco a poco se fue perdiendo el sistema original de Aristipo.

Es a partir de los cambios de la escuela de Cirene que podemos decir que Epicuro es heredero de ella. Por lo general, se dice que Epicuro mezcla el hedonismo de Aristipo con el atomismo de Demócrito (Onfray incluido), pero, si nos detenemos en el epicureísmo, enseguida nos damos cuenta de que el hedonismo epicúreo podría considerar antagónico al hedonismo de Aristipo. Incluso podríamos llegar a plantearnos que el epicureísmo tuviese un vínculo más fuerte con el cinismo que con el pensamiento cirenaico. Pues el cinismo y el epicureísmo parece que buscan satisfacer, exclusivamente, los deseos naturales. No obstante, es siguiendo la estela cirenaica de Aníceris que podemos vincular ambas escuelas hedonistas. Según Diógenes Laercio¹⁴, Aníceris fue el cirenaico que liberó a Platón de la esclavitud, pero otras fuentes sugieren que fue contemporáneo de Alejandro Magno. Dejando de lado esta cuestión biográfica, Aníceris defendió un hedonismo mucho más próximo al que reconocemos a Epicuro. Identificó el soberano bien con el placer, y distinguió entre placeres materiales y espirituales. Recomendaba la búsqueda de los segundos, pues los placeres del cuerpo son efímeros, mientras que los placeres del alma perduran y proporcionan solución a los dolores del cuerpo. Así, promovió los placeres de la amistad o la prudencia que serían de gran importancia en el pensamiento epicúreo.

Como vemos, parece mucho más adecuado decir que el pensamiento de Epicuro de Samos es el resultado de la conjugación del hedonismo de Aníceris y el atomismo de Demócrito. Onfray caracteriza el pensamiento epicúreo como un hedonismo

¹¹ Cfr. Zilioli, Ugo. *The Cyrenaics*. Routledge (2014).

¹² Sexto Empírico. HP, I, 215; Cfr. HP, I, 25-30.

¹³ DL, II, 72, 83, 84, 86 Aristocles *apud* Eusebio de Cesarea, PE XIV, 18.

¹⁴ DL, II, 86.

ascético¹⁵ que se deriva perfectamente de la teoría física. Una vez más, los átomos, de infinita cantidad, se mueven en el vacío ordenándose y produciendo simulacros. El placer es el resultado de un movimiento suave de átomos, mientras que el dolor es el de un movimiento violento. A parte de lo anterior, el autor señala que todo el pensamiento de Epicuro está elaborado alrededor del cuerpo. El cuerpo se convierte en piedra angular, se filosofa con un cuerpo y es un determinado estado corporal el que permite acceder a la sabiduría. Siguiendo esta línea, el pensamiento de una persona supone su cuerpo, su carne, su alma¹⁶; es decir, su realidad atomística material. Epicuro sufría algún tipo de enfermedad dolorosa que explica, según Onfray, la particularidad de su hedonismo ascético. Lo que nos parece una interpretación muy acertada. En efecto, la filosofía epicúrea no tiene como objetivo último la obtención del mayor placer posible, sino la ausencia de dolor, la *ataraxía*. La *ataraxía* es la tranquilidad de ánimo en la que los temores por la muerte, el destino o los dioses han sido eliminados, la *ataraxía* es la felicidad.

El epicureísmo dice que para alcanzar la felicidad es necesario saber gestionar nuestros deseos. Por esta misma razón es de vital importancia señalar la distinción de deseos que realiza Epicuro: a) los deseos naturales y necesarios, como alimentarse, el abrigo o la sensación de seguridad, éstos son de fácil satisfacción y deben satisfacerse siempre que se pueda. b) Los naturales pero no necesarios, como la conversación amena o la gratificación sexual, que se pueden satisfacer con prudencia. c) Los no naturales y no necesarios, como los de fama o prestigio de cualquier índole, estos deseos suelen estar acompañados por turbaciones y no se aconseja el intento de satisfacerlos pues siempre requiere de más. Onfray sólo distingue estos tres tipos de deseo, pero hay quienes añaden uno más: d) los no naturales pero necesarios, como el del dinero para la subsistencia o el de ropa. De aquí se deriva lo que en la obra es llamado el cálculo de deseos para el día a día que nos permita alcanzar la felicidad. No nos convence el hecho de llamarlo “cálculo”, pues no consideramos que los deseos sean como un objeto de la aritmética que podamos sumar y restar. Parece más correcta la expresión de “prospecto”, pues se adecua mejor a la condición de enfermedad de Epicuro.

No es difícil apreciar el enorme parecido existente entre el epicureísmo y ciertas religiones orientales como el budismo. El filósofo francés apunta a la tranquilidad de ánimo y la gestión de los deseos como el punto de mayor similitud entre ambas. Pero aquí parece que hay que añadir algo más: durante los años de vida de Epicuro, quien concebía su sistema como perfecto y acabado, la filosofía de la escuela fue extremadamente dogmática. El dogma del maestro del Jardín llegó hasta tal punto que, en ocasiones, nos podría parecer una religión. Si a lo anterior le añadimos que el Jardín fue el albergue, completamente hermético (estaba rodeado por un gran muro), de una comunidad, enseguida nos viene la imagen de un monasterio. Onfray no comenta nada a este respecto y sugiere que el Jardín funcionaba a modo de una anti-República platónica. Si bien las descripciones que da acerca de ello parecen apuntar a ello, dudamos que fuese el objetivo real de Epicuro. ¿Por qué? Si se critica a un sistema, se quiere que la crítica llegue a la mayor cantidad de gente posible; pero el Jardín era completamente hermético, solo epicúreos accedían a él y sabían lo que pasaba en él. Aunque no negamos que la crítica al platonismo esté presente en el filósofo del Jardín. Nuestro autor afirma que en el Jardín tanto hombres como mujeres eran considerados como iguales, valorados por igual. Se trataría de una comunidad igualitaria, incluso los esclavos tendrían la misma categoría que un hombre libre. Sin

¹⁵ Onfray, Michel. *Op. Cit.* P. 180.

¹⁶ Onfray, Michel. *Op. Cit.* P. 172.

embargo, no sabemos en qué se basa para sostener las afirmaciones inmediatamente anteriores sobre el Jardín y su aspecto de anti-República.

Cabe señalar que el epicureísmo también sufrió de muy mala fama, tanto en su tiempo como en los siglos venideros. El autor sugiere que sea culpa de los enemigos de la escuela epicúrea: los estoicos. No obstante, nosotros sugerimos otra posibilidad más, el hermetismo del Jardín. La población de la época tomaría al Jardín como el lugar de reunión de una secta dedicada a la voluptuosidad desenfrenada. Se sabía que el epicureísmo abogaba por un hedonismo, pero, posiblemente, la “publicidad” estoica y el hermetismo del Jardín y de la escuela alejasen mucho la concepción del vulgo del hedonismo ascético acercándoles a la de un hedonismo desenfrenado y sin medida. De aquí que se tildara a Epicuro como “el Cerdo”. Por otro lado, también cabe la posibilidad de malinterpretar el epicureísmo como una pasividad casi absoluta, lo que a ojos de cualquier griego de la época podría ser un insulto para la vida.

No sería hasta la muerte de Epicuro, alrededor de sus 72 años (parecía que su hedonismo ascético sirvió para preservar su frágil salud), que la escuela epicúrea sufriría cambios. Los cambios de la escuela epicúrea son tratados por Onfray en su obra centrándose sobre todo en Filodemo y Lucrecio. Filodemo de Gadara flexibilizaría la austeridad y el ascetismo de la sabiduría del Jardín hacia un hedonismo menos riguroso¹⁷. Incluiría la importancia del placer estético para el crecimiento espiritual, sobre todo cuando se trataba de música; y también acercaría un poco más la filosofía epicúrea a los ciudadanos. Con Lucrecio el hedonismo epicúreo se acercaría en gran medida al cirenaico¹⁸.

En definitiva, *Las sabidurías de antigüedad* supone un importante aporte en el necesario empeño de construir una historia de la filosofía hedonista antigua. Esta tarea no es para nada sencilla. Como hemos visto, los pensadores aquí tratados son los vencidos en la batalla de la historiografía, por lo que no conservamos tanto de su material como nos gustaría. En este sentido, el trabajo de Michel Onfray se manifiesta, antes que nada, como una llamada de atención a la comunidad académica a afrontar, sin duda con gran esfuerzo, el sentido de estas tesis para su tiempo, para poder volcarlo sobre nuestra propia situación.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles, *Metafísica*. Introducción y traducción de Tomás Calvo Martínez. Editorial Gredos (2013).
- Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres*. Traducción, introducción y notas: Carlos García Gual. Alianza Editorial (2013).
- Epicuro. *Obras completas*. Edición y traducción de José Vara. Cátedra Letras Universales (2014).
- Eusebio De Cesarea. *Preparación evangélica II: Libros VII-XV*. Traducción y notas de Manuel Andrés Seoane, Jesús María Nieto Ibáñez, María José Martín Velasco y María José García Blanco. Biblioteca De Autores Cristianos (2016).
- Onfray, Michel. *Las sabidurías de la antigüedad, Contrahistoria de la filosofía I*. Editorial Anagrama (2013).

¹⁷ Onfray, Michel. *Op. Cit* Pp. 217-244; Cfr. Tsouna, Voula. *The Ethics of Philodemus*. Oxford University Press (2007).

¹⁸ Onfray, Michel. *Op. Cit* P. 245-283.

- Sexto Empirico. *Esbozos pirrónicos*. Introducción, traducción y notas de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego. Editorial Gredos (1993).
- Tsouna, Voula. *The Epistemology of the Cyrenaic School*. Cambridge University Press (1998).
- Tsouna, Voula. *The Ethics of Philodemus*. Oxford University Press (2007).
- Zilioli, Ugo. *The Cyrenaics*. Routledge (2014).