

# El cuidado anímico en Nietzsche: Sócrates y Epicuro\*

Ignacio Marcio Cid

Universitat de Barcelona

imarciocid@ub.edu



Fecha de recepción: 30-7-2021

Fecha de aceptación: 13-9-2021

## Resumen

El presente artículo pretende mostrar: 1) que la praxis filosófica epicúrea, con sus postulados conceptuales, son en gran medida aceptados por Nietzsche y afines a él; 2) que ese reconocimiento hacia Epicuro tiene que ver con su modelo de vida eudemonista, presentista y menos intelectualizante que el socrático-platónico; 3) que, aun desde la concepción nietzscheana de una cierta filosofía griega en cuanto vía de decadencia anti-artística, el quehacer epicúreo se considera un programa de afirmación vital, capaz de soslayar en parte el carácter opresivo de la racionalidad y de conciliar al ser humano con la felicidad y la plenitud corporales. Para ello, se esboza el tratamiento nietzscheano de Sócrates con su doble perspectiva; se estudia la propuesta de cuidado anímico que hizo el maestro de Platón, inspiradora de la filosofía helenística, cuando el griego se convierte en individuo, súbdito y se recluye en sí mismo; se investiga luego la presencia y la doble consideración de Epicuro en las obras de Nietzsche, y se analizan, por último, los rasgos notables del cuidado anímico epicúreo y su recepción valorativa por parte del filósofo alemán, tomando en consideración la filiación socrática y los puntos de convergencia o divergencia que muestran los programas filosóficos del tábano y del samio.

**Palabras clave:** Nietzsche; Epicuro; Sócrates; psicoterapia; autocuidado; filosofía griega antigua

**Abstract.** *Mental self-care in Nietzsche: Socrates and Epicurus*

It is the aim of this paper to show: 1) that the Epicurean philosophical praxis, along with its conceptual postulates, are to a great extent accepted by Nietzsche and akin to him; 2) that this recognition of Epicurus has to do with his eudemonistic-hedonistic, present-centred model of life, which happens to be less intellectualizing than the Socratic-Platonic one; 3) that, besides Nietzsche's conception of a certain Greek philosophy as a path of anti-artistic

\* Esta investigación se ha desarrollado en lo principal durante nuestra estancia de investigación postdoctoral (entre el 05/04/2021 y el 05/07/2021) en la Facultade de Letras de la Universidad de Lisboa por invitación del Prof. Dr. António Pedro Mesquita, catedrático del Departamento de Filosofía y gran especialista en Aristóteles, con objeto principal de ampliar nuestra perspectiva y conocimiento contrastivo sobre algunas cuestiones éticas (placer, felicidad y amistad) entre el filósofo de Samos y el de Estagira.

decadence, the Epicurean endeavour is considered a programme of vital affirmation, capable of partially circumventing the oppressive character of rationality and of reconciling the human being with happiness and bodily plenitude. To this end, the Nietzschean treatment of Socrates is outlined, with its double dimension; afterwards, the Socratic psychotherapeutic proposal is studied; the presence and double consideration of Epicurus in Nietzsche's works is then investigated; finally, the notable features of Epicurean psychotherapy and the evaluative reception that Nietzsche makes of them are analysed, as well as the greater or lesser indebtedness and affinity with its Socratic origin.

**Keywords:** Nietzsche; Epicurus; Socrates; psychotherapy; selfcare; Ancient Greek Philosophy

### Sumario

- |                                   |   |
|-----------------------------------|---|
| 1. Introducción                   | 5. El cuidado anímico de Epicuro como afirmación vital afín a Nietzsche |
| 2. El Sócrates de Nietzsche       | 6. Conclusiones   |
| 3. El cuidado anímico de Sócrates | Referencias bibliográficas  |
| 4. Epicuro en Nietzsche           |   |

## 1. Introducción

El presente artículo tiene por objeto estudiar críticamente el tratamiento que Friedrich Nietzsche da a Epicuro en su obra y, más concretamente, al cuidado anímico o su arte de vivir, destacando los puntos de afinidad que el alemán siente por el filósofo de Samos. De hecho, tanto Epicuro como Sócrates pueden considerarse maestros antiguos para el filósofo alemán en su revitalización de la filosofía como arte de vivir (cf. Gödde, Loukidelis y Zirfas, 2016: 1-12) en un sentido más moderno que el *ars vitae* o la técnica que despliega un modo de vida con una vocación curativa.

Con propósito demostrativo se alude a la figura antigua que acuña mejor que ningún otro filósofo griego la noción de *cura sui* o psicoterapia, Sócrates, en la conceptualización que de él tiene el pensador de Röcken. A ese respecto y para un encuadre más riguroso, se presentan los rasgos esenciales que, según la historiografía filosófica, caracterizan la propuesta teórica y el modelo de vida del tábano ateniense a partir de los testimonios existentes. Después, la investigación aborda la figura de Epicuro como parte de la filosofía helenística, interpelada por la preocupación socrática sobre el alma y el bienestar personal. A ese respecto, se estudia la presencia y la consideración de Epicuro en Nietzsche. Por último, se exhiben las evidencias textuales nietzscheanas sobre la psicoterapia epicúrea y la estimación que de ellas se efectúa. Metodológicamente, el trabajo sigue la línea temporal antedicha y exhibe evidencias textuales de Nietzsche, Sócrates y Epicuro; procura, además, recoger las aportaciones eruditas actuales sobre los tres personajes antedichos y, en especial, sobre la faceta del cuidado anímico antiguo.

## 2. El Sócrates de Nietzsche

Como es bien sabido, Nietzsche tiene, como en el caso de Epicuro, una visión ambigua o, por mejor decir, ambivalente sobre Sócrates, que constituye un problema (cf. Nietzsche<sup>1</sup>, 2002: 43-50). En este filósofo moral griego convergen, pues, elementos de fascinación y repulsa. Así, en sus lecciones sobre «Los filósofos preplatónicos» (2003: 186-187), lo presenta como autodidacta moral y reformador ético, en la estela pitagórica, a través de la *ἐπιστήμη*, en que la consecución de la virtud solo se alcanza mediante el ejercicio dialógico. El autodomínio, que es el imperio represivo del alma sobre el cuerpo, se adquiere, pues, al vencer la ignorancia, en una línea que asocia vida corpórea y enfermedad. De este modo, la filosofía es preeminentemente vida psíquica y ejercitación mental en pro de la *ἀρετή*, si bien, según Nietzsche, Sócrates es el primer filósofo de la vida, práctico, con un afán por el conocimiento que sirve a la ética (cf. N., 2003: 187). Del mismo modo, lo considera un gran erótico, un gran seductor (cf. N., 2002: 47), con gran perspicacia a la hora de captar el estado psicosocial-sociológico de sus conciudadanos.

Con todo, persiste en el alemán ante Sócrates y su enseñanza, por cuanto esta desprendería un aroma funesto y putrefactivo en la fascinación que despiertan. Se apunta a una devaluación vengativa y anuladora de la vida, que los filósofos enferman por principio y actúa como un disolvente cultural del pulso trágico, intuitivo, instintivo y fuerte de los griegos precedentes. En esa misma línea de descrédito, el pensador de Röcken alude a la naturaleza plebeya de Sócrates, junto a su fealdad (cf. N., 2002: 45; Marrou, 1976: 53; Raymond, 2019: 873)<sup>2</sup>, que, por ser el correlato corporal de un alma enferma y contrahecha, contravendrían el ideal de belleza física y proporción y de la noble cuna, de la aristocracia guerrera, tan arraigados en la Grecia antigua de la que él surge como síntoma de refutación resentida; de esta forma se empezaría a espiritualizar al hombre griego y a democratizar sus palabras en debate, lo que también está en correlación con la percepción aristocrática de que los pocos son buenos y los muchos, de escaso valor. Sócrates ubica esa

1. En lo sucesivo, «Nietzsche» se abrevia «N.» en las citas.
2. Damos las gracias a Pablo Montosa Molinero por apuntarnos una senda investigadora sobre este punto; la recuperación moderna del tópico sobre la fealdad socrática se encuentra en Hegel (cf. Bowman, 2019: 773), quien señala la forja de sí mismo gracias a la razón para esculpir una interioridad que contradice la apariencia defectuosa (Hegel, 1995: 45 y 47): «En esta inhibición física en que el yo interior abstracto se abstrae del ser corporal concreto del individuo vemos, traducida en una forma externa, la prueba de cuán profundamente había llegado a calar en este hombre el espíritu. [...] Sabido es que la fisonomía de Sócrates indicaba un temperamento dominado por las pasiones feas y bajas, que su espíritu supo refrenar y gobernar, como él mismo nos dice en alguna parte. Sócrates vivió entre sus conciudadanos y se alza ante nosotros como una de aquellas naturalezas plásticas hechas de una pieza que estamos acostumbrados a ver en esta época, como una obra de arte clásico perfecto que fue elevándose por su propio esfuerzo hasta esta altura». En la estela de este asunto, pero con una perspectiva distinta, Burckhardt (1996: 245-247) señala, con el ocaso de paganismo, el declive del ideal clásico de belleza, con lo que destaca, en cambio, un nuevo tipo físico, degradado, feo, irregular, macilento.

trasposición inversora en el ἀγών del λόγος en interlocución, en una lucha sin cuerpo cuya victoria remite a un plano de lo mental, a la logomaquia moralizante, cuya salvación está en la autoinmolación. Así, Nietzsche considera a Sócrates un adversario de Dioniso y en su propuesta éticamente intelectualista detecta signos de declive, fatiga, enfermizos. La correlación entre virtud, bondad, belleza y conocimiento hace que la vida humana sea presidida por la conciencia moral, por la interioridad reflexiva enjuiciadora. En el empeño socrático anida, según el germano, un principio que, sin comprenderlo, siega como asesino las raíces que la tragedia tiene en la pura vida, las aniquila. Es presentado, con su fanatismo dialéctico, como el culmen de la *sofistiquería* antigua denunciada cómicamente por Aristófanes. Igualmente, contrapone el *daimon* socrático, una voz interior, al instinto de la potencia afirmativa y la inmensidad de lo inconsciente, que es más que lo meramente no sabido (cf. N., 2010b: 72). De hecho, su muerte, paradójicamente heroica, invierte el ideal de nobleza o excelencia anímica entre la juventud griega, pues sustituye por completo a la valentía guerrera, el afán de victoria, la agresividad acometedora y la corporeidad pujante. A ese respecto, podría decirse que, a ojos de Nietzsche, el maestro de Platón se presenta como el héroe dialógico, como una «lengua sin manos», como un hombre teórico (cf. N., 2004: 132-133). Por ello señala el germano que con Sócrates y su escuela acontece un desbocamiento del impulso cognitivo, aunque al comienzo importara el cuidado que el individuo griego debe prestar a la vida feliz (cf. N., 1988: 157). Aquí se apunta ya siempre, según Nietzsche, a la vocación religiosa, a la inversión frente a los valores vitalistas, que provoca un insano vuelco al mundo, con una cansina lógica fanática de avispa enojada e hiperracionalista (cf. N., 2004: 234).

De acuerdo con todo esto, y al decir del germano, el aguijón socrático inyecta una morbosa hipermoralización («Krankheit des Moralisirens») (N., 2006: 313) en la ciencia, al punto de alcanzar el intelectualismo moral o, por mejor decir, una moral totalmente intelectualista que, además cala —por la fijación paradigmática de Platón— en la imagen transmitida de lo helénico (cf. N., 2010a: 215). Si atendemos a estos planteamientos, el docto ignorante griego propugna, aunque no lo parezca, una intelectualización que, con su afán omnicompreensivo, pretende el enjaular lo multiforme y pulsante de la naturaleza y la vida en los estrechos cauces de la razón, henchida de optimismo teórico, en un gesto de quijotería mentalista. Así, en la mortificación literal del cuerpo aprecia Nietzsche un camino de decadencia (cf. N., 2008: 540-541) antivital, aniquiladora del instinto, de la salud, de la pujanza física, que no es más que una lucha dualistamente autodestructiva del hombre contra sí mismo, hasta el punto de que la vida se convierte, más que en una *meditatio*, en una *ruminatio mortis*. A este respecto, podríamos sostener que Sócrates propone, con el examen introspectivo, una τέχνη περὶ βίον en que se vive para entender porque se identifica la comprensión con la belleza, la bondad y la εὐδαιμονία. Así, desde la perspectiva nietzscheana, subsiste un carácter suicida en la *sui cura* socrática, llena de frío cadavérico, mortecino, que ofrece como medicina curar la enfermedad que es la vida (cf. N., 2002: 49-50).

Aquí el reproche se dirige contra la moral, de raíz socrática, sobre la excelencia anímica, que descuida lo que, como señala Ricoeur, suscita una sospecha (1985: 32, 34-35) sobre la «falsificación del hombre», sobre la negación de su fuerza vital por poner en valor lo débil y enmascarado. Se da, entonces, una patologización de la existencia y la carne humanas en su dimensión natural, expansiva, como si el alma, al imbuirse de introspección purificadora, tuviera que escupir el cuerpo, en una mística del renunciamiento.

Pese a todo, aunque predomina especialmente —como puede apreciarse— el tono de descalificación, persiste una cierta ambigüedad en la concepción nietzscheana, por cuanto Sócrates se presentaba más arriba como un filósofo de la vida y como aquel que encaminaba su esfuerzo intelectual ético hacia la vivencia. Esta consideración bifronte, por así decir, sobrepaja especialmente en su «Sócrates moribundo» dentro de *La gaya ciencia* (cf. N., 1990: 199), en que el alemán considera valiente al griego pero le reprocha sus últimas palabras sobre el sacrificio de un gallo a Asclepio, en agradecimiento implícito por la cura mortal de esa enfermedad que, según el maestro de Platón, es la vida.

En todo caso, este aspecto de la investigación —que aquí meramente esbozamos— sigue resultando fecundo y actual, así como abordado por una amplia bibliografía cuyos hitos señalan Pierre Hadot y Arnold Davidson (2006b: 22-23, n. 3).

### 3. El cuidado anímico de Sócrates<sup>3</sup>

Tras el somero esbozo de la concepción socrática en Nietzsche, que a fin de cuentas lo vincula despectivamente (Montinari, 2003: 76) con una hiperracionalización enemiga de la vida y lo inscribe en la estela del judeocristianismo, la transvaloración y el resentimiento de los débiles, es pertinente, más allá de la lectura antedicha, presentar la psicoterapia de Sócrates desde la historia de la filosofía antigua, con un afán de mayor objetividad y consenso estudioso y evitando en lo posible el sesgo ideológico de Nietzsche, que, aun gran conocedor —como filólogo clásico— del mundo grecolatino, se pone al servicio de sus propias convicciones filosóficas, lo que es característico del filósofo, con un programa propio.

Entre los naturalistas presocráticos existen, a título convencional, antecedentes de psicoterapia o *philosophia medicans*, concretamente debidos a Pitágoras (cf. Schmid, 2012: 27; Schumacher, 1963: 38-43, 57; Nutton, 2004: 44 y s.; Garber, 2008: 114-116). De hecho, algunos estudiosos de la psicología se han preguntado hasta qué punto la psicoterapia moderna es «vino viejo en odres nuevos», porque recoge elementos de la filosofía, el arte de vivir, la dirección espiritual y el cuidado anímico cognitivo antiguos (cf. Petzold y Müller, 2004). No sería, propiamente, una «deriva sapiencial» (cf. Landa, 2003), pues ese derrotero filosófico ya cuenta con predecesores. En todo caso,

3. Damos las gracias a los profesores Dr. Suvák y Dra. Fröhlich por proporcionarnos gentilmente versiones completas de sus respectivos estudios.

se produce una centralidad palmaria del ser humano como protagonista objetivo y subjetivo del pensar griego.

Esta concepción terapéutica de la filosofía ha sido objeto de atención específica —que sepamos— desde Rabbow (1954) y por parte de los Hadot, tanto Ilsetraut (1969) como Pierre (2006a, 2009, 2010, 2014), y de Horn (1998).

A la hora de estudiar la figura de Sócrates y la dimensión psicoterapéutica topamos con un obstáculo no por antiguo menos notable: su agrafia y la vecindad o lejanía entre su presentación literaria y su historicidad (cf. Patzer, 1987). En todo caso, es de notar el tópico desplazamiento hacia lo antropocéntrico moral no relativista (Diógenes Laercio, II, 20 y 22, 2007: 100; Cicerón, *Disputaciones tusculanas*, V, 10, 11-12, 1, 2006: 393), así como la importancia del examen de conciencia, según reporta la *Apología* platónica (38a 2-7, 1982: 180):

[...] el mayor bien para un hombre es precisamente éste: tener conversaciones cada día acerca de la virtud y de los otros temas de los que vosotros me habéis oído dialogar cuando me examinaba a mí mismo y a otros, y si digo que una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre, me creeréis aún menos. Sin embargo, la verdad es así.

Ya estos postulados se inscriben en lo que suele conocerse, según la formulación que, tomada de Platón, difunde Foucault (cf. 2018: 15-26) como *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ* y *cura sui* o, dicho de un modo más griego y platónico, como *περὶ ψυχῆς θεραπείαν* (Platón, *Laques*, 185d-e, 1982: 461), es decir, la terapia o cuidado también epicúreos y que recientemente recupera Camps (2021: 190-201) en el concepto de autocuidado, bebiendo en exceso del estudioso francés.

Aquí nos hallamos en una dimensión de ética práctica, «saber con sabor, experiencia vivida» (Marcio Cid, 2020: 573). En esa coincidencia entre el pensar, el decir y el obrar radica ese saber que degusta la vida, la sapiencia, capaz de alcanzar virtud y felicidad ante la compleja maraña de la existencia y sus pruebas. Ese saber que no es puramente una doctrina brota de la reflexión personal en pos del bien y la verdad, aunados en la virtud, cuya experiencia transformadora se suscita o se desvela, ya implícita en todo ser humano (Cornford, 1987: 66, 154), mediante una serie correcta de ejercicios dialógicos y una cierta disposición psicológica.

De hecho, aún en la *Apología* (30e-31a, 1982: 169-170) se observa cómo el autoexamen introspectivo busca la excelencia o la virtud moral, prescindiendo de ambiciones materiales y de las ocupaciones propias de la *πόλις*. Sin embargo, no se trata de una psicoterapia individualista, sino que está radicalmente concernida por los hombres conciudadanos, hasta el punto de que Sócrates, por su interpelación como «tábano de Atenas», es acusado de corromper a la juventud y de introducir y practicar el culto a nuevas divinidades sin respetar las de Atenas. Ese modo de pluralizar solidariamente el cuidado anímico lo ubica en el papel de incómoda espuela para la comunidad, a la que

representa como un caballo lento y necesitado de agujijoneo para despertar de su equívoco sueño.

Descreído de la fisiología presocrática, Sócrates usa el λόγος en vaivén de una manera distinta, igual que un sofista fallido, según señala Jankélévitch (1982: 12):

Sócrates desbarata el escándalo de esta erística, la impostura de este «arribismo»; Sócrates acribilla a preguntas a los vendedores de frases bonitas, y se regodea reventando sus odres de elocuencia, desinflando esas vejigas repletas de un saber hueco. Sócrates es la conciencia de los atenienses, toda la conciencia: la limpia y la sucia; o sea, que en su función observamos la disparidad propia de los efectos de la ironía, ya sea que nos libre de nuestros terrores o nos prive de nuestras creencias.

Son claros los instrumentos socráticos para el cuidado anímico, que, pese a su vocación curativa, ataca al descubierto, resultando urticante y polémica gracias a la franqueza radical (παρρησία) (cf. Marcio Cid, 2018b). Los recursos consisten, esencialmente, en la mayéutica, la docta ignorancia y la ironía y, testimoniados principalmente por Platón, se plantea incluso el carácter psicoterapéutico de sus propios diálogos (cf. Suvák, 2018).

Como es sabido, todos los mecanismos curativos de Sócrates sustentan el ideal de una moral intelectualizada, habida cuenta de que, como señala Platón en varios lugares (uno fidedigno y otros dos dudosos o más bien apócrifos), aduciendo a Sócrates como *persona loquens*: «la sabiduría y la verdadera virtud no son otra cosa que el conocimiento de la justicia, y su desconocimiento es ignorancia [ἄγνοια ἀμαθία] y maldad manifiesta» (Platón, *Teeteto*, 176c 4-5, 1988: 245); «los errores en la conducta se producen por esta ignorancia, que consiste en creer saber cuando no se sabe» (Platón, *Alcibiades I*, 117d 7-9, 1992: 50); «si el alma está dispuesta a conocerse a sí misma, tiene que mirar a un alma, y sobre todo a la parte del alma en la que reside su propia facultad, la sabiduría» (Platón, *Alcibiades I*, 133b 7-10, 1992: 80). He aquí un ejemplo de introspección reflexiva y de lo que llamamos *ignorancia consciente socrática*, que es un rasgo distintivo y distinguido del filósofo, con respecto a quien «cree saber algo y no lo sabe —afirma—, en cambio yo, así como, en efecto, no sé, tampoco creo saber. Parece, pues, que al menos soy más sabio que él en esta misma pequeñez, en que lo que no sé tampoco creo saberlo» (Platón, *Apología de Sócrates*, 21d 4-7, 1982: 155). Los términos que pone en juego Platón son, justamente, ἄγνοια y ἀμαθία, los cuales remiten, respectivamente, a las raíces indoeuropeas postuladas \*ǵneh<sub>3</sub> ('conocer') y \*m̥h<sub>1</sub>- ('poner en mente') (cf. De Vaan, 2008; Beekes, 2010), precedidos en ambos casos por alfa privativa.

Por su parte, la inducción y el acompañamiento del parto intelectual masculino en la mayéutica pasa por el examen de las almas (cf. Platón, *Teeteto*, 150b-c, 1988: 189), de manera que el pensamiento discursivo del joven dé a luz algo fecundo y verdadero. Ya hemos apuntado a lo plural más arriba, pero en este paso puede apreciarse también esa preocupación por la coexistencia

social, por la *συνουσία* (cf. De Bravo Delorme, 2019: 172-173). Así mismo, en el antedicho partear convergen los dos puntos nombrados, por cuanto no se trata de una mera transmisión informativa o de un trasvase mental o de una sencilla ósmosis táctil. Muy al contrario, es una experiencia existencial presidiada por el amor al saber, que es objeto, pero conducida bajo el maestrazgo de Sócrates —amante perfecto y paradigmático del saber (cf. Lampe, 2010: 183-186)—, en que, mediante las palabras, se propicia el mejoramiento nocional-ético del interlocutor, que constituye un desbordamiento de lo puramente teórico. Así, consideramos que en el preguntar y el pensar socráticos no hay fingimiento ni ironía en sentido moderno, sino que apunta a una búsqueda de lo esencial y universal ético, en pro del bien, la verdad y la felicidad, fundidos, que, en su completitud, resulta siempre inacabada (cf. Marcio Cid, 2018b).

Corresponde ahora tratar la práctica de la *εἰρωνεία*, que, ya de antiguo, consiste en disimular lo que se sabe, en falsa modestia o ignorancia fingida. Si atendemos a la actitud dialógica de Sócrates ocurre que él se muestra como un *εἴρων*, en el sentido de inquisidor implacable, de preguntón hasta la extenuación (cf. Beekes, 2010). Esa dinámica interrogativa revela insatisfacción con lo aparente y revisión de lo cotidiano, y conduce, de suyo, a una mayor aclaración vital y revisión de valores. Desde luego, Sócrates sabe de lo que saben, en general, aquellos con quienes habla, si bien, más que humorada o desprecio —como señala Hadot (cf. 2006a: 50-51)—, Sócrates sabe aprovechar lo banal y superficial para no perder el contacto con los hombres, aun inconscientes, para que, mediante rodeos irónicos, puedan tomar conciencia de su existencia.

Todo ello provoca, a su vez, una *conuersio*, una transformación meliorativa vital, ética y eudaimónica, que es su culminación (cf. Hadot, 2006a: 25, 42, 51, 177-180). No obstante, no es posible agotar resolutivamente el enigma de la ironía socrática, pero sí nos pone sobre la pista del saberse y de que reconocer la ignorancia implica, como reverso, saber lo que se sabe, por cuanto la actitud socrática no es deletéreamente escéptica, sino que pretende una transformación vitalmente radical (cf. Fluck, 2005: 44-64). Este repreguntar con incisiva comezón se aparta, gracias a su universalismo y antirrelativismo ético, de la erística tramposa sofística (cf. Landa, 2003: 122).

Además de lo antedicho, hay otro elemento que tiene presencia continua en los ejercicios de Sócrates, el *λόγος*, la palabra razonadora o decir inteligible, que ha de contribuir a la buena regulación de la vida. En ese sentido se erige en una suerte de terapia cognitiva *avant la lettre*. Racionalizar las emociones, los impulsos, significa, primero, tenerlos en mente, dar razón de ellos y convivir con aquello que, siendo natural, causa disgusto, que hay que saber soporiar transformándose. Ello guarda relación con el aprender a dialogar, a poner símbolos y convención donde había animalidad y reacción descontrolada. En esa línea, señala P. Hadot (2006a: 34) sobre la interlocución socrática:

[...] el interlocutor de Sócrates no aprende nada, pues Sócrates no tiene intención de enseñarle nada: no hace más que repetir a quien quiera escucharle que

lo único que sabe es que no sabe nada. Pero a la manera de infatigable tábano, Sócrates acosa a sus interlocutores con preguntas que les ponen en cuestión, que les obligan a prestarse atención a sí mismos, a cuidarse de sí mismos.

Ya en la *Apología* (36 c4-c8, 1985: 178) deja claro la *persona* de Sócrates su papel activo e interperante, de interferencia militante, por ser concausa en la transformación psicológica de los individuos. En esa actitud destaca la preponderancia de la excelencia moral y de la prudencia, que responsabiliza cognitivamente a cada ser humano de su mejora y autoinvestigación, prioritaria por encima de los asuntos ciudadanos. Escribe Platón:

[...] iba allí, intentando convencer a cada uno de vosotros de que no se preocupara de ninguna de sus cosas antes de preocuparse de ser él mismo [ἑαυτοῦ ἐπιμεληθεῖν] lo mejor y lo más sensato posible, ni que tampoco se preocupara de los asuntos de la ciudad antes que de la ciudad misma y de las demás cosas según esta misma idea.

Aquí se percibe lo que podríamos llamar una *reductio hominis ad animam* o, al menos, un claro psicocentrismo. En esa dualidad psicósomática griega más o menos integrada con que se representa a la unidad individual del ser humano se pone, ya desde la tradición órfico-pitagórica, la subsidiariedad de lo corporal, aprisionador u opresivo, que, por decirlo paradójicamente, envenena en cierta medida al alma, aunque al propio tiempo sea el punto de partida para su elevación, en esa línea de la *mortificatio corporis* (*Fedón*, 64a-d, 1988: 39-41) que se hace explícita en la apología íntima que sobre la inmortalidad del alma escribe Platón.

Aquí puede inscribirse, según Bluck (1955: 143, n. 1), la instrucción de Sócrates sobre sacrificar un gallo a Asclepio (*Fedón*, 118a 7-8), como dios de la salud a quien con frecuencia así se le agradece una cura. Escribe Bluck: «Socrates regards death as release from all human ills». Esto revela, en todo caso, una relación complicada y poliédrica con la corporeidad, según algunos estudiosos de la filosofía psicoterapéutica para la orientación vital (cf. Gödde y Zifras, 2018: 22-24). Aquí se observa una concepción del cuerpo como obstáculo y destaca su amortecimiento inducido. Ello casa con la vocación catártica o purgatoria de la filosofía socrático-platónica frente al carácter impuro e infeccioso del cuerpo. Así se expresa en el *Fedón* (67a 3-6 y 67c 5-8, 1986: 45-46) sobre el ejercicio del alma para la disociación del cuerpo y sus contaminantes, entendida como purificación (κάθαρσις).

Desde luego, en la siembra socrática se halla esta faceta, si bien también germinaron entre los socráticos menores, más antidogmáticos y marginales, posiciones implícitas en el maestro más conciliadoras con lo corporal.

El aspecto catártico, psicocéntrico y mortificador de la filosofía socrática en su dimensión curativa que se acaba de mencionar se ajusta, siendo helénico y antiguo, a la crítica nietzscheana contra la filosofía, especialmente la moderna, como evasión o evasiva de la propia época debilitada y anhelo imposible por una

época y una cultura transfigurada, supuestamente más cercana a la vida (cf. N., 1932: 180). Ciertamente, esta (pre)ocupación psíquica por sí mismo implica, como escribe Foucault (cf. 2018: 26): una cierta actitud y manera de comportarse, de relacionarse, en que la mirada se reorienta desplazándose desde lo exterior hacia la interioridad, en busca de consistencia entre lo pensado, lo dicho y lo obrado, lo que resulta transformador y curativo, como lo es el examen de conciencia, la memorización o la autorreflexión meditativa.

Todavía es de notar el carácter misionero de la filosofía terapéutica socrática, según apunta Sedley (2004: 84) para la partería de Sócrates y «his own god-given mission as intellectual midwife». Sobre este punto es necesario insistir con el más explícito Pierre Hadot (2013: 60-61):

En primer lugar, no puede negarse el carácter «misionero» de muchos filósofos antiguos importantes, misionero en el doble sentido de «recibir una misión divina» y de «pretender la conversión». Sócrates, en este punto, supone el modelo fundamental. Se presenta como «el hombre que ha sido ofrecido a los atenienses, por voluntad de los dioses, a fin de espolearles como un tábano». (*Apología*, 30e)

A modo de conclusión, cabe citar las palabras de Carmona Aranzazu, que bautiza a Sócrates como «una cigarra que dirige la orquesta», cuando apunta (2019: 20):

El alma se forja en la *epimeleia*, en la erótica que le propone el escenario del diálogo, arquetipo para otra alma que le sirve de maestro y de guía, compartiendo la necesidad de ser una, espejo de la otra; la medida y la potencia de esta formación se da gracias a la entrega que cada una de las almas pone en el ejercicio hermenéutico. La polis griega experimenta la tensión producida por esta singular forma de la mirada, de allí emerge la filosofía como una práctica y de ella la necesidad de modos de vida que respondan a estos hallazgos, que moldeen el espíritu de la ciudad propiciando la verdad y la justicia como paradigmas, como ideales de virtud.

Justamente al hilo de esto, Fröhlich (2021) deslinda, con gran agudeza, que lo esencial en el autocuidado cognitivo psíquico socrático no radica en la autooptimización médico-biotecnológica, contra la salud en la estela de la cirugía estética, lo cýborg, el dopaje cerebral, la hipermusculación y la criónica, aparejada con expectativas desmesuradas de satisfacción somatocéntrica. Muy al contrario, la psicoterapia socrática está en el cultivo y en la formación del alma, en que el cuerpo tiene, en efecto, un carácter subordinado; no obstante, también debe ser cuidado para sostener a la psique, lo principal, que, de vivir en verdad, bien y belleza, procura la felicidad.

#### 4. Epicuro en Nietzsche

La relación de Nietzsche con Epicuro es, pese a algunos episodios de rechazo, más abiertamente reconocedora de sus méritos y vigencia. Aquí se bosquejan

ciertos aspectos del juicio nietzscheano al respecto para luego transitar hacia la dimensión psicoterapéutica epicúrea (cf. Marcio Cid, 2020) y que Michael Ure (2008) sitúa, para Nietzsche, entre la *epimeleia* helenística, el psicoanálisis y la amistad tonificante, con escasísimas referencias al filósofo de Samos (cf. Ure, 2008: 5-6, 26, 55, 69) y la omisión de Sócrates.

Como bien señala García Gual (2011: 50), Nietzsche

[...] no se interesó por la teoría de la naturaleza, es decir, la física epicúrea, sino por sus teorías éticas, es decir, la búsqueda de la felicidad terrena, descartando el antiguo temor a los dioses y la muerte, y ensalzando los placeres fáciles y duraderos. Al parecer, Nietzsche no se interesó por el conjunto del sistema filosófico de Epicuro, sino solo por el mensaje de salvación que ofrecía su doctrina sobre el dolor y el placer.

Además de Sócrates, Epicuro despierta, con Platón, gran interés en Nietzsche, pues incluye a ambos en la tétrada de parejas con las que departe en vitalidad eterna pese a su muerte (cf. N., 2007a: 113). Se pregunta el germano si el epicureísmo y la filosofía helenística en general no serán solo la última pavesa, con sufriente optimismo, de un mundo que se apaga, cuando escribe: «¿La voluntad epicúrea contra el pesimismo, tan sólo una precaución del hombre que sufre?» (cf. N., 2004: 27 y 31).

Al contrario de lo que ocurre con Sócrates, donde conocimiento y moralidad se identifican plenamente, en Epicuro aprecia Nietzsche el hecho de que la primacía se ubique en su moral hedonista y no en lo cognitivo-canónico (cf. N., 2008: 285), con una filosofía sensualista que busca, a fin de cuentas, un arte de vivir, sin virtudes aparentes y sin lógica dialéctica, aceptando el cuerpo, sin castigarlo, habida cuenta de que, según el de Samos (*Carta a Meneceo*, 128, 1995: 89), está dirigida:

[...] toda elección y repulsa a la salud del cuerpo y a la imperturbabilidad del alma, ya que éste es el fin de una vida dichosa. Pues todo lo que hacemos lo hacemos por esto, para no sentir dolor ni temor. Y una vez que este objetivo se cumple en nosotros, se disipa todo tormento del alma, al no tener la persona que ir en busca de algo que le falta ni buscar otra cosa con la que se completará el bien del alma y el del cuerpo.

Frente a la primacía del conocimiento y la instrucción, que para Nietzsche amortecen el latido de lo vivo, en Epicuro el conocimiento está al servicio de una vida sin temor, sin dolor físico ni tormento psíquico, pues de otro modo no habría cumplido su función de respuesta global y sería mero pormenor erudito (cf. Epicuro, *Carta a Heródoto*, 79, 1995: 70). Esto supone, en fin, renunciar a verdades sublimes y totales, para permanecer, como Nietzsche (1990: 245-246), lejos de certezas últimas y de las triquiñuelas dialécticas despegadas de lo inmediato natural que interpela a los sentidos (cf. Ebersbach, 2001: 55).

Epicuro representa una victoria póstuma de la Grecia más vitalista con respecto al paradigma socrático-platónico-judeo-cristiano, hasta el punto de

que la ciencia actual ha confirmado las tesis materialistas, corporalistas y atomistas del filósofo griego (cf. N., 2001: 371), a quien considera insuperado (cf. N., 2001: 79, 384). Nietzsche se muestra implícitamente elogioso con el *nihil ex nihilo* epicúreo, en cuya virtud «nada nace de lo que no existe, puesto que, si así fuera, cualquier cosa habría nacido de cualquier cosa, sin necesitar para nada semilla alguna» (Epicuro, *Carta a Heródoto*, 38, 1995: 51), así como con su postulado sobre los cuerpos simples, primeros y últimos, los átomos y el vacío (cf. Epicuro, *Carta a Heródoto*, 39-40, 1995: 51).

Por otra parte, el apego epicúreo a lo que es material y sensible y la postulación de divinidades plurales, perfectas y despreocupadas de cualquier interacción con lo humano, embelesadas en su propia felicidad, constituye, para Nietzsche, la fundamentación para su afirmación de que (N., 2007b: 114-115):

Epicuro había hecho la guerra en su forma preexistente. Léase a Lucrecio para comprender qué es lo que Epicuro combatió, no el paganismo, sino el «cristianismo», quiero decir, la corrupción de las almas por el concepto de culpa, por el concepto de castigo y de inmortalidad. — Epicuro combatió los cultos subterráneos, todo el cristianismo latente, — negar la inmortalidad era entonces ya una verdadera redención.

No en vano, el ataque nietzscheano al cristianismo en cuanto «Platonimus für's Volk», lo inscribe en la misma línea de Epicuro cuando el griego está combatiendo la divinización del cosmos platónica o la teología astral aristotélica. Persiste, según el alemán, una sordera a la filosofía y la razón genuinamente griegas, de Epicteto o Epicuro, balsámicos, por el veneno cristiano (cf. N., 2007a: 224). Así, Epicuro prescribe, contra el deseo iluso, antinatural e innecesario de una vida anímica sin fin, la cuádruple medicina o tetrafármaco, y con su tanatología nos recuerda (*Carta a Meneceo*, 124, 1995: 88):

[...] la muerte no tiene nada que ver con nosotros, porque todo bien y todo mal radica en la sensación, y la muerte es la privación de sensación. De ahí que la idea correcta de que la muerte no tiene nada que ver con nosotros hace gozosa la mortalidad de la vida, no porque añada un tiempo infinito sino porque quita las ansias de inmortalidad.

Pese a la diferencia radical entre el cristianismo y el epicureísmo, Nietzsche advierte, con excelente criterio, el fondo epicúreo en el cristianismo cumplido (cf. N., 2007a: 96) contra el que «antecombatió» Epicuro. Por ello, escribe el pensador de Röcken (2007b: 66):

[...] la doctrina de la redención. Yo la denomino una sublime prolongación del hedonismo sobre una base completamente mórbida. Con ella está estrechamente emparentado, si bien con un gran añadido de vitalidad y energía nerviosa griegas, el epicureísmo, la doctrina de redención del paganismo. Epicuro, un *décadent* típico — yo he sido el primero en reconocerlo como tal. — El miedo al dolor, incluso a lo infinitamente pequeño en el dolor — no *puede* acabar de otro modo que en una *religión* del amor.

Efectivamente, esta faceta del epicureísmo como ayuda al cristianismo incipiente ha sido puesta de relieve por diversos estudiosos, como DeWitt (1954) y Antolín Sánchez (2003). Esta conexión la halla Nietzsche en el hecho de que ambos modelos pertenecen a épocas de disolución y presentan la felicidad «de acuerdo con una medicina y una mentalidad tranquilizantes (por ejemplo, epicúreas o cristianas), como la felicidad del reposo, de la tranquilidad» (N., 2005a: 140-141).

Por otra parte, y como bien indica Andrés Sánchez Pascual en la introducción de Nietzsche (2007b: 146, n. 68): «Aunque la actitud de Nietzsche frente a Epicuro es ambivalente, predomina el aspecto positivo».

A ese respecto, Nietzsche estima digno de mención su aspecto de librepensador, con plena fuerza y libertad, independiente frente a la opresión ciudadana o de las escuelas concurrentes, con un punto de humor, que trasciende afirmativamente, al contrario que los cínicos, el contexto social inhóspito (cf. N., 2001: 176, 285; 2005a: 29), ya sea con el parapeto de la ley —puesto que, «[l]as leyes son promulgadas por los sabios, no para no hacer mal, sino para no sufrirlo» (Epicuro, *Frag. ética*, 81, 1995: 119)—, o bien por saber gozar satisfaciendo los deseos naturales y necesarios (cf. Epicuro, *Carta a Meneceo*, 127, 1995: 89; *Máxima Capital*, XIX, 1995: 96), entre los cuales cabe mencionar la *φιλία*, deseable y necesaria (cf. Epicuro, *Sentencias Vaticanas*, 23, 1995: 99), con una vida en comunidad limitada, tan distinta de una vida recluida en lo individual y aspérrima.

Por otra parte, se subraya su moderación y discreción no envanecida frente a la grandilocuencia de histriónicos adoradores de Dioniso, divinidad trágica homónima con el tirano de Siracusa, llevando una vida idílica y refinadamente heroica a un tiempo, capaz de estar en la totalidad universal y sentirla en sí (cf. N., 2007a: 208-209), sin renunciar a los pequeños placeres sensuales, comiendo un sencillo queso como las olas que besan la orilla del mar (cf. N., 2007a: 179, 257), que se encuentra en un estado de esplendente quietud con fondo activo, el *γαληνισμός* (cf. Marcio Cid, 2020: 563-569). Frente a Platón, al que Nietzsche pone un *pero* abierto en las notas de sus lecciones introductorias sobre sus diálogos (cf. N., *Plato amicus sed: Einführung in das Studium der platonischen Dialoge. Vorlesungsaufzeichnungen WS 1871-1872*, 1995: 1-188), Epicuro encarna el placer de saber vivir (y saber morir) en sintonía con el pulso natural, degustando una felicidad asequible, sencilla y cercana, que permite al de Samos, en su serena y plácida actividad, decir (*Cartas destinatario desconocido*, 37, 1995: 114):

Reviento de satisfacción en mi cuerpecillo cuando consumo agua y pan, y detesto los placeres lujosos, no por los propios placeres, sino por los dolores que por esa razón les siguen.

La asunción de la sensación como criterio primero de conocimiento de lo que anuda todo lo material, visible e invisible (cf. Diógenes Laercio, X, 32-33, 2007: 524), contribuye a comprender la correlación analógica entre los cuer-

pos mínimos e invisibles hasta los compuestos naturales más grandes y complejos y sus acontecimientos, incluyendo la propia mortalidad. Todo ello lleva a gustar el milagro azaroso de existir, en una concatenación que enlaza, desde la indeterminación, a todos los seres. Quien así vive, no espera, teme ni pide nada de instancia alguna. En sintonía con la totalidad, cuyas leyes y límites se captan por la física, se lleva una vida libre y plena, como un humano átomo social parenclítico, que se goza en buscar sus afinidades y rechaza cuanto se aparta de sus sanas inclinaciones.

### 5. El cuidado anímico de Epicuro como afirmación vital afín a Nietzsche

En este punto se impone ya abordar lo que hemos bautizado como *psicoterapia filosófica epicúrea* y el modo en que esta es recibida por Nietzsche. El alemán es, según habíamos sugerido antes, muy elogioso con la «encantadora grandeza de este primer jardinero de almas de todos los tiempos» (N., 2007a: 294), como muestra su alusión al *Hortus*. Así, con el fin de trenzar debidamente la recepción que la ética práctica curativa de Epicuro tiene en Nietzsche, es preciso aclarar cuáles son los recursos de Epicuro en la curación psíquica de sí mismo y de su prójimo. Al hilo de estos, se insertan pasajes nietzscheanos que justifican la afinidad entre los dos filósofos.

En la anterior cita del germano se mezclan, con estilo literario, el motivo de la psicoterapia epicúrea y el κῆπος. Esa vocación curativa epicúrea nos la transmite Porfirio:

Vana es la palabra del filósofo que no remedia ningún sufrimiento del hombre. Porque así como no es útil la medicina si no suprime las enfermedades del cuerpo, así tampoco la filosofía si no suprime las enfermedades del alma. (García Gual y Acosta Méndez, 1974: 142-143)

El pensador de Röcken sabe bien de esta faceta epicúrea, por cuanto llama al filósofo de Samos «el sosegador de almas de la antigüedad tardía», puesto que en él destacan los dos medios de consolación de quien

[...] tuvo esa maravillosa comprensión que aún hoy en día sigue siendo tan raro encontrar: la de que para el apaciguamiento del ánimo no es en absoluto necesaria la solución de las cuestiones teóricas últimas y extremas. Así, a aquellos a quienes atormentaba el «temor de los dioses» bastaba con decirles: «Si hay dioses, de nosotros no se ocupan», en lugar de disputar infructuosamente y a distancia sobre la cuestión última de si había dioses en general. (N., 2007a: 119)

Esta afirmación está en concordancia con una de las recetas del tetrafármaco, «el dios no es de temer» —según preserva Filodemo de Gádara (Hutchinson, 1994: VI)—, pues Epicuro ordena a su discípulo (*Carta a Meneceo*, 123, 1995: 87; cf. *Máxima Capital*, I, 1995: 88): «considera que dios es un ser inmortal y feliz, como así fue grabada en el alma de todo el mundo la idea de

dios, y no le apliques ningún concepto extraño a su inmortalidad ni ninguno impropio de su felicidad». Con esa divinidad plural y felizmente ociosa, son incompatibles la religiosidad del *do ut des*, la obligación providente para con los humanos o el dar cuerda a los movimientos de los cuerpos (*Carta a Heródoto*, 77, 1995: 68-69; *Carta a Pitocles*, 97, 1995: 78). No hay, así pues, cabida para la esperanza o el *timor Dei uel Deorum* con respecto a divinidades sin preocupaciones por lo propio o por lo ajeno, «desconocidos y ociosos» (N., 1990: 160). Todo puede considerarse un ataque contra los dioses regentes, provisosores, de afán omnisciente, omniscomprensivo y luminiscente de otros programas filosóficos concurrentes, que luego se trasponen al empeño gnoseocéntrico de la filosofía (cf. Marcio Cid, 2018a). De hecho, la concepción teológica epicúrea (cf. Marcio Cid, 2020: 205-243) se muestra por sí como un mecanismo liberador, igual que su tanatología (cf. Marcio Cid, 2020: 504-514), en que, según se ha indicado, sensibilidad y muerte se excluyen mutuamente, con lo que no cabe esperar premios o castigos después de la muerte. Aquí se produce una desacralización de lo divino que puede parecer paradójica en el cosmos, como desendiosado está, con funciones diferentes, el ser humano. Sobre lo divino y la figura beatífica y salvífica de Epicuro cita y traduce Carlos García Gual (2011: 45) las geniales palabras de Sarah Kofman (1979: 196):

Proponer la figura de Epicuro como modelo para una moral de la decadencia, construir una figura semejante, es tratar de devolver a los desheredados la inocencia y la risa; es ofrecer a los enfermos, a todos cuantos tienen necesidad de consuelo, la figura de un Salvador del que no tengan necesidad de ser salvados.

Por su parte, el segundo calmante mental epicúreo radica, al decir de Nietzsche:

En otros casos, sobre todo cuando una hipótesis medio física medio moral había ensombrecido el ánimo, no refutaba esta hipótesis, sino que concedía que bien pudiera ser así, pero había *aún una segunda hipótesis* para explicar el mismo fenómeno; que tal vez pudiera suceder de otro modo. La *pluralidad* de hipótesis, por ejemplo respecto al origen de la mala conciencia, basta también en nuestro tiempo para borrar del alma esa sombra que tan fácilmente nace de la cavilación sobre una hipótesis, la única visible y por eso cien veces sobreestimada. (N., 2007a: 119)

De acuerdo con esa vocación anímicamente cauterizadora y en una línea de naturalización, Nietzsche atribuye a Epicuro el arrancamiento de los anhelos y temores infundados en pos de una vida *post mortem* (N., 1999: 74), con lo que, más tarde, se desactiva un poderoso dispositivo atemorizador del cristianismo. En Epicuro, la muerte no es más que la natural contraparte del estar vivos, la cual ha de considerarse con serena perspicacia para entender que no es ni solución ni condena, sino algo que no nos incumbe, por cuanto (Epicuro, *Carta a Meneceo*, 125, 1995: 88):

[...] el mal que más pone los pelos de punta, la muerte, no va nada con nosotros, justamente porque cuando existimos nosotros la muerte no está presente, y cuando la muerte está presente entonces nosotros no existimos. Por tanto, la muerte no tiene nada que ver ni con los vivos ni con los muertos, justamente porque con aquellos no tiene nada que ver y éstos ya no existen. Por otro lado, el común de las gentes unas veces huye de la muerte por considerarla la más grande de las calamidades y otras veces la añora como solución a las calamidades de la vida.

Esto mismo enlaza con la desideriología epicúrea, su *ars bene recteque desiderandi*, que excluya lo no natural ni necesario, como el afán de inmortalidad (cf. Marcio Cid, 2020: 515-527). Así elige el epicúreo lugares, cosas, personas, situaciones y pensamientos que puedan hacer la existencia llevadera y agradable, al ir tejiendo la trama del vivir (cf. N., 1990: 178).

Si retomamos la mención nietzscheana sobre el policausalismo epicúreo, cabe citar lo que García Gual (2011: 43) escribe con tino al respecto:

[f]rente al tajante dogmatismo de los estoicos, el pensador epicúreo se muestra cauteloso, admitiendo varias explicaciones como posibles, cuando se trata del mundo exterior; aunque, apuntamos, sin caer en un escepticismo que pudiera ser causa de inquietud y confusión.

Esto supone, igualmente, una alternativa explicativa plural al monocausalismo aristotélico, puesto que el filósofo de Samos asume la noción de diversidad de modelizaciones explicativas de lo real, en el sentido de paradigmas científicos en convivencia, haciéndose cargo de que la modelización imita e intenta aclarar la φύσις, pero no es propiamente la φύσις ni la agota (Marcio Cid, 2020: 142).

Por otra parte, el pensador de Röcken proclama orgulloso su afinidad con Epicuro por su insistencia en la moderada voluptuosidad con que vive el de Samos el calmo mar de la existencia (cf. N., 1990: 58-59), solo propia, indica Nietzsche, de quien continuamente ha aprendido a sufrir. En este pasaje se aprecian ecos léxicos que retoman conscientemente el tema del *aequum* o la ya mencionada γαλήνη (cf. Marcio Cid, 2020: 563-569), como son:

[...] veo a su ojo mirar hacia un mar amplio y blanco, por encima de acantilados en los que reposa el sol [...] el mar de la existencia se ha quedado en calma, y que ahora ya no puede saciarse de mirar su superficie y la multicolor, delicada, estremecida piel del mar.

La alusión al dolor como fermento germinal, en rincones oscuros de la existencia, para el surgimiento de la filosofía epicúrea casa con su función psicoterapéutica, porque:

[...] los hombres se encuentran psíquicamente enfermos, por lo cual necesitan un fármaco, una droga medicinal, un medicamento. El bálsamo para restable-

cer el bienestar mental es la filosofía, la cual deviene, en tanto que actividad, instrumento diagnóstico y prescripción terapéutica. El diagnóstico epicúreo es, resumidamente, que el hombre se duele, está enfermo, el ser humano sufre. (Marcio Cid, 2020: 407)

Nietzsche advierte con perspicacia que «suele actuar una filosofía epicúrea sobre personas dolientes de rango superior, produciendo un influjo reconfortante, refinador, que, por así decirlo, saca provecho del sufrimiento» (N., 2005a: 94). Por otra parte, ese estado indoloro como bien supremo, la ataraxia, sitúa a la filosofía de Epicuro en el plano de la medicina, de lo sacerdotal y salvífico (cf. N., 2005a: 167 y 172). Todavía en relación con el dolor, el pensador de Röcken apunta a su valor separativo y aristocrático, que otorga un saber distinto y oscuro, que, por su recorrido vital, Epicuro pudo poseer (cf. Marcio Cid, 2020: 558). Escribe Nietzsche (2005a: 254-255): «Una de las formas más sutiles de disfraz es el epicureísmo, así como una cierta valentía del gusto, exhibida a partir de ese momento, la cual toma el sufrimiento a la ligera».

Si atendemos ahora a algunos de los recursos epicúreos no mencionados hasta aquí, podemos señalar la investigación y la comprensión de la naturaleza en cuanto valladar insuperable, escenario necesario y suficiente para la vida humana, sin más reción que la necesidad y el azar, sin instancia rectora alguna, al contrario que la Razón estoica, que provoca en Nietzsche rechazo visceral (cf. N., 2005a: 30-31). La investigación de la φύσις así concebida contribuye por sí misma al arte de vivir (cf. Rapp, 2016: 63-65).

Según el pensador de Samos, el ser humano es, entonces, portento casual, constitutivamente libre, sin más límites que el cosmos. Sin embargo, el conocimiento tiene un carácter instrumental, es decir, se comprende para vivir, sin hiperracionalización, y se vive para el placer, esto es, para la felicidad. La ciencia tiene, pues, un carácter subsidiario o subordinado, estratégico-instrumental, como la analogía (cf. Marcio Cid, 2020: 343-364) que rompe con el envanecimiento de la omnipotencia racional. Dice el propio Epicuro (*Máxima Capital*, XI, 1995: 94): «Si no nos molestaran nada las sospechas que albergamos de los cuerpos celestes y de la muerte, por miedo a que ello sea algo que tenga que ver con nosotros en alguna ocasión, y tampoco el miedo a no conocer los límites impuestos a los sufrimientos y a los deseos, no necesitaríamos más del estadio de la Naturaleza». Aquí, según Michael Ure y Thomas Ryan (2020: 81), Nietzsche coincide con Epicuro en su empeño de «naturalize (or renaturalize) humanity. As an integral part of his naturalistic ethics he suggests that the best life is one that affirms recurrence».

Todavía en el plano de la naturaleza, Ryan J. Johnson (2020: 31 y s.) reivindica la gastrosofía, el saber del vientre, como un anudamiento conceptual entre Nietzsche y Epicuro. Trae a colación el estudioso un pasaje del *Ecce homo* (N., 2005a: 42):

Muy de otro modo me interesa una cuestión de la cual, más que de ninguna rareza de teólogos, depende la «salvación de la humanidad»: el problema de la

alimentación. Prácticamente puede formularse así: «¿Cómo tienes que alimentarte precisamente tú para alcanzar tu máximo de fuerza, de *virtú* [vigor] al estilo del Renacimiento, de virtud exenta de moralina?».

Aquí parece emerger un alegato por la corporalidad, por lo más tangible, contra lo que Schopenhauer (2009: 198-199) denuncia en el hombre como *animal metaphysicum*, capaz de anteponer al empuje de su voluntad natural la intelectualización. Próximo a esa naturalización materialista, Epicuro señala (1995: 118): «Principio y fin de todo bien es el placer del vientre. Pues todo lo cabal y todo lo desmedido tienen su referencia en éste». Precisamente este poner el cuerpo en el centro del debate supone salvarlo sin eternidades, para que la tradición socrático-platónico-judeo-cristiana no envenene, con el alma, los sueños de una felicidad humana, material, placentera, moderada y presente.

De acuerdo con nuestro análisis de la psicoterapia epicúrea (cf. Marcio Cid, 2020), debemos aludir aún, debido a su presencia en Nietzsche, a la risoterapia, a la presencia como incardinación temporal y espacial en lo presente, a la apropiación racional del cuerpo que ya somos, así como, por último, a la amistad.

En primer lugar, cabe mencionar el papel de la risa en Epicuro (cf. Marcio Cid, 2021), entre calmante, desactivador dialógico y placer divino, que casa perfectamente con los postulados nietzscheanos expuestos en la *Gaya Ciencia*, sobre el reír desde dentro, con verdad, de modo que ocurra una última liberación e irresponsabilidad en que «habrán aliado la risa y la sabiduría, tal vez sólo entonces exista la “ciencia jovial”» (N., 1990: 26). Estas notas van contra la pesantez y la gravedad del intelectualismo más adusto y rigorista, en cuya virtud

[...] la amada bestia hombre pierde el buen humor cada vez que piensa bien: ¡se pone «serio»! Y «en donde hay risa y jovialidad, nada vale allí el pensar» —así suena el prejuicio de esta bestia seria en contra de toda «ciencia jovial». —¡Pues bien! ¡Mostremos que es un prejuicio! (N., 1990: 187-188, 327)

Es sabido, de hecho, que Nietzsche usa su amor a la vida y su humor irónico como resorte contra sus adversarios (cf. Zirfas, 2016; Vivarelli, 2016).

A ese respecto, según el canon nietzscheano, Epicuro (*Sentencia Vaticana* 41, 1995: 102) es un sabio alegre, por cuanto postula que «[d]igo que debemos reír a la vez que buscar la verdad [filosofar], cuidar de nuestro patrimonio y sacar fruto a las demás propiedades y no cesar bajo ninguna circunstancia de emitir los juicios dictados por la verdadera filosofía». Así también se aniquila el sufrimiento y el decaimiento según el pensador de Samos, y la risa, señala Nietzsche (2007a: 171-172), muta en sonrisa, puesto que «[c]uanto más alegre y seguro se vuelve el espíritu, tanto más brota una sonrisa espiritual, un signo de su maravilla ante los innumerables placeres ocultos de la buena existencia».

En segundo lugar, la actitud presentista designa, en nuestro concepto, una orientación vital consciente que persigue el florecimiento milagroso y azaroso en el aquí y ahora corporal y material (cf. Dessoir, Cassirer y Hoffmann, [1981]: 223).

[...] el presente, el tiempo y espacio, es lo que está a nuestra mano, a nuestra disposición, lo que *praeest*, τὸ παρόν, lo que en parte es y en parte no es ἡμέτερον οὐ παρ' ἡμῶς. Así, en opinión del samio, desde el hic et nunc podemos satisfacernos autónomamente, hasta tal punto que «[e]s estúpido pedir a los dioses las cosas que uno no es capaz de procurarse a sí mismo» [*Sententia Vaticana*, 65, 1995: 104]. (Marcio Cid, 2020: 463)

Precisamente por ello es incoherente el suicidio (cf. Séneca, 1986: 190-191, 202-203). Sobre el interés por el presente que acomuna a los dos filósofos, escribe Jill Marsden (2020: 49) que ambos «affirm the joy of the present, irrespective of the ills that assail them».

En tercer lugar, la rehabilitación epicúrea del cuerpo (cf. Marcio Cid, 2020: 456-460) guarda relación con las emociones, con las sensaciones, con la experiencia perceptiva y corporal, sin condenarla, ni degradarla, sino tomándola, al menos, como necesario punto de partida, de modo que el ser humano se identifique plenamente con —y sea— su propio cuerpo, sienta ese apoderamiento corporal de sí mismo en cuanto a sujeto somático, aunque esté compuesto por una instancia burda (carne) y otra sutil (alma). Esto parece en consonancia con la sentencia de Zaratustra: «Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría. ¿Y quién sabe para qué necesita tu cuerpo precisamente tu mejor sabiduría?» (N., 1997: 65).

En cuarto lugar, la relación amical destaca en Epicuro y es una terapia, al propio tiempo que es el culmen de la vida feliz (cf. Marcio Cid, 2020: 483-497), habida cuenta de que, según el samio, «[d]e todos los medios de los que se arma la sabiduría para alcanzar la dicha en la vida el más importante con mucho es el tesoro de la amistad» (Epicuro, *Maxima Capital*, XXVII, 1995: 96). De acuerdo con esto, el propio Nietzsche reconoce, como advierte Verkerk (2017: 33), la necesidad perentoria, curativa y restauradora de tener amigos para romper su aislamiento (cf. N., 2001: 35-36). De este modo, esa comunidad de espíritus descondicionados, librepensadores, encontraría la compañía distinta, la mutua comprensión egregia que anhelaba. Este es el modelo de comunidad pensante de mutua mejora que, en el Jardín, nos propone Epicuro, como reporta Séneca, en alusión al samio, en una nota que, aun proliza, ilustra muy bien el συμφιλοσοφεῖν del samio (Séneca, 1986: 111-112):

En cuanto a mí, deseo comunicarte a ti todo; precisamente me complazco en aprender algo a fin de enseñártelo; ni doctrina alguna me deleitaría, por más excelente y saludable que fuese, si tuviera que conocerla solamente yo. Si la sabiduría se me otorgase bajo esta condición, de mantenerla oculta y no divulgarla, la rechazaría: sin compañía no es grata la posesión de bien alguno. En consecuencia, te enviaré mis propios libros, y para que no gastes mucho tiempo buscando por doquier lo que te ha de ser útil, pondré anotaciones para que inmediatamente descubras los puntos que yo apruebo y admiro. Sin embargo, la viva voz y la convivencia te serán más útiles que la palabra escrita; es preciso que vengas a mi presencia: primero, porque los hombres se fían más de la vista que del oído; luego, porque el camino es largo a través

de los preceptos, breve y eficaz a través de los ejemplos. [...] a Metrodoro, Hermarco y Polieno no les hizo hombres prestigiosos la escuela, sino la intimidad con Epicuro.

Esta concepción abiertamente epicúrea de la socialización amical es palmaria y literal en una carta de Nietzsche a su amigo Erwin Rohde, fechada en Naumburg el 3 de noviembre de 1867 (N., 2005b: 469):

Entonces vivía con la más libre independencia, en un epicúreo goce de ciencias y artes, dentro de un círculo de personas con las mismas aspiraciones, próximo a un querido maestro y —lo que para mí es lo más sublime que pueda decir de esos días de Leipzig— en continuo contacto con un amigo que no es únicamente un compañero de estudios, ni está vinculado a mí sólo por experiencias comunes, sino que afronta la vida con la misma seriedad con que la siento yo, valora las cosas y las personas casi según las mismas leyes que yo tengo, y finalmente ejerce sobre mí, con todo su ser, un efecto tonificante. Así pues, no hay nada más que precisamente eche ahora de menos que su compañía.

Agregamos todavía que, en relación con el lenguaje, Epicuro reniega de la vacuidad opinativa o *κενοδοξία*, de la logomaquia o de las palabras que, sin remisión a lo real, solo aparentan significar, como, por decirlo con Nietzsche, huera metáforas petrificadas, enjauladas en la gramática en la que únicamente creen ya las institutrices (cf. N., 2010b: 849). En esa misma línea nos consigna Diógenes Laercio (X, 31, 2007: 524): «[Epicuro y sus partidarios] [d]esdeñan la dialéctica como superflua (*παρέλκουσαν*), pues estiman que basta con que los físicos procedan de acuerdo con los nombres (*φθόγγους*) aplicados a las cosas».

## 6. Conclusiones

Llegados a este punto, desarrollamos aquí, casi a modo de cierre argumentativo, un conjunto de semejanzas y divergencias en las propuestas éticas eudemonistas de Sócrates y Epicuro. Se abordan las similitudes por cuanto el legado socrático pasa por un renacimiento conceptual y metodológico en la época helenística, con lo que se plantea la deuda del filósofo de Samos con el maestro de la época clásica. En segundo lugar, se tratan las discrepancias entre ambos, que, por sus propias características, acercan a Epicuro y Nietzsche y lo convierten, con pleno fundamento, en el filósofo antiguo más próximo al germano.

A la luz de los testimonios aducidos, puede postularse, entonces, que tanto en Sócrates cuanto en Epicuro persiste un interés central por el ser humano y por su felicidad, se conciba esta como se quiera. Igualmente, resulta reseñable la centralidad del *λόγος*, el *διάλογος* y el *λογισμός*, en que se encabalgan razón y palabra, con vistas a pensar correctamente. No obstante, ni en Epicuro ni en Nietzsche se da una reverencia de lo lingüístico-racional, por cuanto en el caso del samio puede establecerse un rechazo fundado de la lógica,

cuyo correlato, para la física, está en el antimonocausalismo. De este modo, si la necesidad lógica se asienta en el principio de no contradicción y en la trazabilidad racional que reconstruye una cadena única de causas y argumentos a partir del mero intelecto humano, esto sería un abuso del mismo (cf. Marcio Cid, 2020: 79-82). De hecho, en términos naturalistas, Epicuro hace patente esta oposición al introducir un elemento de indeterminación constitutiva en el reino de los fines, el *clinamen* atómico. Por su parte, Nietzsche critica el principio de contradicción como ejemplo de una supuesta capacidad de forjar conceptos, que no muestra más que una impotencia que pretende objetivar una pura experiencia subjetiva, cayendo en la simple intolerancia (cf. Kofman, 1979: 121-141). Destaca, en ambos, una defensa intrínseca de la indeterminación espontánea y carente de pensamiento que escapa a toda pretensión de racionalismo.

Por otra parte, es notable el interés por el individuo en su especificidad, aun grupal, lejos de los desvelos sociopolíticos; así mismo, es característica de ambos filósofos griegos una querida exterioridad conceptual, espacial y personal con respecto al sistema; de igual forma, sobrepuja el interés por la psique humana, concebida de modos diversos; ya en último lugar, merece citarse la vocación de guía, misión, cura y salvación en ambos filósofos antiguos, aparejada con una conceptualización de la filosofía eminentemente práctica o aplicada.

Por otra parte, subsisten entre Sócrates y Epicuro diferencias notables que, agregadas a los rasgos presentados en la sección precedente, explican la gran afinidad y admiración de Nietzsche por el fundador del Jardín: en él la sabiduría y la ciencia sirven al bien mayor que es la existencia, no en una posición ancilar o secundaria; además, destaca en ambos el reconocimiento del cuerpo, de la experiencia y de los sentidos, sin desprecio ni subordinación valorativa; igualmente, la consideración de la muerte, donde disolución y alivio es un elemento señero, así como lo es la aceptación de lo natural, azaroso y dado, en que se inscribe la espontánea y pujante vivencia del presente, en que es proclamado, pese a la precariedad y fragilidad, un gran sí a la vida, a la que se le devuelve siempre la sonrisa.

## Referencias bibliográficas

- ANTOLÍN SÁNCHEZ, Javier (2003). *El epicureísmo en el cristianismo primitivo*. Valladolid: Universidad de Valladolid. Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial.
- BEEKES, Robert Stephen Paul (2010). *Etymological dictionary of Greek: 1*. Leiden: Brill.
- BLUCK, R.S. (1955). *Phaedo: A translation*. Londres: Routledge.
- BOWMAN, Brady (2019). «Hegel on Socrates and the Historical Advent of Moral Self-Consciousness». En: MOORE, Christopher (ed.). *Brill's Companion to the Reception of Socrates*. Leiden: Brill.
- BURCKHARDT, Jacob (1996). *Del paganismo al cristianismo: la época de Constantino el Grande*. México: Fondo de Cultura Económica.

- CAMPS, Victoria (2021). *Tiempo de cuidados: Otra forma de estar en el mundo*. Barcelona: Arpa.
- CARMONA ARANZAZU, Iván Darío (2019). *Cuidado de sí: Fragmentos cotidianos del existir*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.
- CICERÓN, Marco Tulio (2006). *Disputaciones tusculanas*. Madrid: Gredos.
- CORNFORD, Francis MacDonald (1988). *Principium sapientiae: Los orígenes del pensamiento filosófico griego*. Madrid: Visor.
- DE BRAVO DELORME, Cristian (2019). «Socrates' Dialectic Therapy According to Plato's Aporetic Dialogues». *Filozofia*, 74 (3), 169-180.
- DESSOIR, Max; CASSIRER, Ernst y HOFFMANN, Ernst (1981). *Die Geschichte der Philosophie. Geschichte der antiken Philosophie*. Wiesbaden: Fourier.
- DE VAAN, Michiel (2008). *Etymological dictionary of Latin and other Italic languages*. Leiden: Brill.
- DE WITT, Norman Wentworth (1954). *St. Paul and Epicurus*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- EBERSBACH, Volker (2001). «Nietzsche im Garten Epikurs». *Nietzscherforschung: Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft*, 8, 43-62.
- EPICURO (1995). *Obras completas*. Madrid: Cátedra.
- (2013). *Filosofía para la felicidad*. Coordinado por Carlos García Gual, Emilio Lledó y Pierre Hadot. Madrid: Errata Naturae.
- FLUCK, Robert (2005). «Zur Ironie des Sokrates». En: GETHMANN-SIEFERT, Annemarie; BECKMANN, Jan Peter y KEUTNER, Thomas (eds.). *Wissen und Verantwortung: Festschrift für Jan P. Beckmann*. Friburgo de Brisgovia: Karl Alber.
- FOUCAULT, Michel (2018). *La hermenéutica del sujeto: Curso en el Collège de France (1982)*. Tres Cantos: Akal.
- FRÖHLICH, Bettina (2021). «Selbstbildung statt Selbstoptimierung: Zur Konzeption der sokratischen Selbstsorge». En: FRÖHLICH, Bettina; HANSEN, Hendrik y HEIMANN, Raul (eds.). *Platonisches Denken heute: Festschrift für Barbara Zehnpeffennig*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.
- GARBER, James J. (2008). *Harmony in healing: The theoretical basis of ancient and medieval medicine*. New Brunswick: Transaction.
- GARCÍA GUAL, Carlos (2011). «Nietzsche y Epicuro». *Estudios Nietzsche*, 11, 41-51.
- GARCÍA GUAL, Carlos y ACOSTA MÉNDEZ, Eduardo (1974). *Ética de Epicuro: La génesis de una moral utilitaria*. Barcelona: Barral Editores.
- GÖDDE, Günter y ZIRFAS, Jörg (2018). *Kritische Lebenskunst: Human-, sozial- und kulturwissenschaftliche Analysen und Strategien*. Stuttgart: J.B. Metzler.
- GÖDDE, Günter; LOUKIDELIS, Nikolaos y ZIRFAS, Jörg (ed.) (2016). *Nietzsche und die Lebenskunst: Ein philosophisch-psychologisches Kompendium*. Stuttgart: J.B. Metzler.
- HADOT, Ilsetraut (1969). *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*. Berlín: W. de Gruyter.
- HADOT, Pierre (2006a). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Prólogo de Arnold I. Davidson. Madrid: Siruela.

- (2006b). *Elogio de Sócrates*. México: Me cayó el veinte.
- (2009). *La filosofía como forma de vida: Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*. Barcelona: Alpha Decay.
- (2010). *No te olvides de vivir: Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales*. Madrid: Siruela.
- (2014). *La ciudadela interior: Introducción a las Meditaciones de Marco Aurelio*. Prólogo de Arnold I. Davidson. Barcelona: Alpha Decay.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1995). *Lecciones sobre la historia de la filosofía. II*. México: Fondo de Cultura Económica.
- HORN, Christoph (1998). *Antike Lebenskunst: Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*. Múnich: Beck.
- HUTCHINSON, Douglas (1994). *The Epicurus reader: Selected writings and testimonia*. Cambridge: Hackett.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir (1982). *La ironía*. Madrid: Taurus.
- JOHNSON, Ryan J. (2020). «The Gastrosophists!: A seven-course meal with Epicurus and Nietzsche». En: ACHARYA, Vinod y JOHNSON, Ryan J. (eds.). *Nietzsche and Epicurus: Nature, health and ethics*. Londres: Bloomsbury Academic.
- KOFMAN, Sarah (1979). *Nietzsche et la scène philosophique*. París: Union générale d'éditions.
- LAERCIO, Diógenes (2007). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza.
- LAMPE, Kurt (2010). «“Socratic Therapy” from Aeschines of Sphettus to Lacan». *Classical Antiquity*, 29 (2), 181-221.
- LANDA, Josu (2004). «La deriva sapiencial socrática: Ironía, katalēpsis, epochē». *Theoria: Revista del Colegio de Filosofía*, 14-15, 115-134.
- MARCIO CID, Ignacio (2018a) «No todo: algo menos, un poco. Sobre la ambición omnicompreensiva de la filosofía». *Alia: revista de estudios transversales*, 7, 28-37.
- (2018b) «La situación de quien enseña a filosofar: entre Sócrates e Isócrates, con ojos griegos». *Paideia: revista de filosofía y didáctica filosófica*, 112, 131-148.
- (2020). *La psicoterapia filosófica de Epicuro*. Berlín: Peter Lang.
- (2021) «La risa de Epicuro: feliz placer de dioses y amical bálsamo anímico de seres humanos libres». *Eikasía: revista de filosofía*, 101, 203-222.
- MARROU, Henri-Irénéé (1976). *Historia de la educación en la Antigüedad*. Buenos Aires: Eudeba.
- MARSDEN, Jill (2020). «‘Wisdom that walks in bodily form’: Nietzsche’s travels with Epicurus». En: ACHARYA, Vinod y JOHNSON, Ryan J. (eds.). *Nietzsche and Epicurus: Nature, health and ethics*. Londres: Bloomsbury Academic.
- MONTINARI, Mazzino (2003). *Lo que dijo Nietzsche*. Barcelona: Salamandra.
- NIETZSCHE, Friedrich (1932). *Consideraciones intempestivas 1873-1875*. Madrid: Aguilar.
- (1988). *Consideraciones intempestivas I*. Madrid: Alianza.

- (1990). *La ciencia jovial = La gaya scienza*. Caracas: Monte Ávila.
- (1995). 2.4: *Vorlesungsaufzeichnungen: (WS 1871/72-WS 1874/75)*. *Nietzsche Werke: Kritische Gesamtausgabe*. Berlín: De Gruyter.
- (1997). *Así habló Zaratustra: Un libro para todos y para nadie*. Madrid: Alianza.
- (1999). *Aurora: Reflexiones sobre los prejuicios morales*. Barcelona: Alba.
- (2001) *Humano, demasiado humano: Un libro para espíritus libres*. Vol. I. Madrid: Akal.
- (2002). *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*. Madrid: Alianza.
- (2003). *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Madrid: Valdemar.
- (2004). *El nacimiento de la tragedia: O Grecia y el pesimismo*. Madrid: Alianza.
- (2005a). *Ecce homo: Cómo se llega a ser lo que se es*. Madrid: Alianza.
- (2005b). *Correspondencia: I. Junio 1850-Abril 1869*. Madrid: Trotta.
- (2006). *La voluntad de poder*. Madrid: Edaf.
- (2007a). *Humano, demasiado humano: Un libro para espíritus libres*. Vol. II. Madrid: Akal.
- (2007b). [Intr. SÁNCHEZ PASCUAL, Andrés] *El Anticristo: Maldición sobre el cristianismo*. Madrid: Alianza.
- (2008). *Fragmentos póstumos: Volumen IV (1885-1889)*. Madrid: Tecnos.
- (2010a). *Fragmentos póstumos: I (1869-1874)*. Madrid: Tecnos.
- (2010b). *Fragmentos póstumos: III (1882-1885)*. Madrid: Tecnos.
- NUTTON, Vivian (2004). *Ancient medicine*. Londres: Routledge.
- PATZER, Andreas (1987). *Der historische Sokrates*. Darmstadt: WBG.
- PETZOLD, Hilarion G. y MÜLLER, Lotti (2004). «Alter Wein in neuen Schläuchen?» *Moderne Altersforschung, „Philosophische Therapeutik“ und „Lebenskunst“ in einer „gerontothropen“ Gesellschaft. Überlegungen mit Cicero über die „kompetenten Alten“ für die „Arbeit mit alten Menschen“*. *Polyloge. Materialien aus der Europäischen Akademie für Psychosoziale Gesundheit: Eine Internetzeitschrift Für „Integrative Therapie“*, 14, 1-48.
- PLATÓN (1982). *Diálogos 1: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias menor, Hippias mayor, Laques, Protágoras*. Madrid: Gredos.
- (1986). *Diálogos 3: Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid: Gredos.
- (1988). *Diálogos 5: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Madrid: Gredos.
- (1992). *Diálogos 7: Dudosos, apócrifos [Alcibiades I], cartas*. Madrid: Gredos.
- RABOW, Paul (1954). *Seelenführung: Methodik der Exerzitien in der Antike*. Múnich: Kösel.
- RAPP, Christof (2016). «Lebenskunst und Naturforschung bei Epikur». En: ERNST, Gerhard (ed.). *Philosophie als Lebenskunst: antike Vorbilder, moderne Perspektiven*. Berlín: Suhrkamp.
- RAYMOND, Christopher C. (2019). «Nietzsche's Revaluation of Socrates». En: MOORE, Christopher (ed.). *Brill's Companion to the Reception of Socrates*. Leiden: Brill.

- RICOEUR, Paul (1985). *Freud, una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI.
- SCHMID, Wilhelm (2012). *Philosophie der Lebenskunst: Eine Grundlegung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- SCHUMACHER, Joseph (1963). *Antike Medizin: Die naturphilosophischen Grundlagen der Medizin in der griechischen Antike*. Berlín: De Gruyter.
- SEDLEY, David Neil (2004). *The midwife of Platonism: Text and subtext in Plato's Theaetetus*. Oxford: Clarendon.
- SÉNECA, Lucio Anneo (1986). *Epístolas morales a Lucilio: 1. Libros I - IX*. Madrid: Gredos.
- SUVÁK, Vladislav (2018). *Care of the self: Ancient problematizations of life and contemporary thought*. Leiden / Boston: Brill.
- URE, Michael (2008). *Nietzsche's therapy: Self-cultivation in the middle works*. Lanham, MD: Lexington Books.
- URE, Michael y RYAN, Thomas (2020). «Eternal recurrence Epicurean oblivion, Stoic consolation, Nietzschean cultivation». En: ACHARYA, Vinod y JOHNSON, Ryan J. (eds.). *Nietzsche and Epicurus: Nature, health and ethics*. Londres: Bloomsbury Academic.
- VERKERK, Willow (2017). «Nietzsche's Joyful Friendship: Epicurean Elements in the Middle Works». *The Agonist*, 10 (2), 25-40.
- VIVARELLI, Vivetta (2016). «Humor, Witz und Ironie als Waffen und Therapie in Nietzsches Werken und Briefen». En: GÖDDE, Günter; LOUKIDELIS, Nikolaos y ZIRFAS, Jörg (ed.) (2016). *Nietzsche und die Lebenskunst: Ein philosophisch-psychologisches Kompendium*. Stuttgart: J.B. Metzler.
- ZIRFAS, Jörg (2016). «Die Liebe zum Leben: Zur Biographie Friedrich Nietzsches». En: GÖDDE, Günter; LOUKIDELIS, Nikolaos y ZIRFAS, Jörg (ed.) (2016). *Nietzsche und die Lebenskunst: Ein philosophisch-psychologisches Kompendium*. Stuttgart: J.B. Metzler.

**Ignacio Marcio Cid**, nacido en Barcelona en 1980, actualmente trabajo como profesor asociado de historia de la filosofía antigua en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona. Licenciado en Filología Clásica, Hispánica y Filosofía, completé en Roma el Diploma Europeo de Estudios Medievales. He realizado estancias de investigación en Alemania, Italia, Francia y Portugal; discípulo de la Dra. Méndez Lloret, obtuve el Premio Extraordinario de Doctorado con una tesis doctoral sobre Epicuro. Pertenezco a grupos de investigación sobre la filosofía antigua y en 2020 Peter Lang publicó mi libro *La psicoterapia filosófica de Epicuro*. Mi campo de interés se centra en la filosofía postaristotélica, especialmente la helenística, y en Sócrates.

**Ignacio Marcio Cid** (Barcelona, 1980). I currently work as associate lecturer teaching History of Ancient Greek Philosophy at the Philosophy Faculty of Barcelona University. I hold several degrees: in Classical Philology, Spanish Language and Literature and Philosophy; in Rome I completed the European Diploma in Mediaeval Studies; I have undertaken research visits in Germany, Italy, France and Portugal. As a student of Doctor María Isabel Méndez Lloret, I was awarded the Extraordinary Doctorate Prize for my PhD thesis on Epicurus. I am an active member of various research teams on Ancient Greek Philosophy, and in 2020 Peter Lang published my book *La psicoterapia filosófica de Epicuro*. My research interest focuses primarily on post-Aristotelian philosophy, especially Hellenistic, and on Socrates.

---