

NIETZSCHE Y EPICURO

DIÁLOGO EN EL HADES

FRANCISCO GONZÁLEZ GRANADOS
gragonfra@gmail.com
Universidad Nacional de Colombia



RESUMEN

Este escrito presenta un acercamiento a la concepción de la filosofía como terapia en Nietzsche a partir de tres momentos. En el primer momento, se establece un marco de referencia para contextualizar el interés de Nietzsche por Epicuro y justificar la posibilidad de la filosofía como terapia, desde su concepción sobre la *historiografía*. En el segundo momento, se propone una relación entre la terapia y los juicios mediante la interpretación que hace Nietzsche sobre la filosofía de Epicuro como dos modos de consuelo. En el último momento, se presentan ciertas correspondencias entre Nietzsche y Epicuro acerca del temor a la muerte, a través del *refinado heroísmo*. La finalidad de estos tres momentos es considerar la posibilidad de interpretar la concepción de la filosofía de Nietzsche como una terapia que consiste en una anulación y revaloración de los juicios asumidos como verdades únicas que traen perturbación y sufrimiento.

Palabras clave:

Epicuro, Nietzsche, filosofía, juicios, terapia, forma de vida.

ABSTRACT

This paper presents an approach about the conception of philosophy as therapy in Nietzsche in three parts. Firstly, it is established a framework which contextualizes Nietzsche's interest on Epicurus to justify the possibility of philosophy as therapy according to his conception of historiography. Secondly, the relationship between therapy and judgments by means of Nietzsche's view on the philosophy of Epicurus as two modes of consolation. Finally, it will present the correspondence between Nietzsche and Epicurus about the fear of death through the *refined heroism*. The intention of these three parts is to considerate the possibility of reviewing the concept of philosophy as therapy in Nietzsche as an annulment and re-evaluation of the judgments like unique truths that bring perturbation and suffering.

Keywords:

Epicurus, Nietzsche, philosophy, judgments, therapy, way of life.



1. Nietzsche usa la palabra *Geschichte* (Historia) para referirse a los acontecimientos o hechos surgidos del desarrollo de la vida. En cambio, *Historie* (historia) alude a la concepción de la historia como el conjunto de hechos organizados y sistematizados desde alguna perspectiva. Además, cuando nuestro autor se refiere a la historia como una ciencia que analiza los hechos objetivamente, él utiliza la palabra *Historie* —estudio ‘objetivo’ y neutral de los acontecimientos, historiografía—, conocimiento histórico; pero cuando se refiere a la historia como una herramienta que puede ser útil a la vida, entonces usa la palabra *Geschichte*, la correcta memoria del pasado sin que perjudique la vida (cf. Nietzsche 1999b 38).

*La filosofía como el arte de descubrir la verdad: así según Aristóteles.
Por el contrario, los epicúreos, que se aprovecharon
de la teoría sensualista del conocimiento de Aristóteles:
totalmente irónicos y negativos frente a la búsqueda de la verdad;
«la filosofía como un arte de vivir»*

NIETZSCHE
(Fragmentos Póstumos II).

I

Nietzsche postula tres maneras de concebir la Historia¹: “una monumental, una anticuaría y una crítica” (Nietzsche 2009 336); cada una de estas responde a una manera en que la historiografía se relaciona con la vida, a saber: como algo activo y pujante, como algo que conserva y venera, y como algo que causa sufrimiento y conduce a la búsqueda de liberación, respectivamente. Con lo anterior, él esboza los criterios con los que va a juzgar la utilidad o perjuicio de la Historia para la vida, partiendo de la afirmación de que “un exceso de historia daña lo viviente” (Nietzsche 2009 337). En este contexto, y siguiendo la interpretación de Colli (2000), Nietzsche está realizando una crítica a su época, a la manera como se ha interpretado el desarrollo de la Historia y su influencia en la vida; dicha influencia ha sido fatal y peligrosa, dado que se ha impuesto la concepción de la Historia anticuaría como la única, es decir, se ha absolutizado el culto al recuerdo, a la memoria. Es más, Nietzsche considera que la vida se ha debilitado en virtud del fortalecimiento de la Historia concebida como *recuerdo* porque este carece de vida. La historiografía, en el sentido mencionado, conlleva al conocimiento de lo acontecido, conocimiento que se acerca al pasado con un ánimo ‘meticuloso y escrupuloso’ a la manera como “pedantes micrólogos escalan sobre las pirámides de los grandes pasados” (Nietzsche 2009 337).

En tal sentido, Nietzsche repudia la reducción de la historiografía al recuerdo, ya que esta obra de la misma manera que “ese ocioso que, ansioso de distracciones o de sensaciones, vaga de un lado a otro como por entre los tesoros artísticos guardados en una galería” (Nietzsche 200, 337). No obstante, lo anterior no implica que Nietzsche desacredite totalmente la Historia como memoria, por el contrario, el hecho de que distinga tres concepciones de la Historia corresponde a un interés por precisar que “cada uno de estos tres modos de hacer historia se justifica únicamente en un suelo y bajo un único clima, mientras que en cualquier otro crece como una mala hierba que es capaz de asolar todo a su paso” (Nietzsche 2009 342); es decir, Nietzsche quiere evitar el exceso de la historiografía, mas no prescindir de esta.

Respecto a lo anterior, Nietzsche pareciera interesarse más por la concepción monumental de la Historia cuando afirma que esta le pertenece, con primacía, al hombre de acción que se arriesga a forjar su propia Historia, desafiando el anquilosamiento causado por el culto desmedido al recuerdo, y que se dirige a la historia con el fin de buscar modelos y maestros (*cf.* Nietzsche 1999b 57). Esta actitud hacia la historiografía surge como una necesidad de buscar consuelo, cuando el hombre de acción considera que no lo encuentra en su época. Nietzsche también relaciona el actuar del hombre de acción con la tercera concepción de la Historia: la crítica, cuya finalidad es liberarse del sufrimiento.

Conforme a lo anterior cabría preguntarse: ¿la actitud de Nietzsche ante su época consiste en la última concepción sobre la Historia?, ¿qué es lo que critica Nietzsche y de qué buscaría liberarse?, ¿Nietzsche está buscando a través de la historia liberar a la humanidad del sufrimiento?, y además, ¿podría la anterior pregunta hacerse respecto a la filosofía? Mediante estas preguntas se abordará la concepción de la filosofía como terapia en Nietzsche y su relación con Epicuro.

Ante todo, la posibilidad de desplazar las concepciones de Nietzsche sobre la Historia a la filosofía radica en que su filosofía puede ser concebida como una ‘gran filología del mundo’. En este sentido Milkowski aclara:

One cannot forget his educational background, because his specific, philological attitude is important for understanding his philosophy [...]. What is philology? Nietzsche himself answers this question in *Antichrist* (A, 52). Philology is the art of reading well — of reading facts without falsifying them with interpretation (1998 70).

Así pues, Milkowski remite a la interpretación de Nehamas (2005) quien postula que la filosofía de Nietzsche responde a un interés por desentrañar la maraña de las capas de significado partiendo de una concepción de la existencia como una falsedad. Ahora bien, la intención de Nietzsche no se reduce solo a un afán meramente exegético sino que su finalidad es transmitir cierta tranquilidad a la humanidad. En este sentido, cabe la perspectiva de considerar la filosofía de Nietzsche como terapia². Considerando lo anterior, se comprende el interés de Nietzsche por ciertas figuras del pasado, específicamente por Epicuro. Al respecto es de particular interés el siguiente pasaje:

El descenso al Hades. También yo he estado en el submundo, como Odiseo, y aún estaré allí más veces; y no solo he sacrificado carneros para poder hablar con algunos muertos, sino que no he escatimado la propia sangre. Cuatro parejas fueron las que a mí, el oferente, no se me negaron: Epicuro y Montaigne, Goethe y Spinoza, Platón y Rousseau, Pascal y Schopenhauer. Con



2. Al menos a partir de los textos utilizados en este escrito. Aquí no se pretende que la interpretación que se sostiene se extienda, sin más, a toda la obra nietzscheana.



3. La expresión *heroísmo idílico* (*refinado heroísmo*, Nietzsche, 2008, 392) es utilizada por Nietzsche para referirse a la forma de filosofar de Epicuro en el §295 del *Caminante y su sombra*, titulado “*Et in arcadia ego*”. En este, a mi juicio, Nietzsche alude a la situación de total tranquilidad y aparente beatitud del cuadro homónimo de Poussin. Ante tal situación, Nietzsche expresa el deseo de introducir a los héroes griegos en dicha situación (como una forma de introducir en ella la inquietud, el deseo, la impaciencia y el pesar); luego refiere que tal acto exige el modo de sentir de Poussin y sus discípulos: “heroica e idílicamente a un tiempo” (Nietzsche 2007 209). Nietzsche utiliza esta expresión para valorar el modo de vida de Epicuro: “Y así han también vivido hombres singulares, así se han sentido permanentemente en el mundo y al mundo en sí, y entre ellos uno de los hombres más grandes, el inventor de una manera heroico-idílica de filosofar: Epicuro.” (Nietzsche 2007 209). Al respecto, Milkowski (1998) considera que hay dos maneras de considerar las afirmaciones de Nietzsche acerca de Epicuro y los epicúreos. Milkowski dilucida lo anterior refiriéndose a una máscara idílica en Epicuro y a lo que está bajo la máscara.

estos debo entendérmelas cuando he caminado solo durante mucho tiempo, por ellos quiero asentir y disentir de mí, a ellos quiero escuchar cuando asientan y disientan entre sí. Diga lo que diga, decida lo que decida, cogite lo que cogite para mí y para otros, en esos ocho fijo yo los ojos y veo los suyos fijos en mí. Que me perdonen los vivos si estos a veces se me antojan como las sombras, tan pálidas y avinagradas, tan inquietas y ¡ay! tan ávidas de vida; mientras que aquéllos me parecen entonces tan vivos como si ahora, *después* de la muerte, nunca más pudieran cansarse de vivir. Pero lo que interesa es la *vitalidad eterna*: ¡qué importa la “vida eterna” y, en general, la vida! (Nietzsche 2007 113).

Este párrafo puede interpretarse a la luz de lo que Nietzsche considera que es la Historia monumental. Esta consiste en una “colección de efectos en sí o de acontecimientos que tendrían efecto en todas la épocas” (Nietzsche 1999b 56). A juicio de nuestro autor, la historia monumental se podría definir como la actitud de mirar al pasado con la intención de aproximar el pasado y el presente, aunque atenuando las diferentes causas o circunstancias que generaron grandes hechos. La historia monumental consiste en mirar las cosas ejemplares y dignas de imitación como el producto de una afirmación de la vida. La utilidad de la historia monumental para la vida consiste en que al hombre de acción le sirve como estímulo mirar hacia grandes figuras del pasado que se presentan como la certeza de que lo grande se ha dado alguna vez:

Mientras el alma de la historiografía resida en las grandes iniciativas que un hombre poderoso puede extraer de ella, mientras el pasado tenga que ser descrito como algo digno de ser imitado, como imitable y posible por segunda vez, corre, ciertamente, el peligro de ser torcido un poco, de ser embellecido y así aproximado a la libre invención (Nietzsche 1999b 57).

Tal certidumbre respecto a ingentes acciones de los hombres podría parafrasearse con lo que Nietzsche denomina un heroísmo idílico³. En este sentido, él acudiría a figuras monumentales de la historia de la filosofía con el fin de proseguir en su acción. Ahora bien, ¿cuál es la acción que está llevando Nietzsche a cabo? Una respuesta plausible se puede encontrar en los *Fragmentos póstumos* (1875-1882) cuando Nietzsche afirma de sí mismo lo siguiente: “nadie me ha ofendido; no obstante, me aparto de los hombres. No hay venganza alguna en ello. [...] observo en mí un refinado heroísmo que cierra los ojos ante sí mismo” (Nietzsche 2008 393). Estas afirmaciones están en consonancia con la concepción de la historia monumental en la que el hombre de acción, al no encontrar hombres dignos, busca en el pasado ejemplos de hombres monumentales para emprender grandes acciones. En este sen-

tido, Nietzsche se apartaría de los hombres para mirar cuál es el estado de su época: “[...] la sabiduría no ha avanzado ni un solo paso más allá de Epicuro – y a menudo ha retrocedido mucho miles de pasos respecto a él” (Nietzsche 2008 339). La anterior afirmación permite plantear que él, mediante la Historia monumental, está ejerciendo la acción de juzgar y criticar, concebida como una necesidad de liberarse de algo que hace sufrir; acerca de qué clase de sufrimiento se libera se desarrollará ulteriormente. Por el momento, la intención en este punto es plantear el contexto en el que Nietzsche se acerca a Epicuro.

Otra reiteración sobre la labor de crítica y juicio que Nietzsche realiza de su época, recurriendo a los griegos, es manifestada en el siguiente pasaje: “con Empédocles y Demócrito, los griegos estuvieron en la mejor disposición *para tasar correctamente* la existencia humana, su sinrazón y su dolor; *pero nunca llegaron a hacerlo*” (Nietzsche 2008 112). La intención de Nietzsche, en este fragmento, es emprender de nuevo la tarea que a su juicio los griegos no concluyeron dado que les faltó “esa mirada profunda y libre [...]”. Debido a Sócrates, perdieron esa actitud desprejuiciada. Sus mitos y tragedias son mucho más sabios que las éticas de Platón y Aristóteles” (Nietzsche 2008 112). En relación con lo anterior, Milkowski considera que para Nietzsche hacer filosofía consiste en una conversación con filósofos: “He does not want to speak with everyone, as not everyone is worth speaking with, and not everyone can take part in a conversation. He wants to participate in a debate between philosophers (UB, II). Being untimely, he sought for interlocutors not in his own times” (1998, 72). Esta cita se puede relacionar con la concepción de la historia monumental y el pasaje sobre el descenso de Nietzsche al Hades, de modo que la relación entre Nietzsche y Epicuro se podría plantear como un diálogo entre una figura monumental del pasado y un hombre de acción. Ahora bien, ¿de qué dialogaría Nietzsche con Epicuro en el Hades? A modo de hipótesis podría responderse que ambos conversarían acerca de la filosofía como una manera de sanar a la humanidad del sufrimiento, es decir, la filosofía como terapia.

II

Nietzsche, en su cálida conversación con Epicuro, asume un diagnóstico de sufrimiento para la humanidad: una mala interpretación de la vida, una valoración errada de la existencia que conlleva al sufrimiento; así lo expresa en el parágrafo titulado “La fragilidad terrena y su causa principal” de su texto *El caminante y su sombra*:

Cuando se mira en torno, siempre se topa con hombres que toda su vida han comido huevos sin advertir que los alargados son los más sabrosos, que no



La primera concepción hace referencia a la interpretación nietzscheana de los epicúreos y la segunda a la interpretación de Epicuro. Milkowski considera que cuando Nietzsche se refiere al heroísmo idílico de Epicuro lo hace debido al carácter esotérico del filósofo griego, con la intención de resaltar que solo unos pocos han podido comprender la filosofía de este último. El heroísmo idílico se tratará en la tercera parte de este escrito.



4. En *Aurora*, Nietzsche analiza el porqué del miedo a la muerte: “*La vida después de la muerte*. – El cristianismo encontró en todo el Imperio romano la idea de los castigos del infierno: sobre ella habían meditado con especial delección numerosos cultos secretos, como si se tratará del huevo más fructífero de su poder. Epicuro había creído no poder hacer nada más grande para sus semejantes que arrancar las raíces de *esta* creencia: su triunfo [...] fue prematuro, el cristianismo tomó bajo su protección especial la creencia ya casi marchita [...]. Así atrajo a su lado a los temerosos [...] la muerte definitiva como castigo para el pecador y el no resucitar más como amenaza externa [luego] surgió la teoría del condenado eternamente, y fue más potente que la idea declinante de la *muerte definitiva*”. (Nietzsche 1999a 74).

saben que una tormenta beneficia al vientre, que los perfumes huelen más intensamente con aire frío y claro, que nuestro sentido del gusto no es el mismo en distintas partes de la boca, que todas las comidas en que se habla bien o se oyen cosas buenas redundan en perjuicio del estómago. Por más que no satisfagan estos ejemplos sobre la falta de sentido de la observación, tanto más puede confesarse que las cosas *más próximas de todas* son muy mal vistas, muy rara vez examinadas, por la mayoría. ¿Y es esto indiferente? Sopélese no obstante que de esta carencia derivan *casi todos los quebrantos corporales y anímicos* de los individuos: no saber lo que nos beneficia, lo que nos perjudica, en la organización del modo de vida, la distribución del día, el tiempo y la selección del trato, en el negocio y el ocio, en el mandar y obedecer, el sentimiento de la naturaleza y del arte, el comer, el dormir y el meditar; ser *ignorante en lo más pequeño y cotidiano* y no tener aguda vista es lo que para tantos hace de la tierra un prado de la desventura. No se diga que aquí como en todas partes se trata de la *sinrazón* humana; más bien hay razón suficiente y de sobra, pero se le orienta *mal* y se la *desvía artificialmente* de esas cosas pequeñas y las más próximas de todas (Nietzsche 2007 118).

Este diagnóstico sobre la causa del sufrimiento humano es completado por una segunda parte del párrafo anterior, en la que Nietzsche enfatiza que los hombres no se concentran en las cosas cotidianas porque están preocupados por cosas que aparentemente se presentan como superiores, como mediatas, es decir, dignas de consideración. Además los hombres, por estar mirando problemas existenciales en medio de una nebulosa de ideas, olvidan la existencia concreta, continua, y así ante tal descuido se malogra la existencia, lo que conlleva a valorarla de una manera despectiva, dado que se ha perdido la capacidad de vivir la cotidianidad, el momento presente. Los agentes de tal tipo de descuido son señalados por Nietzsche sin ninguna clase de miramientos, a saber: los idealistas de toda clase, tanto sacerdotes —del cristianismo—, los profesores, los moralistas, entre otros, que solo predicán que la importancia de la existencia radica ya sea en la salvación del alma, en el deber con el Estado, en la importancia de la propiedad o en el progreso de la ciencia, pero nunca reparan en las necesidades grandes y pequeñas de los individuos.

Sobre este panorama del sufrimiento humano, conviene destacar la alusión al problema de la salvación del alma que a la vez se relaciona como una de las múltiples respuestas ante el temor de la muerte⁴. Además, el énfasis que Nietzsche está haciendo radica en que la razón, cuya función principal consiste en elaborar juicios, no se utiliza bien, ya que se emplea en hacer juicios o valoraciones sobre cosas que no son indispensables para la existencia: “*el valor de la vida* está en las valoraciones: las valoraciones son *algo creado*, no son nada recibido, aprendido, experimentado. Lo creado ha de ser destruido para dejar lugar a lo nuevo-creado: la *viabilidad* de

las valoraciones implica su capacidad para ser destruidas” (Nietzsche 2010 158). La vida depende de las valoraciones, si estas consideran que la vida es digna de ser vivida, entonces la vida no se concebirá únicamente como sufrimiento sino también como felicidad; en cambio, si las valoraciones consideran que la vida no es digna de ser vivida y está condenada al fracaso, entonces la vida se concebirá solamente como un sufrimiento. Podría decirse que según como el hombre conciba la vida así vivirá: “¿la vida es un sufrimiento?—Si tenéis razón, entonces, ¡vuestra vida será un sufrimiento! [...]. Os creéis libres de los principios del conocimiento: ¡pero sois incapaces de hacer un solo movimiento sin recurrir a nuestros juicios de valor, vosotros, desamparados!” (Nietzsche, 2010, 158). Así, Nietzsche apunta a una primera causa del sufrimiento de la humanidad: los juicios errados sobre la existencia. Los juicios son errados cuando no se dirigen a juzgar los aspectos cotidianos de la naturaleza dado que, cuando no se hacen con base en la vida presente sino en ideales abstractos, conllevan a que la existencia se malogre porque el hombre deja pasar la vida por su lado al estar buscando el alcance del ideal pretendido. El deprecio por lo cotidiano termina en un desprecio por la vida.

Ante tal panorama Epicuro podría responder, con total tranquilidad, que él ya se había percatado de dicho mal:

Acostúmbrate a considerar que la muerte no es nada en relación a nosotros. Porque todo bien y todo mal están en la sensación; ahora bien, la muerte es privación de sensación. De aquí [se sigue] que el recto conocimiento de que la muerte no es nada en relación a nosotros hace gozosa la condición mortal de la vida, no añadiéndole un tiempo ilimitado, sino apartándole el anhelo de inmortalidad (CM §124, pág. 409).

Así, Epicuro enfatiza que la felicidad de la vida consiste en el placer como ausencia de dolor; además de considerar que el criterio de certeza en la emisión de los juicios⁵ es la sensación, ya que como “la falsedad y el error están siempre en lo que se adiciona a la opinión [...] es preciso [...] no eliminar los criterios [que están] de acuerdo con las percepciones claras y distintas ni que un error validado como [una verdad] perturbe todo” (EH §§50-52, pág. 155). De acuerdo a lo anterior, Nietzsche y Epicuro convergen en la opinión de que una de las causas del sufrimiento de los hombres radica en la emisión de juicios equivocados que se toman por verdaderos. De esta manera, Nietzsche se acerca a la sabiduría de Epicuro en cuanto al método planteado por este: eliminar los juicios incorrectos que perturban la existencia. A propósito de este aspecto, es necesario observar que si bien Nietzsche incluye la necesidad de eliminar los juicios errados mediante una indagación sobre el punto de emergencia de los significados con los que se valora, no se implica que esté adoptando la misma finalidad de la filosofía de Epicuro: la *ataraxia*.



5. El conocimiento para Epicuro es una ilación de opiniones correctas. En este contexto, estas opiniones se pueden asumir como juicios.



Por otra parte, en la perspectiva del párrafo citado es relevante traer a consideración la clasificación de los placeres hecha por Epicuro, ya que desde la perspectiva nietzscheana dicha clasificación responde a no pasar por alto esas cosas *mezquinas y cotidianas* de la existencia. Nietzsche podría decirle a Epicuro que él sí tuvo un sentido agudo de la observación dado que no desatendió tales aspectos vitales de la existencia. En la clasificación de los deseos, Epicuro hace referencia a los necesarios y naturales como aquellos de los que la existencia depende. Según él, el buen vivir tiene como punto de partida la necesaria satisfacción de lo que es indispensable para la vida: Epicuro clasifica los deseos en naturales y vanos. A su vez los deseos naturales pueden ser únicamente naturales y necesarios, donde los necesarios buscan la felicidad, la ausencia de malestar en el cuerpo o el sustento de la vida misma (cf. CM §127).

Ahora bien, Nietzsche en el párrafo citado de *El caminante y su sombra* hace referencia a la necesidad de saber juzgar qué afecta para bien o para mal nuestras sensaciones, con lo que su interés de señalar la causa del sufrimiento, surgido por los juicios errados sobre la existencia, se concentra en indicar el primer paso para lograr la liberación de este: atender a la sensación de manera adecuada. En este aspecto, Epicuro señala que la sabiduría abarca esa prudente reflexión sobre la sensación, los deseos y cómo el sabio es quien logra un dominio y satisfacción adecuada de estos. Lo anterior hace parte de los cuatro juicios rectos, *tetraphármakon*, con los que Epicuro quiere restituir la salud del alma. Si bien Nietzsche no enfatiza en que su intención sea esta misma, su interés por mostrar la causa de la infelicidad en el mundo implica una intención terapéutica que podría asimilarse con la tercera concepción de la historia: la crítica. A su juicio, el servicio que esta le presta a la vida consiste en “que el hombre para poder vivir, tenga la fuerza de destruir y liberarse del pasado, así como que pueda emplear dicha fuerza de vez en cuando. Esto lo consigue llevando el pasado a juicio [...] ya que todo pasado es digno de ser condenado, pues así acontece en las cosas humanas” (Nietzsche, 1999b, 65).

Lo anterior se refuerza con la intención que Nietzsche expresa, al inicio de su análisis sobre la utilidad de la historia para la vida y cómo esta puede servirla y no perjudicarla: “necesitamos la historia para la vida y para la acción” (Nietzsche, 1999b, 38). El hombre de acción usa la historia monumental para liberarse de las valoraciones precedentes que convierten la vida en sufrimiento, con el fin de crear nuevas valoraciones que le permitan desarrollarla. Así, a través de la concepción monumental de la historia se vislumbra la intención terapéutica de Nietzsche: liberar la vida del hombre de aquellas cosas que la debilitan, la coartan y la disminuyen.

Continuando con el diálogo, una vez señalada la causa del sufrimiento, el interés se centra en establecer por qué los hombres están empeñados en dirigir su razón a otros objetos de conocimiento. La respuesta de Epicuro es impecable, a saber: los hombres no atienden a la existencia concreta porque hay dos miedos centrales que se atormentan por comprender: el miedo a la muerte y el miedo a los dioses. La

terapia de Epicuro al respecto es específica: la muerte se debe juzgar como algo indiferente, ya que nada hay después de esta ni podremos experimentar su presencia; en cuanto a los dioses, ellos por su beatitud no están interesados ni preocupados por nosotros (cf. CM §123). Esto le suscita a Nietzsche un gran interés, tanto que expresa su admiración por Epicuro y su modo de terapia:



Dos medios de consolación. Epicuro, el sosegador de las almas de la antigüedad tardía, 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 le 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 (Nietzsche 2007 119).

De este párrafo puede resaltarse, ante todo, el interés reiterativo por el papel consolador o terapéutico de la filosofía. Asimismo, la precisión de que la causa del tormento radica en cuestiones teóricas últimas remite tácitamente a la función primordial de la razón: emitir juicios, valorar el mundo. La conexión entre la salud del alma, apaciguamiento del ánimo, y los juicios está dada por la solución de Epicuro que Nietzsche resalta en *El caminante y su sombra* (cf. 2007 119): la no necesidad de resolver los problemas últimos. Tal consideración de Nietzsche no se puede asumir como una simple evasión de la verdad, sino como una medida de lucidez que reconoce las limitaciones de la razón acerca de problemas que rebasan su límites (cf. Nietzsche 2001 58). Además, el interés no se reduce a considerar si se puede o no resolver tales inquietudes, sino que se concentra principalmente en los efectos perjudiciales de las dudas que surgen al no poder resolver dichas cuestiones. Así, lo fundamental no está en la resolución de los problemas teóricos mismos, sino en cómo se convierten en un mal para los hombres. Siguiendo esta línea de ideas, es pertinente considerar que el interés de Nietzsche en este párrafo es resaltar el carácter terapéutico de Epicuro porque, a su vez, a él le interesa realizar una terapia similar. Esto es evidente cuando Nietzsche expresa su valoración acerca de esta primera manera en la que Epicuro consoló a sus coetáneos:

Esa posición es mucho más oportuna y pujante: se le dan al otro unos cuantos pasos de ventaja y así se le dispone mejor a escuchar y atender. Pero en cuanto se pone a demostrar lo contrario —que los dioses se ocupan de nosotros—, en qué laberintos y zarzales tiene que meterse el pobre, enteramente por sí solo, sin la astucia del interlocutor [...]. Acaba finalmente ese otro en el asco, el argumento más fuerte contra cualquier tesis, en el asco hacia su propia afirmación [...] (Nietzsche 2007 119).



La posición de Nietzsche deja entrever que, una vez más, la causa de los tormentos radica en los juicios equivocados. Igualmente, el hecho de que Nietzsche se refiera a una situación argumentativa implica la necesidad de los juicios (proposiciones), ya que estos son el centro y el medio de cualquier argumentación. Por otra parte, el método para evitar la infelicidad de argumentar situaciones que desbordan la razón, *i. e.* el interés de los dioses por los hombres, es de carácter terapéutico porque apunta a que el oponente abandone dicho problema mediante un estado de ánimo: *el asco* (*cf.* Nietzsche 2007 119). Este estado se logra a partir de la imposibilidad de alcanzar una total certeza argumentativa que a su vez conlleva a la anulación del juicio; de esta manera la infelicidad causada por tal problema argumentativo es erradicada. Entre líneas, podría considerarse que la terapia de Nietzsche apunta a reorientar el uso de la razón a la existencia cotidiana; tal intención es expresada en su valoración del segundo modo de consuelo de Epicuro: “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” (Nietzsche 2007 119). Nietzsche considera que Epicuro lograba devolverle la calma a los hombres atormentados no solo desestimando algún problema cuya certidumbre causaba malestar, sino que también afirmando que tampoco era necesaria una verdad absoluta ante fenómenos más cercanos y verificables. Llevando tal tesis al extremo, Nietzsche pareciera estar apuntado a una concepción relativa sobre la verdad basada en cómo la vida es valorada según el desarrollo de la vida de los hombres. Si se trata de un hombre poderoso la vida se valora desde esa perspectiva y viceversa en el caso de un hombre débil (*cf.* Nietzsche 2011 45). Tal concepción respondería a que la creencia en una verdad absoluta limita la visión sobre la existencia y conlleva cierto grado de infelicidad, porque las visiones que se muestren como opuestas generarán malestar al contradecir el punto de vista que se considera absoluto.

Respecto a lo anterior, Nietzsche no solo está interpretando la doctrina de Epicuro, su interés también está en el uso que se le puede dar a la terapia epicúrea en su época, a saber:

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. Quien, por consiguiente, desee brindar consuelo a desgraciados, malhechores, hipocondríacos, moribundos, recuerde las dos fórmulas apaciguadoras de Epicuro, que pueden aplicarse a un gran número de cuestiones. En la forma más simple rezarían más o menos: primero, supuesto que sea así, nada nos impor-

ta; segundo, puede que sea así, pero también puede ser de otro modo (Nietzsche 2007 119).

Nietzsche asume el segundo método de la terapia epicúrea dada la facilidad de encontrar varias explicaciones a un mismo suceso en su siglo; paradójicamente, el progreso de la ciencia que critica Nietzsche puede ser utilizado en la terapia. La multiplicidad de explicaciones, antes que generar angustia, debe ser asumida como la mejor expresión de la imposibilidad de erigir una explicación como absoluta, desconociendo otras explicaciones con la misma pretensión de verdad. De nuevo, Nietzsche señala la relación entre los juicios y los estados anímicos, relación que está esbozada en el escenario de la conciencia que es atribulada por los juicios que se erigen como verdades absolutas. Ante semejante mal, la contundencia del sabio Epicuro es reconfortante: así como Epicuro postuló otras explicaciones sobre los simulacros, los infinitos mundos, el movimiento determinado de los astros (*cf. EH §§35-45*), Nietzsche lo emula al indicar que el segundo medio de consuelo puede curar cualquier tormento causado por cualquier juicio. Además, la síntesis que Nietzsche hace de los *dos medios de consolución* y su valoración como artificios calmantes, manifiestan que el interés por Epicuro va más allá de un simple acercamiento a una figura monumental del pasado. Recordando aquí lo expuesto sobre la Historia monumental es necesario precisar que Nietzsche no se acerca a Epicuro como a una obra vieja de museo, sino que lo mira como la posibilidad de continuar una ingente acción, a saber: liberar al hombre del decaimiento cultural de su época (*cf. Nietzsche 2008 438*). En este sentido, Nietzsche al dialogar con Epicuro estaría concediéndole la razón en cuanto a la finalidad de la terapia, a saber, liberar a los hombres de su sufrimiento por valorar mal la existencia.

Ahora bien, es claro que Nietzsche sigue a Epicuro como modelo en su terapia, y es consciente de que su labor terapéutica está en construcción: “un atributo fundamental: un *refinado heroísmo* (que, por lo demás, también reconozco en Epicuro). En mi libro no hay ni una palabra en contra del temor a la muerte. Apenas lo tengo” (Nietzsche 2008 392). La anterior comparación que hace Nietzsche con Epicuro evidencia no solo la asunción de cierta doctrina epicúrea sobre los juicios, sino también el grado de importancia del sabio del jardín para el intempestivo filósofo. Además, la terapia nietzscheana no ha abordado el otro juicio que altera la correcta valoración de la existencia: el temor a la muerte; aunque la intención de Nietzsche es clara, ulteriormente asumirá este temor con el fin de curarlo. Sin embargo, en el parágrafo en el que Nietzsche narra su descenso al Hades se lee, entre líneas, que él no considera a la muerte como el peor de los males, esta sería una razón, más que suficiente, de que puede entablar un diálogo con Epicuro.

Sin embargo, ¿de qué manera afecta el diálogo entre los dos filósofos la valoración terapéutica de Epicuro en tanto acción heroica y refinada?, ¿cómo in-





terpretar la expresión “refinado heroísmo”?, ¿en qué sentido tanto Epicuro como Nietzsche son héroes refinados?, ¿ante cuál situación se erigen como héroes?

III

Las anteriores preguntas pueden abordarse a través del interés de Nietzsche por la respuesta de Epicuro ante el miedo a la muerte, ya que la expresión “refinado heroísmo” es usada por el mismo Nietzsche cuando se refiere al temor a la muerte. La importancia de este temor radicaría en que la muerte se presenta como algo inevitable que pone en juego todo el sentido de la existencia, de tal modo, cualquier respuesta o actitud ante la muerte implicaría una apuesta del hombre hacia una determinada comprensión del mundo, considerada como verdadera. De esta forma, si se logra aclarar en alguna medida la actitud de Nietzsche ante la muerte, y cómo concibe la actitud de Epicuro ante aquella, podrá esbozarse cierta comprensión nietzscheana del mundo, que a su vez permitiría comprender mejor el interés de Nietzsche por la filosofía como terapia.

Un primer acercamiento a la actitud de Nietzsche ante la muerte se encuentra en el siguiente pasaje:

Si la muerte no fuera otra cosa que la mera ausencia de vida, no tendríamos que preocuparnos en absoluto de ella: tal como no lo hacemos con el no-ser anterior al nacimiento. Las sensaciones de la vida promueven un engaño relativo a aquello que ya no es vida. De todo sueño se puede aprender cómo puede invertirse la relación natural entre representación y sensación; una presión dañina sobre el corazón, y los sueños se vuelven angustiosos. Todos los afectos inventan representaciones allí donde no las encuentran en la realidad. El más allá se decora con imágenes, que en parte son creaciones del temor inmediato, en parte de los afectos reactivos, que claman por una existencia mejor y por la justicia. Puesto que el sujeto queda aniquilado, no tenemos nada que esperar ni nada que temer de la muerte (Nietzsche 2008 148).

Nietzsche lanza un juicio lapidario respecto a la muerte, que por sí solo evoca a Epicuro: no se debe esperar ni temer a la muerte; tal juicio evidencia una actitud indiferente hacia el tema de qué hay más allá de la existencia. Si se interpreta tal valoración sobre la muerte a la luz de los dos medios de consolación, es claro que Nietzsche está retomando el primer modo: ‘tal problema no nos debe importar’. Sin embargo, él reconoce que la muerte genera temor, dado que se manifiesta al individuo no solo como un problema de conocimiento sino como la amenaza existencial

por excelencia, de ahí la relación entre la muerte y el estado anímico del temor ante ella. Esta precisión de Nietzsche podría entenderse como una cierta distinción de los juicios: por una parte, puede haber juicios que nos interesen solo por el conocimiento mismo, por ejemplo, saber si fue primero la gallina o el huevo no generaría temor al no poder resolverse la paradoja; en cambio, por otra parte, hay juicios cuyo interés radica en la necesidad de comprender y darle un sentido a nuestra existencia. Estos últimos juicios no solo serían un problema epistemológico, sino también un problema existencial o vital; tal es el caso del juicio sobre la muerte.

En el pasaje anterior, se entrevé que la mala comprensión de la muerte, causada por un uso extralimitado de la razón, degenera en temor, y ante tal temor se busca algún remedio para sanarlo. Ahora bien, Nietzsche señala que en el afán de sanar dicho temor se elaboran explicaciones que, en lugar de aliviarlo, agravan aún más el miedo a la muerte dado que son respuestas elaboradas a partir del criterio de la sensación, que funciona solo para el plano de la existencia, extrapoladas a un plano meramente insensible. Si se considera que el anterior pasaje sugiere que los juicios, representaciones, responden a cierta forma de conceptualizar las sensaciones, entonces el problema ante el miedo a la muerte radica en el deseo de dar respuestas sobre algo que no sentimos a través de las representaciones que tenemos de la vida sobre una situación que se ha asemejado a la muerte: el sueño. Al respecto, Nietzsche considera que “de todo sueño se puede aprender cómo puede invertirse la relación natural entre representación y sensación; una presión dañina sobre el corazón, y los sueños se vuelven angustiosos. Todos los afectos inventan representaciones allí donde no las encuentran en realidad” (Nietzsche 2008 148). Así, Nietzsche está señalando que el miedo a la muerte surge de un estado de ánimo, pero que el temor se aumenta por comprenderla erradamente ya que ante la ausencia de sensaciones sobre la muerte se recurre únicamente a las representaciones de la vida: “los sueños de la metafísica no nos ayudarán de aquí en adelante” (Nietzsche 2008 148). Cabría considerar si lo anterior también lleva cierta crítica a la fe excesiva en la razón y la pretensión de explicar y encontrarle un sentido a todo.

En relación con lo anterior, la conexión entre representaciones y afectos establecida por Nietzsche es relevante, ya que sustenta la concepción de una terapia que consistiría no menos en una anulación de aquellos juicios que nos generen malestar y sufrimiento más que en su solución. De tal modo, Nietzsche dictamina cuál es la causa del temor a la muerte y propone el remedio:

La muerte resulta temible únicamente debido al trasfondo que se le concede. Así como el amor genera un bendito mundo de sueños, el miedo produce un infernal mundo de pesadilla. El entendimiento extraviado genera los temores. Hay que aprender, no a superar, pero sí a soportar la muerte [...] Cabe aducir el dolor de la sensación para la recriminación de la vida, pero





no hay razón alguna para incluir en el cómputo los juicios teóricos falsos (Nietzsche 2008 149).

Ahora bien, Nietzsche postula este remedio a partir de una consideración lúcida sobre la muerte:

La significación de la muerte ha de juzgarse por aquello que aniquila. La muerte más grave es la de la edad madura; con el dolor por la tarea inacabada, con la preocupación por los que quedan atrás. Es la *inoportunidad* lo que hace aquí tan amarga la muerte. El morir es un acto de la vida. Sólo morirá con dignidad quien haya mantenido en vida una conducta noble y firme. Si se quiere acusar la vida debido a la muerte prematura a la que casi siempre conduce, no debe volverse hacia el hecho de la muerte, sino hacia el dominio del *azar*. El concepto común de azar posee plena verdad. [...] La muerte es una aniquilación, cuya esencia ha de reconocerse en lo que ha sido aniquilado. La vida es la medida de la muerte. Aún más importante a la inversa: la muerte es la medida de la vida. Qué contenido pueden albergar en sí los empeños y las luchas de los hombres es algo que únicamente se revela cuando se aproxima la muerte. La máxima energía de la vida se despliega ahí donde el juego de logros y fracasos se transforma en una prueba de vida y muerte. De ahí que la configuración *trágica* de la vida sea la más plena de contenido, pues se eleva a esa altura en la que vida y muerte se limitan mutuamente (Nietzsche 2008 150-151).

El remedio que Nietzsche postula aquí correspondería al segundo medio de consuelo: concebir otra explicación plausible sobre lo que nos atormenta, lo cual conllevaría a su vez a una anulación paulatina del juicio. Al respecto, y retomando el diálogo con Epicuro, este le acotaría a Nietzsche que también él le precisó a Heródoto algo similar. En efecto, le advirtió que al momento de estudiar la naturaleza era necesario tener en cuenta tanto lo que subyace a las palabras como condición para poder juzgar las cosas que son objeto de opinión, de investigación o de duda, como preservar las sensaciones (presentes, reflexivas, de otros criterios y nuestras pasiones) con la finalidad de tener medios que permitan inferir por indicios aquellas cuestiones que se esperan confirmar como aquellas cuestiones no evidentes (*cf. EH* §38). La orientación de Epicuro se centra en la necesidad de indagar por la fuente del significado de nuestros juicios mediante dos maneras. La primera es aclarar qué denota cada palabra que empleamos en nuestros juicios y así evitar la confusión o el absurdo. La precisión del sentido de cada palabra es el punto de partida de una explicación porque de lo contrario lo investigado se pierde en las discusiones referentes a las palabras usadas y no a la investigación misma. La segunda consiste en revisar continuamente si la base de nuestro conocimiento es fiable. En el caso de

Epicuro, las sensaciones (la percepción sensible) son la fuente del conocimiento; sin embargo, al momento de elaborar nuestros juicios mezclamos las sensaciones con las emociones que nos causan, tal situación lleva a confusiones y juicios errados, tal y como sucede en la valoración de la muerte. Esta se juzga erradamente porque su valoración está tergiversada por el miedo que nos produce. Siguiendo la orientación de Epicuro, la anulación del juicio se obtendría al confrontar diversas explicaciones sobre un mismo hecho mediante el análisis del origen de sus significados.

En este sentido, Nietzsche, en el anterior fragmento, no solo está señalando que el temor a la muerte influye en considerarla como un mal, un juicio teórico falso, debido a su inoportunidad, sino que reorienta una percepción plausible de la muerte a partir de una reconsideración de esta, no con representaciones del después de la muerte, sino con representaciones de las consecuencias de la muerte en la vida.

Lo anterior refuerza la concepción de que Epicuro es un modelo terapéutico para Nietzsche, ya que la intención de los criterios de conocimiento de Epicuro consiste en lograr la tranquilidad del alma, especialmente liberarla del miedo a la muerte:

[...] el recto conocimiento de que la muerte no es nada en relación a nosotros hace gozosa la condición mortal de la vida [...]. Necio es, entonces, el que dice temer la muerte, no porque sufrirá cuando esté presente, sino porque sufre de que tenga que venir. Pues aquello cuya presencia no nos atribula, al esperarlo nos hace sufrir en vano (CM §§124-125, págs. 410-411).

Los criterios de Nietzsche, por su parte, apuntan a liberar del sufrimiento mediante una aceptación lúcida de la muerte como un acto de la vida: esta se juzga a partir de la muerte y no a la inversa. Con lo anterior, y retomando la cuestión sobre el *refinado heroísmo* que Nietzsche reconoce tanto en Epicuro como en sí mismo, cabría decir que el *refinado heroísmo* consiste en la actitud de asumir la muerte como algo que no se puede evitar ni controlar, logrando tal postura no mediante promesas de una vida futura, ya sea llena de felicidad o de castigos, sino renunciando a la posibilidad de una vida allende a la muerte dada su imposibilidad de certeza. Además, el *refinado heroísmo* puede considerarse en relación a la valoración que Nietzsche hace de la vida mediante la tragedia como un destino que se debe asumir a pesar de que la vida sea corta; la intensidad con que se asuma la vida depende, paradójicamente, de la limitación y anulación total que implica la muerte. Así como la tragedia emerge en la convergencia de dos principios contrarios: lo dionisiaco y lo apolíneo, la vida igualmente solo es asumida de un modo heroico cuando la muerte se constituye en el referente de las acciones que se emprenden. El actuar se constituiría en el punto de convergencia entre la vida como una ilusión en la que se tiene la posibilidad de asumir un rol y la muerte como el criterio de valoración de cómo se vivió. El punto





6. Renuncia manifestada por los que creen y desean una vida después de la muerte, y esto porque en ellos hay una incapacidad para vivir la vida concreta (cf. Nietzsche 1999a 75).

relevante de lo heroico estaría en asumir grandes acciones despreciando el miedo a la muerte; actuar sin estar inhibiéndose en virtud de que lo obrado en la existencia tenga alguna repercusión en ‘un después de la muerte’.

Por otra parte, el *refinado heroísmo* apuntaría no solo a liberar del miedo a la muerte sino también al acto heroico de reconocer un destino, la muerte, y actuar en el margen que deja tal destino para lograr cierta felicidad, que correspondería a la satisfacción de emprender magnas obras. En este sentido, cabría considerar que para Nietzsche el *refinado heroísmo* de Epicuro radica en que al reconocer que hay circunstancias que no podemos controlar, como la muerte, no se manifiesta una renuncia a la vida⁶ sino que se opta por cierta felicidad:

Sí, estoy orgulloso de sentir de una manera diferente tal vez a la de cualquier otro el carácter de Epicuro [...]. Solo alguien que sufre continuamente ha podido inventar tal felicidad, la felicidad de un ojo para el cual 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 [...] (Nietzsche 2001 58).

Tal apreciación sobre Epicuro remite a su concepción de la filosofía como terapia, cuya finalidad radica en la tranquilidad del alma. Podría considerarse que dicha tranquilidad, según el párrafo anterior, la concibió Epicuro sin negar el carácter tempestuoso e incomprensible de la vida. La tranquilidad consistiría en atender a la vida más que en intentar comprender o darle sentido al mar impetuoso de ésta. Ahora bien, se entrevé que la concepción de terapia en Nietzsche respondería a cierta valoración de la vida como algo trágico ya que “la tragedia es [...] la que nos conmueve de forma más poderosa, también es verdad que la vida misma recibe su máxima expresión en la configuración trágica [...]. La muerte no puede faltar en el conjunto de la vida” (Nietzsche 2008 151). En tal sentido, la terapia se centraría en una valoración medida y realista de la vida a través de la muerte porque sin esta la valoración de la vida sería errada: “el oscuro horizonte es necesario para que la llama de la vida refulja en todo su esplendor” (Nietzsche 2008 151). Así, la vida queda enmarcada en el destino de la muerte que a la vez corresponde a una fuerza que no se puede comprender: el *azar*. Lo anterior se hace plausible mediante el siguiente fragmento póstumo:

El *dolor* en el mundo ha llegado incluso a propiciar entre los hombres el que algunos apuren de forma ingeniosa una especie de felicidad. Con la contemplación de la vida de quien únicamente quiere de la existencia el *conocimiento*, de quien se *da por vencido* y se resigna, de quien se *apacigua* y de quien *combate* — ha brotado también por doquier un poco de felicidad. Pero sería terrible afirmar que, con esta felicidad, el sufrimiento mismo queda compensado ¡No

debería ser posible, en general, compensación alguna! O más bien: ¿qué significa aquí compensar? No puede hacerse como si no hubiese tenido lugar el sufrimiento, y que de este modo se siga luego la felicidad. Placer y displacer no pueden suprimirse de ninguna manera (Nietzsche 2008 158-159).



Según esta línea de ideas, es factible considerar que un punto de interés de Nietzsche por Epicuro consiste en la concepción de la filosofía como terapia, dado que para el primero, el segundo reconoce que hay sufrimiento ya que sus *medios de consolución* parten de tal presupuesto. Por otra parte, la posibilidad de considerar la concepción de la filosofía como terapia en Nietzsche radicaría en que, desde la perspectiva de la tercera concepción de la historia (la crítica), el interés de acudir a la Historia monumental se orienta a erradicar la concepción de la felicidad que desconoce el presupuesto del sufrimiento, es decir, la felicidad es el modo de aliviar una condición manifiesta del ser humano. Lo anterior implica valorar la felicidad como una creación del hombre que pretende darle algún sentido específico a la existencia. De este modo, la terapia en Nietzsche correspondería a liberarse del sufrimiento causado por la concepción de felicidad que promete la completa compensación del sufrimiento, ya que dicha tarea en sí es imposible. Tal imposibilidad se hace evidente en el miedo a la muerte que ninguna promesa de felicidad puede compensar totalmente, entonces la opción plausible de terapia que se encontraría en Nietzsche radicaría en una lucidez y pertinente valoración de la vida que incluye tanto los momentos de felicidad como los de sufrimiento.

Dicha valoración surge de un carácter desconfiado hacia la aceptación desprevénida de la segunda concepción de la Historia, la anticuaria; tal desconfianza debe ser *continuamente ejercitada* para no ceder ante lo que se venera y se acepta de la Historia anticuaria sin más. En tal sentido, Nietzsche se reconoce como epicúreo:

Por qué parecemos epicúreos. Somos cautelosos, nosotros los hombres modernos, frente a las convicciones últimas; nuestra desconfianza está al acecho frente a los encantamientos y astucias de la conciencia que se encuentran en cada firme creencia, en cada sí y no incondicionados: ¿cómo se explica? Tal vez se ha de ver allí en buena medida la prudencia del “niño quemado”, del idealista desengañado; pero también, en una medida diferente y mejor, se ha de ver la curiosidad jubilosa de uno que antes estaba en un rincón y que a través de su rincón fue llevado hasta la desesperación, y que ahora se entrega al goce y fantasea con lo opuesto al rincón, con lo ilimitado, como lo que es “libre en sí mismo”. Con esto se configura una inclinación casi epicúrea del conocimiento, que no quiere dejar escapar con facilidad el carácter de signo de interrogación de las cosas; de igual manera, se configura una resistencia contra las grandes palabras y gestos de la moral, un gusto que rechaza todas



las burdas oposiciones lerdas y rechonchas, y está orgullosamente consciente de su *ejercitarse en la reserva* (Nietzsche 2001 245; énfasis mío).

De esta manera Nietzsche finalizaría, provisionalmente, su diálogo con Epicuro acerca de la filosofía como terapia, cuya finalidad consistiría en liberar, mediante *dos medios de consolación* que se deben ejercitar continuamente, la existencia humana de los sufrimientos y la intranquilidad causados por los juicios erróneos sobre la concepción de la muerte y las cosas cotidianas de la vida.

BIBLIOGRAFÍA



- ANSEL, K. *A Companion to Nietzsche*. Oxford: Blackwell, 2006.
- CANO, G. “Estudio introductorio”. *Nietzsche. Obras completas.. Volumen I*. Madrid: Gredos, 2009. IX – CX.
- COLLI, G. *Introducción a Nietzsche*, Valencia: Trotta, 2000.
- EPICURO “Carta a Meneceo” [CM], *Onomázein* 4 (1999): 403 – 425.
“Epístola a Heródoto” [EH], *Onomázein* 17 (2008): 135 – 170.
- GARCÍA GUAL, C. *Epicuro*, Madrid: Alianza, 1981.
- HADOT, P. “Forms of Life and Forms of Discourse in Ancient Philosophy”. *Philosophy as a way of life*, Oxford: Blackwell, 1995. 49 – 70.
- KAUFMANN, W. *The Portable Nietzsche.*, U.S.A.: Penguin books, 1968.
- LONG, A. & SEDLEY, D. *The Hellenistic philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- MAGNUS, B. & HIGGINS, K. *The Cambridge Companion to Nietzsche.*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- MILKOWSKI, M. “Idyllic Heroism: Nietzsche’s View of Epicurus”, *The Journal of Nietzsche Studies* 15 (1998): 70 – 79.
- NEHAMAS, A. “La falsedad como condición de la existencia”. *Nietzsche, la vida como literatura*. Madrid: F. C. E., 2005.63 – 98.
- NIEMEYER, C. *Diccionario Nietzsche*, Cano, G. (trad.). Madrid: Biblioteca Nueva, 2012.
- NIETZSCHE, F. *Fragmentos póstumos Volumen II* (1875-1882). Madrid: Tecnos, 2008.
Fragmentos póstumos Volumen III. (1882-1885). Madrid: Tecnos, 2010.
“Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida”, *Nietzsche. Obras completas. Volumen I*, Cano, G. (ed.). Madrid: Gredos, 2009. 187 – 201.
“Así habló Zaratustra”, *Nietzsche. Obras completas. Volumen I*. López de Hoyos



(ed.). Madrid: Gredos, 2011.

“Opiniones y sentencias varias”. *Humano demasiado humano. Volumen II*. Madrid: Akal, 2007. 13 – 113.

“El caminante y su sombra”. *Humano demasiado humano. Volumen II*. Madrid: Akal, 2007. 115 – 222.

Aurora. 1881. Barcelona: Alba, 1999a.

La ciencia jovial. 1882. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.

NUSSBAUM, M.

“Argumentos terapéuticos”. *La terapia del deseo, Teoría y práctica en la ética helenística*. Barcelona, Paidós, 2003.

“Cirugía epicúrea: la argumentación y el deseo vano”, *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Barcelona: Paidós, 2003.

RIST, J.M. *Epicurus. An Introduction*. London: Cambridge University Press, 1972.

SLOTERDIJK, P. “‘Cave canem’ o ¡Atención, verdad terrible!”, *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*. Valencia: Pre-textos, 2000. 77 – 105.

WILKERSON, D. *Nietzsche and the Greeks*. London: Continuum International Publishing Group, 2006.