

La risa de Epicuro: feliz placer de dioses y amical bálsamo anímico de seres humanos libres

Ignacio Marcio Cid. Universidad de Barcelona (España)

imarciocid@ub.edu

Recibido: 16/3/2021

Este artículo es una versión modificada y notablemente ampliada de un capítulo casi homónimo en Marcio Cid, Ignacio, *La psicoterapia filosófica de Epicuro* (2020), Frankfurt a.M., Peter Lang, reelaboración de la tesis doctoral también homónima defendida en 2017.

Resumen

El presente trabajo tiene por objeto definir el significado de la risa en el proyecto filosófico de Epicuro. Así, tras una breve contextualización, se presenta, primero, el antecedente de los dioses risueños, olímpicos. Ya desde una perspectiva epicúrea se establece la relación entre amistad, felicidad y risa para los dioses; después, ya propiamente en lo humano, se apunta el vínculo entre la libertad (de palabra) y el reír amical; por último y con el antecedente de Demócrito, se estudia el valor de risa como lenguaje no verbal disruptor de expectativas discursivas ajenas. Finalmente, se argumenta el valor global como elemento psicoterapéutico del Jardín.

Palabras clave: risa, Epicuro, psicoterapia

Abstract

The laughter of Epicurus: happy pleasure of the gods and friendly soul balm of free human beings

The aim of this paper is to define the meaning of laughter in Epicurus' philosophical project. Thus, after a brief contextualisation, we first present the antecedent of the laughing gods, the Olympic ones. From an Epicurean perspective, the relationship between friendship, happiness and laughter for the gods is established; then, regarding human beings, the link between freedom (of speech) and friendly laughter is pointed out; finally, with the antecedent of Democritus, the value of laughter as a non-verbal language that disrupts the discursive expectations of others is studied. Finally, its global value as a psychotherapeutic element in the Garden is discussed.

Keywords: laughter, Epicurus, psychotherapy

eikasía
REVISTA DE FILOSOFÍA

La risa de Epicuro: feliz placer de dioses y amical bálsamo anímico de seres humanos libres

Ignacio Marcio Cid. Universidad de Barcelona (España)

imarciocid@ub.edu

Recibido: 16/3/2021

Este artículo es una versión modificada y notablemente ampliada de un capítulo casi homónimo en Marcio Cid, Ignacio, *La psicoterapia filosófica de Epicuro* (2020), Frankfurt a.M., Peter Lang, reelaboración de la tesis doctoral también homónima defendida en 2017.

1. Introducción

En el logro de la *ἀπovία* y *ἀταραξία* que se identifica epicúreamente con un vivir eudaimónico, cabe también la risa, como modalidad terapéutica o como expresión natural del puro placer de existir. Si tenemos en cuenta el grado de indeterminación intrínseca que, gracias al *clinamen*, agrupa de modo totalmente azaroso el compuesto antropológico de cuerpo burdo y cuerpo sutil (alma), la existencia humana, irrepetible, debe ser degustada como un feliz milagro. En ese contexto, el mayor placer se halla en la quietud calmada que entronca con la eliminación del dolor junto a la tranquilidad anímica o ausencia de turbación mental; esto deriva de atender a la sensación como principal criterio electivo, que la reflexión modula. Contra concepciones, como la platónica, antihedonista o muy limitadamente hedonista tanto para los hombres como para los dioses, las divinidades epicúreas, al igual que los aristotélicas, no están exentas de felicidad y placer, según se desprende de algunos testimonios:

“Ante todo, 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”¹.

Como apunte a esta divisa de Epicuro, cabe recordar que en su concepto lo divino natural epicúreo puede considerarse una refacción intelectualizada del panteón tradicional griego como el más alto ideal de vida², cuyo conocimiento es evidente, llega y es adquirido por sutilísima vía material. La risa, o más, no es, entonces, la burda explosión desequilibrada de quien carece de autocontrol racional, sino una libre y gozosa muestra de vitalidad y presencia. Libre por lo que supone de emancipación de cualquier condicionamiento social, imposición o corsé, gozosa porque la risa está emparentada con lo placentero; vital, por cuanto se da desbordamiento positivo de energía e impulso que alcanza al entorno y cuya fuerza no está comprometida en movilizar el cosmos ni en cualesquiera otras tareas impropias, epicúreamente, de lo divino; presente, porque quien ríe y, lo hace francamente, se enclava, desde la eternidad o desde la temporalidad, en el *hic et nunc* más vibrante e instantáneo, sin pasados ni futuros.

206

2. Los dioses risueños: risa inextinguible olímpica y buena compañía epicúrea.

La risa, el reír, expresa, entonces, (con)genialmente un singular modo de relación entre conciencia intrapersonal y su exteriorización interpersonal de una manera que combina el cuerpo sutil y el cuerpo burdo y la presencia del otro humano. Kimmich alude, por ejemplo, al risueño autoconocimiento epicúreo, como algo sano, que relaja y afloja toda tensión³. Sostenemos aquí que la carcajada tiene una faceta de expresión o vía de felicidad, que se halla presente en Epicuro, con una dimensión festiva y de retroalimentación feliz, propia de los sabios y de los dioses.

¹ Epicuro, *Carta a Meneceo*, 123, en Vara, José. (ed., trad.) (1995), *Obras completas*, Madrid: Cátedra, pp. 87; cf. *Máxima Capital I*; Lucrecio, *La naturaleza*, II, vv. 646-651, en Socas, Francisco (ed., trad.) (2003), Madrid, Gredos, p. 203.

² cf. Trezza, G. (1883), *Epicuro e l'epicureismo*, Milano, U. Hoepli, pp. 62-63; García Gual, Carlos (1998), *Epicuro*, Madrid, Alianza, p. 169.

³ cf. Kimmich, Dorothee (1993), *Epikureische Aufklärungen: philosophische und poetische Konzepte der Selbstsorge*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 119-120.

Para comprender mejor la función de la risa en el Jardín debemos, primero, explorar los vínculos entre ésta, los dioses homéricos y los seres humanos.

Al retrotraernos hasta la risa divina, en Homero, podemos recordar la trampa que prepara Hefesto contra su infiel esposa, Afrodita, y el seductor Ares. El dios herrero, a sabiendas de un posible engaño marital que ha de ocurrir en su ausencia, urde una suerte de red que aprisiona a ambos cuando, ya en el lecho, se disponen a iniciar la relación adúltera. A modo de humillación y lección, Hefesto llama a los otros dioses y, cuando acuden, estalla una carcajada, una risotada inextinguible. Dice el griego: ἄβρεστος δ' ἄρ' ἐνῶρτο γέλως μακάρεσσι θεοῖσι, es decir, “una risa inextinguible se alzó entre los bienaventurados númenes”⁴.

También Ovidio nos transmite la misma anécdota señalando que “rieron los dioses y durante mucho tiempo ésta fue la anécdota más comentada de todo el cielo”⁵.

Procedamos, entonces, a estudiar ἄβρεστος γέλως sobrehumano. Aunque existen varias menciones de la risa en la obra homérica ha de bastar aquí la antedicha. En primer lugar, importa decir que la risa no nace de un demérito sino de una técnica, de una habilidad o de un arte, el de Hefesto, si bien en ocasiones lo risible también se asocia al error o a la situación embarazosa que no acaba con mal; así mismo, la risa está asociada a un contexto divino, comunitario y feliz; ha de notarse especialmente que estos rasgos hacen de la risa algo digno de imitación, modélico⁶.

Otro momento en el que surge, con idéntica formulación griega, la carcajada que no se apaga se da cuando, tras mediar la agria discusión entre Zeus (favorable a Aquiles y a los dánaos) y Hera (que no lo es), Hefesto ejerce, cojo como está, de atareado copero. Dice la *Ilíada*:

⁴ Homero, *Odisea*, VIII, 326, en Segalá, Luis (ed. trad.) (1927), *Obras completas de Homero*, Barcelona, Montaner y Simón, p. 356.

⁵ Ovidio, *Metamorphoses*, IV, vv. 188-189, en Fernández Corte, José Carlos y Cantó Llorca, Josefa (eds., trads.) (2008), *Metamorfosis. Libros I-V*, Madrid, Gredos, p. 371.

⁶ cf. Martínez-Fresneda, María Emilia (1999), “Inextinguible como el asbesto”, en Rodríguez Adrados, Francisco et al. (eds.), *Tēs filiēs tade dōra: miscelánea léxica en memoria de Conchita Serrano*, Madrid, CSIC, Instituto de Filología, pp. 143-149.

“Hefesto:— Funesto e insoportable será lo que ocurra, si vosotros disputáis así por los mortales y promovéis alborotos entre los dioses; ni siquiera en el banquete se hallará placer alguno, porque prevalece lo peor. Yo aconsejo a mi madre, aunque ya ella tiene juicio, que obsequie al padre querido, para que éste no vuelva a reñirla y a turbarnos el festín. Pues si el Olímpico fulminador quiere echarnos del asiento... nos aventaja mucho en poder. Pero halágale con palabras cariñosas y pronto el Olímpico nos será propicio. De este modo habló, y tomando una copa doble, ofrecióla a su madre (...) Así dijo. Sonrióse Hera, la diosa de los niveos brazos; y sonriente aún, tomó la copa doble que su hijo le presentaba. Hefesto se puso a escanciar dulce néctar para las otras deidades, sacándolo de la cratera; y una risa inextinguible se alzó entre los bienaventurados dioses al ver con qué afán les servía en el palacio”⁷.

Con Friedländer⁸, podemos subrayar el hiato insalvable entre dioses y hombres y cuán indigno o inapropiado resulta para las divinidades ocuparse de minucias humanas, naderías en las que, sí, se juega el destino de pueblos y héroes, pero las cuales no deben por su carácter inferior, subalterno, ni tan siquiera impedir tener la fiesta en paz o amargar la comida, en la que hay broma, música instrumental y canto; en el festín comparece, con la risa, la alegría saludable y profunda de ser, la plenitud, la paz⁹, lo más espontáneo y libre; no, como escribe algún estudioso, lo despiadado, cruel, envidioso o frívolo¹⁰.

Con todo lo señalado, pretendemos destacar el carácter autónomo y absorto de los dioses homéricos, los cuales, al igual que ocurre con los epicúreos, no se curan, en absoluto o apenas, de las cuitas mortales, sino que viven por y para sí. Junto a esto, debemos insistir en el carácter significativo, no anecdótico ni ornamental, de la risa divina en Homero, que se inscribe en los poemas no desde la impiedad sino más bien desde el permiso que tiene la audiencia para reírse de los dioses que, capaces de

⁷ Homero, *Iliada*, I, vv. 573-601, en Segalá, *op. cit.*, pp. 12-13.

⁸ Friedländer, Paul, (1934/ 1969) “Lachende Götter”, en *Die Antike*, nº 10, pp. 209-226, reeditado en *Studien zur antiken Literatur und Kunst*, Berlin, Walter de Gruyter, pp. 3-18, especialmente p. 9.

⁹ *cf.*, en otra línea, Klaus, Heinrich, “Theorie des Lachens”, en Kamper, Dietmar y Wulf, Christoph (eds.) (1986) *Lachen, Gelächter, Lächeln: Reflexionen in 3 Spiegeln*, Frankfurt am Main, Syndicat, pp. 17-38.

¹⁰ *cf.* Kuschel, Karl-Josef (1998), *Lachen: Gottes und der Menschen Kunst*, Tübingen, Attempto, pp. 23-30.

autocrítica, ya se han reído de sí mismos. De este modo, y siguiendo una pista de Collobert¹¹ y Friedländer¹², queremos consignar aquí que la risa olímpica es el fruto de una desproporción, un distanciamiento cómico entre lo que es y lo que debería ser, lo esperable; ese desajuste rompe, con bien y sin miseria, el horizonte de expectativas del riente, que no se burla con malicia del objeto risible, motivo por el que no hay desunión y sigue reinando la armonía.

En la risa divina enraíza también lo vivo, lo propio de la vida y de la viveza, el humor y el juego que da cuenta, tal como señala Schelling¹³, de una tensión esencial entre ilimitación y limitación, la cual, no obstante, no tiene consecuencias funestas; en este íntimo contacto, propio de la risa, entre los dos polos, manifiestan los dioses homéricos su forma, su contorno, su humanidad, sus límites, como puede observarse con el inmortal cazador cazado por un cojo divino o el mortal Diomedes que hiere a Venus.

Otra faceta de la risa divina, ligada también con la felicidad, se encuentra justamente con el hecho de que, no siendo histérica o nerviosa, está libre de culpa y, consecuentemente, de temor. A este respecto, queremos citar aquí las palabras de Von Humboldt, en parte aludido por Friedländer: “el auténtico espíritu griego desconoce en el Olimpo toda imputación moral; los dioses son en él meros símbolos de las fuerzas naturales en su obrar espontáneo; son hijos de la infinitud y están por encima de la triste seriedad del conocimiento del bien y del mal, del que surge la culpa. Desde buen principio, puesto que especialmente los filósofos criticaban celosamente la inmoralidad de los dioses (pues a los poetas les traía sin cuidado), como primero hizo Sócrates y luego Platón, desapareció del espíritu griego la inocencia y, poco después, recibieron tanto el arte cuanto la poesía un golpe mortal, al ser cuestionadas su seriedad y su veracidad”¹⁴.

¹¹ Collobert, Catherine (2000), “*Héphaïstos, l’artisan du rire inextinguible des dieux*”, en Desclos Marie-Laurence (ed.), *Le rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, Grenoble, Millon, pp. 133–141.

¹² Friedländer, “Lachende Götter”, en *op. cit.*, especialmente p. 9.

¹³ Schelling, Friedrich (1859), *Philosophie der Kunst*, en *Sämtliche Werke, Abt. 1, Bd. 5*, Stuttgart y Augsburg, Cotta’scher Verlag, pp. 392-394; citado por Friedländer, Paul, “Lachende Götter”.

¹⁴ Von Humboldt, Wilhelm (1963), “*Latium und Hellas oder Betrachtungen über das classische Alterthum*”, en *Werke in fünf Bänden, Band 2*, Darmstadt, WBG, p. 42; traducción propia.

En lo que respecta a la culpa de los dioses homéricos y de los dioses epicúreos, no existe en ellos ni un dejar de hacer, una omisión, ni un hacer, una acción, libres por definición, que les despierten un sentimiento de responsabilidad, cargo u obligación por originar la omisión o acción antedichas hechos funestos, y para asumir sus consecuencias erradas o negativas. En el mismo sentido, no tienen que borrar, compensar o expiar culpas mediante castigos, penas o multas. Los dioses, con su risa, en virtud de su eternidad y de su naturaleza sobrehumana, no deben rendir cuentas más que a sí mismos, no conocen la culpa legal ni el remordimiento de conciencia, como inquietud o pesar interno debidos a una mala acción previa cometida por ellos. En consonancia con ello, podemos aceptar que ambas culpas se ligan al temor o al miedo.

Desde un punto de vista tentativo, éste puede definirse como una emoción, o disposición mental, desagradable y angustiosa, generalmente acompañada de consecuencias físicas, surgida o bien de la espera tensa de un mal o un daño, o bien de la percepción de un peligro inminente, ya sean éstos reales o imaginarios, los cuales se desea evitar o rehuir. En lo legal, existe miedo a la punición reparatoria impuesta por un juez; en lo moral, remordimiento o culpa en cuanto miedo interiorizado que se convierte en castigo interno, autoinfligido y anticipatorio de las penas externas, esperables o no, pero indeseadas. De aceptarse el vínculo entre culpa y miedo, podemos tomar algunos rasgos de la formulación anterior y observar cómo la inminencia o espera tensa (expectación) abocan, en última instancia, al tiempo venidero. Plausiblemente, el temor lo despiertan, en términos de espacio, por lo copresente pero contrapuesto, aquello que se nos opone, pero, muy especialmente, en términos temporales, el futuro no querido, lo que no es y ha de ser, lo ha de seguir en la concatenación de instantes, acontecimientos, causas y efectos. Así, lo inminente es lo que amenaza con suceder, lo que está por ocurrir prontamente y como un mal, al igual que la expectación alude a la espera, es decir, al hecho de permanecer inactivo a que algo suceda. En esta línea argumentativa, el subjuntivo de los *uerba timendi* ya nos sitúa en potencialidades, esto es, en posibilidades, en futuros, en los que cabe incluso la repetición de lo pasado. En sentido afectivo contrario, y también en relación con el tiempo venidero, nos interesa mencionar aquí la esperanza y el deseo, que remiten a la posibilidad futura y por ello no verificada, de que suceda lo querido

o de que no suceda lo no querido. Aquí, de nuevo, puede ponerse de manifiesto la relación entre el subjuntivo y los *uerba sperandi* o *desiderandi*. Con el mismo cariz afectivo, pero en sentido cronológico contrario, señalamos la añoranza, la literaria pero tradicional *saudade*, la morriña o la nostalgia que remiten al echar de menos, esto es, al sentimiento, mezclado, de tristeza deseosa y recuerdo idealizado debidos a la ausencia o falta de alguien o de algo, entendido como necesario, pero perdido o inasequible. Se echa de menos, pues, lo no presente en el espacio pero, especialmente, lo no está ya en el tiempo presente ni lo estará en el futuro; también se añora, ficticiamente, lo irreal de pasado, lo que habría pasado, si se hubieran dado tales y tales circunstancias, lo que pudo haber sido y no fue.

En cambio, el dios homérico ríe sin temor ni deseo del futuro ni añoranza del pasado, pues esto no se halla en su naturaleza.

Precisamente esto pone de manifiesto Epicuro para sus dioses y para el hombre mismo. Entender la divinidad desde la culpa y el miedo sería, para Epicuro esta vez, un gran error, pues este filósofo no se inscribe en la tradición crística adusta o bíblica; ésta última, como apunta Grotjahn¹⁵ sostiene que “*initium sapientiae timor Domini*”¹⁶ o, en su relectura unamuniana, propugna que “*initium sapientiae timor mortis*”¹⁷,

¹⁵cf. Grotjahn, Martin (1957), *Beyond Laughter*, New York, Blakiston Div., McGraw-Hill, p. 26: “There are a few examples in the Old Testament which may strike the reader of Holy Writ as humorous”.

¹⁶ *Biblia*, Salm. 111, 10; Job 28, 28; Eclo. 1, 20; Prov. 1, 8; 9, 10; 15, 33, Eclo. 1, 14, con la variante “*timor Domini principium sapientiae*”, Prov. 1, 7 *passim*, en Colunga, A., Turrado L. (eds.) (1977), *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*, ed. BAC, Madrid.

¹⁷ cf. Unamuno, Miguel de (1983), *Del sentimiento trágico de la vida*, en *Del sentimiento trágico de la vida, La agonía del cristianismo*, Madrid, Akal, p. 157: “*Initium sapientiae timor Domini*, se dijo queriendo acaso decir *timor mortis*, o tal vez *timor vitae*, que es lo mismo. Siempre resulta que el principio de la sabiduría es el temor”; Unamuno, Miguel de, *Diario íntimo (1897)*, en González López, Etelevino (ed.) (2013), Salamanca, USAL, p. 91y p. 137: “*summum nec optes nec timeas diem* [Epigrama X, 47 de Valerio Marcial, con un programa de vida epicúreo]. Al último día ni lo deseas, ni lo temas. Este verso de Marcial me ha parecido mucho tiempo la crema de la sabiduría. Y lo es, de la sabiduría del demonio, pagana. ‘No temer a la muerte es tratar con ligereza al que hizo de ella un castigo. No desearla es una indiferencia para con aquel a quien no podemos llegar, sino por esa puerta’, escribe el P. Faber. Teme y desea tu último día. ‘El temor de la muerte que es apetecible, el que es casi indispensable a la santidad, es más bien el temor de Dios que el temor de la muerte; es el temor de Dios, como enclavado en una circunstancia particular, y adherido a una especie de rito en que el Señor se manifiesta a la vez en su temor y en su misericordia’. P. Faber [Conferencias espirituales, p. 163 y ss., luego Unamuno leerá a Enrique Susón y su *Diálogo de la eterna sabiduría*, cap. XXI]”.

habida cuenta de que las dos podrían enlazarse en la postura de los jueces tremebundos, atacada, ya de antiguo, por el sofista Critias¹⁸.

Debemos ahora ahondar en la relación que, entendida así como se ha apuntado, guarda la risa con las divinidades epicúreas. Sobre ello, pese a las restricciones que sobre el pensar de la divinidad¹⁹ establece Epicuro, podemos acudir, con las debidas reservas, a Filodemo de Gádara como su seguidor tardío. Entre las divinidades se da un parentesco de hermandad, que no se debe a la acucia forzada de necesidades externas, sino que busca la transmisión de sentimientos por la interlocución mutua, configura la amistad, (φιλία), fundamental para las divinidades²⁰. De este modo, la reunión con el otro en cuanto parentela amical no surge de la necesidad – ya que los seres divinos son máximamente autónomos o autosuficientes –, sino desde el afecto como φιλία; los dioses no se necesitan y si se necesitan es porque se aman, no se aman porque se necesiten. Como bien señala Diels, sobre los dioses:

“Da das Lustgefühl nicht allein auf dem eignen Innern beruhen kann, sondern der Anregung von außen durch die Sinnesorgane bedarf, so ist schon hierdurch bei Menschen wie bei Göttern die Abhängigkeit von der Außenwelt gegeben. Wer sich also abschließt von ihr, kann nie die Fülle der Eudämonie erreichen. Aber ebenso sehr ist die wähl- und ziellose Hingabe an die Güter der Außenwelt schädlich”²¹.

212

Nº 101
Julio-agosto
2021

El mundo exterior es, tal como lo interpretamos aquí, el mundo de la comunidad, de los afines, la conquista del altruismo y la amistad. Así, los dioses, transmiten sin violencia sensaciones y sentimientos gracias a la familiaridad (συμφιλία) y a la amistad (φιλία). Si bien se valen por sí mismo para procurarse el placer más

¹⁸cf. Critias, *Sísifo*, drama satírico, vv. 1-43, en Melero Bellido, A. (ed., trad.) (1996), *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, Madrid, Gredos, fr. 25, pp. 431-433.

¹⁹ En el sentido de genitivo objetivo: pensar la divinidad.

²⁰ cf. Filodemo de Gádara, Diels, Hermann (ed.) (1916), *Philodemos. Über die Götter. III Buch, Griechischer Text*, Berlin, Verlag der Königl. Akademie der Wissenschaften, in Kommission bei Georg Reimer, p. 14, col. 1, ll. 4-8; Filodemo de Gádara, Diels, Hermann (ed.) (1917), *Philodemos. Über die Götter. III Buch, II: Erläuterung des Textes*, Berlin, Verlag der Königl. Akademie der Wissenschaften, in Kommission bei Georg Reimer, pp. 4-5.

²¹ Filodemo de Gádara, Diels, *Götter. Erläuterung, op. cit.*, p. 5

completo y perfecto²², coexisten en la comunidad de vida con el sentido de συνήθεια y de εὐκοινωνησία, la buena compañía²³ que redundaba en un sentido de íntima copertenencia²⁴.

Desde esta perspectiva de lo divino plural, placido y libre, no hay, de acuerdo con la estricta definición conservada de Epicuro, exclusión entre inmortalidad y felicidad, como elementos nucleares, y risa como uno de sus atributos adscribibles. Escribe el de Samos en su *Sentencia vaticana* 41:

“Digo que debemos reír a la vez que buscar la verdad, 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”²⁵.

3. La risa de Epicuro:

3.1) Muestra de amical παρορησία

Justamente el precepto en que se mezclan la risa, la verdad de la filosofía y otras tareas propias de la filosofía, nos sitúa en el ámbito de la φιλία, *amicitia*, constituye la piedra angular de su propuesta. Ella es el culmen para quienes aspiran a una vida propia del sabio, plena de gozo, libre de males corporales o angustias psíquicas. Aquí hallamos, entonces, una importante correlación vinculante entre dioses rientes y sabios felices, ligados, respectiva y transversalmente, entre sí. Conviene recordar, a este respecto, la *Máxima Capital* XVII de Epicuro:

²² cf. Filodemo De Gádara, Diels, *Götter*, op. cit., p. 17, frag. 87 ll. 5-6: “ἅπαντες γὰρ καὶ αὐτάρκως ἑαυτοῖς παρασκευαστικοὶ τῆς τελιοτάτης ἡδονῆς εἰσιν”.

²³ Filodemo de Gádara, Diels, *Erläuterung*, op. cit., p. 9: “Die Gemeinschaft der Güter ist ein Hauptsatz der epikureischen wie der stoischen Freundschaftslehre, wenn auch die Güter selbst verschieden bewertet werden”.

²⁴ cf. Filodemo de Gádara, Diels, *Götter*, op. cit., p. 17, col. 2 l. 2 y ss. El propio Diels señala, en Filodemo de Gádara, Diels, *Götter*, *Erläuterung*, op. cit., p. 9: “‘Mitteilsamkeit’ die Beschaffung von Gütern versteht, die mit diensteifriger Zuneigung an den teilnehmenden Freund und andererseits mit dessen dankbarer Erkenntlichkeit sich vollzieht”.

²⁵ Epicuro, *Sentencia Vaticana* 41, en Vara, op. cit., p. 102.

“De 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”²⁶.

Es juntamente en ese marco amical donde cobra especial sentido la franqueza crítica u honestidad en el sentido de libertad para decirlo todo; esta *παρρησία* griega tiene su aplicación preeminente entre y con los íntimos pero también con la humanidad toda, entendida como prójimo²⁷, por cuanto a todos seres humanos es común la desazón anímica y el miedo a la muerte. No se trata, al contrario que entre los cínicos de una risa irónica y de denuncia moralizante²⁸.

Aquí destaca la risa no sólo como aquello que hace aflorar los sentimientos de un corazón gozoso y sin miedo, libre, sino que tiene un aspecto con repercusiones discursivas, lingüísticas, más allá de lo gestual.

Así, esta función puede observarse, también, a los dioses homéricos pero, afecta sobremanera a los hombres, en especial, a los ligados con la filosofía. No nos hallamos en este contexto, como tampoco en el anterior, ante un acto o efecto banal, superficial, irreflexivo o impensado, sino que deriva de la comprensión y tiene una función comunicativa y significativa, a saber: el ser una reacción franca de admonición que invita, cual espejo, a la corrección del interlocutor. Este contexto de conversación fraterna, puede darse, como el *Simposio* platónico, una expresión lingüística no verbal que, no obstante, es tan o más reveladora que lo verbal, como le sucede a la *persona loquens* de Alcibiades cuando hace el elogio de Sócrates:

“Al decir esto Alcibiades, se produjo una risa (*γέλωτα*) general por su franqueza (*παρρησία*), puesto que parecía estar enamorado todavía de Sócrates”²⁹.

²⁶ Epicuro, *Máxima Capital* XXVII, en Vara, *op. cit.*, p. 96 [Ὦν ἡ σοφία παρασκευάζεται εἰς τὴν τοῦ ὄλου βίου μακαριότητα πολὺ μέγιστόν ἐστιν ἡ τῆς φιλίας κτήσις].

²⁷ Filodemo de Gádara, Konstan, David (ed., trad.) (2007), *On frank criticism*, Atlanta, Ga: Scholars Press, Introducción, p. 7.

²⁸ Martín García, José Antonio (ed.), Macías Villalobos, Cristóbal (trad.) (2008), *Los Filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Barcelona: Akal, pp. 32-33.

²⁹ Platón, *Banquete*, 222c, en García Gual, Carlos (coord.), Martínez Hernández, M. (ed., trad. del *Banquete*) (1988), *Diálogos III: Banquete, Fedón, Fedro*, Madrid, Gredos, p. 284.

Es admisible que en la suave reprensión de Epicuro, que se da en el convivir del ‘combeber’, quepa la risa, en circunstancias donde el trato mutuo actúa como resorte distendido pero desencadenante de la asunción de responsabilidades en una suerte de confesión, apoyo espiritual y rectificación; de esta forma surge, en términos precristianos y a guisa de delación fraternal, la autoinculpación o inculpación del igual en un entorno amical³⁰. Plutarco nos regala, en ese sentido, un precioso testimonio sobre esta risa humana, sin doblez y fruto de comprender racionalmente lo real y lo humano, especialmente deseos mal encaminados:

“Algunos sabios (...) por un exceso de vanidad, vieron con tan buenos ojos el desempeño de tareas políticas que se dejaron llevar por los mismos deseos que Licurgo y Solón en sus discursos sobre los modos de vida y sobre la virtud (...) Por eso es bueno también que quien es verdaderamente libre se ría a carcajadas de todos los hombres”³¹

3.2) Artefacto de desactivación discursiva: el antecedente de Demócrito

La última dimensión que, como cauterio racional y por lo tanto terapia psíquica, que anotamos consiste en esa refutación o desautorización que se produce sin palabras, sin el concurso de la lógica y que está generalmente destinada a los adversarios filosóficos.

En esta tradición se inscribe, para empezar, Demócrito el riente al que, aun pudiendo tener su risa una dimensión más simbólica que histórica, se le atribuye, apunta Cordero³², como modo de subrayar la futilidad de cuanto interesa a la masa,

³⁰cf. Sudhaus, Siegfried (1911), “Epikur als Beichtvater”, en *Archiv für Religionswissenschaft*, nº 14, pp. 647-648.

³¹ Plutarco, *Contra Colotes*, 118 B 9 – 118 E 8, en Martos Montiel, Juan Francisco (ed., trad.) (2004), *Obras morales y de costumbres (Moralía) XII: Tratados antiepicúreos*, Madrid, Gredos, pp. 126-127. Referencia obtenida gracias a la lectura de Roskam, Geert (2019), “Philosophy Is Great Fun! Laughter in Epicureanism” en Destree, Pierre y Trivigno, Franco V. (eds.), *Laughter, Humor, and Comedy in Ancient Philosophy*, Nueva York, Oxford University Press, pp. 227-244.

³² Cordero, Néstor Luis, “El enigma de la risa de Demócrito”, en González De Tobia, Ana María (ed.) (2001), *Los griegos: otros y nosotros*, La Plata, Ediciones Al Margen, pp. 9-21.

lo que le ha de valer la consideración de loco, de enfermo mental, pese a estar totalmente cuerdo, capaz de responder al médico que lo interroga:

“Tú crees que mi risa obedece a dos razones: los bienes y los males; yo, en realidad, río de una sola cosa, de la locura humana, carente de acciones justas, infantil en todo lo que se propone, doliente, sin motivo alguno, cuando encara tareas insensatas, que pretenden llegar hasta los confines de la tierra, a los abismos sin fin, a la búsqueda de oro y de plata [...]. ¿Cómo, entonces, al ver tantas almas indignas y miserables, puede uno no burlarse de semejante desorden?”³³.

Tras este ejemplo de Demócrito como preámbulo, cabe recordar la antedicha *Sentencia vaticana* 41, que es un testimonio en la literalidad preservada del propio Epicuro. Sin embargo, poco puede añadirse más allá de glosar su contenido, y agregar, al hilo de su propuesta y la risa de Demócrito, el veto a los deseos no naturales y no necesarios, el rechazo al vulgo, πολλοί, *multi, turba*)³⁴ o la toma de conciencia con respecto a la postración y sufrimiento psíquico del que adolecen los seres humanos.

Todavía en el marco epicúreo cabe mencionar al geómetra Boeto³⁵, que, participante en un debate, ríe tras una intervención de su opositor, el poeta estoico Sarapión, en el *Diálogo sobre los oráculos de la Pitia*, de Plutarco. Méndez Lloret³⁶ puso de manifiesto que la dimensión lingüística de esa carcajada, abierta, iba más allá de lo cómico y burlesco. De hecho, recoge sintéticamente, pero de conformidad con su escuela, una postura contraria; se pronuncia filosóficamente, desde la libertad y la propia conciencia, desde el razonamiento, y crítica, antidogmática, con un gesto

³³ Hipócrates (atribuido), *Lettre 17, Hippocrate à Damagète*, en Littré, Émile (ed., trad.) (1839), *Oeuvres complètes, Tome 9*, Paris, J.-B. Baillière, pp. 357-362; traducción tomada de Cordero, “El enigma de la risa de Demócrito”, en González De Tobia, *op. cit.*, p. 13.

³⁴ Epicurus, *Epistularum fragmenta*, 123:7, en Arrighetti, Graziano (ed., trad.) (1973), *Opere*, Torino, Einaudi, pp. 474-475.

³⁵ Plutarco, *Oráculos Pítricos*, 9, 398D, en Pordomingo Pardo, Francisca y Fernández Delgado, J. A.M. (eds., trads.) (1994), *Obras morales y de costumbres (Moralia) VI*, Madrid, Gredos, p. 301.

³⁶ Méndez Lloret, Isabel, “Problemas relacionados con la adivinación: *De Pyth.Orac. 10*”, en Jufresa, Montserrat et al. (ed.) (2005), *Plutarco a la seva època: paideia i societat: Actas del VIII Simposio Internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas: Barcelona, 6-8 noviembre de 2003*, Barcelona, Sociedad Española de Plutarquistas, pp. 373-378.

preñado de sentido, la artificiosidad huera de los discursos retóricos u oraculares, que no son sustantivos o enjundiosos, sino vacíos, y que no pueden servir, por tanto, para regir los actos de los hombres. Anota Méndez Lloret al respecto:

“La risa es utilizada como purga en cuanto invita a la subversión de los valores o alteración de las costumbres: al tiempo que desenmascara y destruye, presenta una alternativa. Efectivamente, utilizada como contraargumento, procede a la reducción al absurdo de la tesis opuesta; la imposibilidad de rebatirla mediante razonamientos se indica por la simple emisión de voz que supone la risa”³⁷.

Este es, precisamente el uso al que aludimos. Se caracteriza por su dimensión no verbal pero lingüística de la risa como arma de derrisión polémica frente a los oponentes o contra las creencias populares. En esa línea, Roskam³⁸ apunta, mucho más tarde, otros interesantes ejemplos – aunque no el de Méndez Lloret. Así, hay testimonios en los fragmentos de Epicuro en el sentido de descalificar las tesis naturales de Platón como ridículo o risible (γελοῖος). También son mencionados Polístrato y Filodemo de Gádara. Lo más sustancial de su aportación radica, a nuestro juicio, en la presentación de funciones respecto esta risa polémica epicúrea, que no obstante, no agota – sostenemos – todas las facetas del reír epicúreo. La risa de desactivación corta la disputa mediante una estrategia de asumir la evidencia de los propios postulados; evita el uso de la refutación lógica; desmitifica con sana irreverencia la tradición filosófica previa; supone por último, una confirmación indirecta de las propias tesis.

Persiste en este uso polémico de la risa, no obstante, el rechazo epicúreo a la logomaquia, a la lógica e incluso a la necesidad lógica en una línea de antideterminismo esencial y fundamentado físicamente. Sobre este asunto,

³⁷ Méndez Lloret, Isabel, “Adivinación”, *op. cit.*, en Jufresa, *op. cit.*, pp. 373-378; p. 377.

³⁸ cf. Roskam, Geert (2019), “Philosophy Is Great Fun! Laughter in Epicureanism” en Destree, Pierre y Trivigno, Franco V. (eds.), *Laughter, Humor, and Comedy in Ancient Philosophy*, Nueva York, Oxford University Press, pp. 227-244.

Arrighetti³⁹ presenta incluso un texto de Cicerón, perteneciente a las *Cuestiones académicas*:

“Epicuro no concedía la verdad de este enunciado: “O vivirá mañana Hermarco o no vivirá”, a pesar de que los dialécticos establecen que todo enunciado como ése es no sólo verdadero, sino también necesario. Por tanto, los dialécticos, o sea Antíoco y los estoicos, deben combatir con Epicuro, pues éste echó por tierra toda la dialéctica, ya que si una disyuntiva puede ser falsa, ninguna es verdadera”⁴⁰.

Tristemente, el traductor mexicano omite la versión castellana del interesantísimo texto latino parentético tras “necesario”: “(vide quam sit cautus is quem isti tardum putant: ‘si enim’ inquit ‘alterutrum concessero necessarium esse, necesse erit cras Hermarchum aut vivere aut non vivere; nulla autem est in natura rerum talis necessitas’)”⁴¹. Dice: “mira cuán cauto es aquel al que estos llaman torpe: ‘si, pues, hubiere concedido que lo una de las dos cosas es necesaria: será necesario que mañana Hemarco esté vivo o no esté vivo, no hay, sin embargo, ninguna necesidad tal en la naturaleza de las cosas”⁴².

Abundando en la faceta comunicativa, retórica y discursiva del reír podemos aludir a su naturaleza filosófica, con la figura señora del burlón, bromista e irónico Sócrates. Precisamente el punto intermedio entre lo cómico y lo serio es lo que puede alimentar a uno y a los otros, dándole una dimensión reflexiva, con una descalificación o desconsideración del argumento opuesto que tiene una naturaleza

³⁹ Arrighetti, *op. cit.*, nota a *Carta a Meneceo*, 133, p. 543.

⁴⁰ Cicerón, *Cuestiones académicas = Academica*, I, XXX, 97, en Pimentel Álvarez, Julio (ed., trad.) (1990), México, UNAM, Introducción’ p. LXXI y pp. 68-67.

⁴¹ Cicero, Plasberg, Otto (ed.) (1996, reed. 1921), *Academicorum reliquiae cum Lucullo*, Stuttgart, Teubner, 97, p. 76. Se ofrece al pie el texto latino completo: “etenim cum ab Epicuro, qui totam dialecticam et contemnit et inridet, non inpetrent ut verum esse concedat quod ita effabimur «aut vivet cras Hermarchus aut non vivet», cum dialectici sic statuunt, omne quod ita disiunctum sit quasi «aut etiam aut non» <non> modo verum esse sed etiam necessarium (vide quam sit cautus is quem isti tardum putant: «si enim» inquit «alterutrum concessero necessarium esse, necesse erit cras Hermarchum aut vivere aut non vivere; nulla autem est in natura rerum talis necessitas») – cum hoc igitur dialectici pugnent, id est Antiochus et Stoici; totam enim evertit dialecticam: nam si e contrariis disiunctio (contraria autem ea dico, cum alterum aiat alterum neget) – si talis disiunctio falsa potest esse, nulla vera est”.

⁴² Traducción propia.

vívida y menos solemne pero igualmente efectiva, siendo un contrapunto de humor a la severidad de las materias y de las situaciones⁴³.

En todo caso, y a partir de lo antedicho, debe rechazarse para los epicúreos la tesis platónica de que “cuando alguien se abandona a una risa violenta, esto provoca a su vez una reacción violenta (...) [y] es inaceptable que se presente a hombres de valía dominados por la risa, y mucho menos si se trata de dioses”⁴⁴.

No hay en la risa, ni en la de los dioses homéricos ni en la de los epicúreos, dioses u hombres, algo nocivo o perjudicial, que perjudique al riante como risible, tampoco exceso o voluntad bufonesca⁴⁵ o hiriente, ya que, como suele decirse parafraseando a Cicerón: *miseria risum non mouet*⁴⁶.

4. Conclusiones

Dicho esto, la risa divina, debidamente moderada y delimitada en lo humano, que es límite por definición, es sana, buena por sí y para los otros, y manifiesta o propicia felicidad y desdramatización, de donde adquiere su papel curativo.

La noción de *πέρας*, hito, valladar, obliga, de por sí, a que la risa de los humanos, para no incurrir *superbia*, en desmesura, en *ὕβρις*, deba extinguirse, no sea *ἄσβεστος*⁴⁷. Debemos aceptar, sí, esta restricción por cuanto lo humano no puede despreciar vana y arriesgadamente el orden divino e inmortal ni colocarse *motu proprio* en ese plano o por encima de él. De ahí surge, pues la razón de que lo que se acaba tenga también una risa acabable, esto es, mortal, no sobrehumana. Como medida contra una risa desmedida, podemos señalar el *memento mori* a los *imperatores*

⁴³ Branham, Robert Bracht (1989), *Unruly Eloquence: Lucian and the Comedy of Traditions*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1989, “The rhetoric of laughter”, pp. 46-52.

⁴⁴ Platón, *República*, III, 389a en Eggers Lan, Conrado (ed., trad.) (1986), *Diálogos IV: República*, Madrid, Gredos, p. 153.

⁴⁵ cf. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, IV, 128a 4 y ss., en Lledó Íñigo, Emilio (pres.), Pallí Bonet, Julio (trad.) (1985), *Ética nicomáquea, Ética eudemia*, Madrid, Gredos, p. 234.

⁴⁶ cf. Cicerón, *Sobre el orador*, III, 58:237, en Iso, Javier (ed., trad.) (2002), Madrid, Gredos, p. 310: “ni una maldad señera y doblada de delito ni por otro lado una señera desgracia provoca la risa cuando se la airea: el público quiere que a los malvados se les hiera con una violencia mayor que la del ridículo; y no quiere que se haga mofa de los desgraciados”.

⁴⁷ Parece, aun aplicado a los dioses, hiperbólico y metafórico.

y al hombre en general, ese imperativo de futuro convertido en tópico literario: “recuerda que no eres mortal, que morirás, que no eres un dios”; así se toma conciencia de que como ser humano no se tiene ni el poder ni la estatura, ni la exención de la muerte ni el miedo de consecuencias propio de lo divino⁴⁸. En contraposición con esta medida, Epicuro enuncia primero lo insoslayable de la muerte y su naturaleza de condición de posibilidad de lo humano entendido como no divino. A partir de ahí surge su propuesta ética, y con ella su modelo físico y teológico, que buscará, justamente, una asimilación desde lo humano hacia lo divino en un sentido muy preciso: curar al hombre no de la muerte, que debe ser asumida, sino del temor a la muerte y de aspiraciones de ultratumba, hacerlo consciente de la incompatibilidad radical de ambos estados, si bien la muerte es un no estado o un estar sin ser.

De esta forma, un hombre sin miedo a la muerte ni a nada, un ser humano sin añoranza, sin deseo del futuro en sentido anhelante, libre del “hambre de eternidad y sed de infinitud”⁴⁹, centrado en vivir el presente con felicidad y sin acritud ni malicia, incólume ante la turbación, será, en el sentido olímpico, inicial, un dios entre hombres o un hombre entre dioses, esos modelos que no se interesan por él; por eso mismo, podrá reír, aunque extingible, divinamente, inserto así en la tradición de aquellos que, siendo hombres y filósofos, reían siempre, como Demócrito, sobre quien se dice que siempre se reía de todo, con una risa continua que agitaba su pecho ante el apego de los hombres por lo fútil⁵⁰.

220

Nº 101
Julio-agosto
2021

Bibliografía citada

Aristóteles, Lledó Iñigo, Emilio (pres.), Pallí Bonet, Julio (trad.) (1985), *Ética nicomáquea, Ética eudemia*, Madrid, Gredos.

Biblia, Colunga, A., Turrado L. (eds.) (1977), *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*, ed. BAC, Madrid.

⁴⁸ cf. Griffin, Jasper (1980), *Homer on Life and Death*, Oxford, Clarendon Press, p. 168.

⁴⁹ cf. Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*, en *op. cit.*, p. 22.

⁵⁰ cf. Leucipo y Demócrito, frags. 247-250, en Poratti, Armando *et alii* (eds., trads.) (1986), *Los filósofos presocráticos III*, Madrid, Gredos, p. 167.

- Branham, Robert Bracht (1989), *Unruly Eloquence: Lucian and the Comedy of Traditions*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1989.
- Cicero, Plasberg, Otto (ed.) (1996, reed. 1921), *Academicorum reliquiae cum Lucullo*, Stuttgart, Teubner.
- Cicerón, Iso, Javier (ed., trad.) (2002), *Sobre el orador*, Madrid, Gredos.
- Cicerón, Pimentel Álvarez, Julio (ed., trad.) (1990), *Cuestiones académicas = Academica*, México, UNAM.
- Collobert, Catherine (2000), "Héphaïstos, l'artisan du rire inextinguible des dieux", en Desclos Marie-Laurence (ed.), *Le rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, Grenoble, Millon, pp. 133-141.
- Cordero, Néstor Luis, "El enigma de la risa de Demócrito", en González De Tobia, Ana María (ed.) (2001), *Los griegos: otros y nosotros*, La Plata, Ediciones Al Margen, pp. 9-21.
- Epicuro, Vara, José. (ed., trad.) (1995), *Obras completas*, Madrid: Cátedra
- Epicurus, Arrighetti, Graziano (ed., trad.) (1973), *Opere*, Torino, Einaudi.
- Filodemo de Gádara, Diels, Hermann (ed.) (1916), *Philodemos. Uber die Götter. III Buch, Griechischer Text*, Berlin, Verlag der Königl. Akademie der Wissenschaften, in Kommission bei Georg Reimer.
- Filodemo de Gádara, Diels, Hermann (ed.) (1917), *Philodemos. Uber die Götter. III Buch, II: Erläuterung des Textes*, Berlin, Verlag der Königl. Akademie der Wissenschaften, in Kommission bei Georg Reimer.
- Filodemo de Gádara, Konstan, David (ed., trad.) (2007), *On frank criticism*, Atlanta, Ga: Scholars Press.
- Friedländer, Paul, (1934/ 1969) ("Lachende Götter", en *Die Antike*, nº 10, pp. 209-226, reeditado en *Studien zur antiken Literatur und Kunst*, Berlin, Walter de Gruyter, pp. 3-18.
- García Gual, Carlos (1998), *Epicuro*, Madrid, Alianza.
- Griffin, Jasper (1980), *Homer on Life and Death*, Oxford, Clarendon Press.
- Grotjahn, Martin (1957), *Beyond Laughter*, New York, Blakiston Div., McGraw-Hill.
- Hipócrates, Littré, Émile (ed., trad.) (1839), *Oeuvres complètes, Tome 9*, Paris, J.-B. Baillière.
- Homero, Segalá, Luis (ed. trad.) (1927), *Obras completas*, Barcelona, Montaner y Simón.
- Kimmich, Dorothee (1993), *Epikureische Aufklärungen: philosophische und poetische Konzepte der Selbstsorge*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Klaus, Heinrich, "Theorie des Lachens", en Kamper, Dietmar y Wulf, Christoph (eds.) (1986) *Lachen, Gelächter, Lächeln: Reflexionen in 3 Spiegeln*, Frankfurt am Main, Syndicat, pp. 17-38.
- Kuschel, Karl-Josef (1998), *Lachen: Gottes und der Menschen Kunst*, Tübingen, Attempto.
- Leucipo y Demócrito, Poratti, Armando et alii (eds., trads.) (1986), *Los filósofos presocráticos III*, Madrid, Gredos.
- Lucrecio, Socas, Francisco (ed., trad.) (2003), *La naturaleza*, Madrid, Gredos, p. 203.

- Marcio Cid, Ignacio, *La psicoterapia filosófica de Epicuro* (2020), Frankfurt a.M., Peter Lang.
- Martín García, José Antonio (ed.), Macías Villalobos, Cristóbal (trad.) (2008), *Los Filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Barcelona: Akal.
- Martínez-Fresneda, María Emilia (1999), "Inextinguible como el asbesto", en Rodríguez Adrados, Francisco et al. (eds.), *Tēs filiēs tade dōra: miscelánea léxica en memoria de Conchita Serrano*, Madrid, CSIC, Instituto de Filología, pp. 143-149.
- Melero Bellido, A. (ed., trad.) (1996), *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, Madrid, Gredos.
- Méndez Lloret, Isabel, "Problemas relacionados con la adivinación: *De Pyth.Orac. 10*", en Jufresa, Montserrat et al. (ed.) (2005), *Plutarc a la seva època: paideia i societat: Actas del VIII Simposio Internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas: Barcelona, 6-8 noviembre de 2003*, Barcelona, Sociedad Española de Plutarquistas, pp. 373-378.
- Ovidio, Fernández Corte, José Carlos y Cantó Llorca, Josefa (eds., trads.) (2008), *Metamorfosis. Libros I-V*, Madrid, Gredos.
- Platón, Eggers Lan, Conrado (ed., trad.) (1986), *Diálogos IV: República*, Madrid, Gredos.
- Platón, García Gual, Carlos (coord.) (1988), *Diálogos III: Banquete, Fedón, Fedro*, Madrid, Gredos.
- Plutarco, Martos Montiel, Juan Francisco (ed., trad.) (2004), *Obras morales y de costumbres (Moralia) XII: Tratados antiepicúreos*, Madrid, Gredos
- Plutarco, Pordomingo Pardo, Francisca y Fernández Delgado, J. A.M. (eds., trads.) (1994), *Obras morales y de costumbres (Moralia) VI*, Madrid, Gredos.
- Roskam, Geert (2019), "Philosophy Is Great Fun! Laughter in Epicureanism" en Destree, Pierre y Trivigno, Franco V. (eds.), *Laughter, Humor, and Comedy in Ancient Philosophy*, Nueva York, Oxford University Press, pp. 227-244.
- Schelling, Friedrich (1859), *Philosophie der Kunst*, en *Sämtliche Werke, Abt. 1, Bd. 5*, Stuttgart y Augsburg, Cotta'scher Verlag.
- Sudhaus, Siegfried (1911), "Epikur als Beichtvater", en *Archiv für Religionswissenschaft*, nº 14, pp. 647-648.
- Trezza, G. (1883), *Epicuro e l'epicureismo*, Milano, U. Hoepli.
- Unamuno, Miguel de (1983), *Del sentimiento trágico de la vida*, en *Del sentimiento trágico de la vida, La agonía del cristianismo*, Madrid, Akal
- Unamuno, Miguel de, González López, Etelvino (ed.) (2013), *Diario íntimo (1897)*, (ed.), Salamanca, USAL.
- Von Humboldt, Wilhelm (1963), "*Latium und Hellas oder Betrachtungen über das classische Alterthum*", en *Werke in fünf Bänden, Band 2*, Darmstadt, WBG.