

¿Son convincentes los argumentos de Epicuro y Lucrecio para rechazar el temor a la muerte?

Sergi Rosell

Universitat de València

sergi.rosell@uv.es

<https://orcid.org/0000-0002-6448-4409>

Resumen: Este artículo se ocupa de reconstruir y evaluar los principales argumentos epicúreos contra la idea de que la muerte es un mal para quien muere. Para combatir la vida angustiada por el temor a la muerte, Epicuro y Lucrecio despliegan una serie de razonamientos que aspiran a mostrar la irracionalidad o falta de justificación de este temor. Compartiendo la idea de que una vida eudaimónica requiere que asumamos nuestra naturaleza mortal, se defiende, sin embargo, que esto no nos fuerza a aceptar la tesis mucho más radical de que “la muerte no es nada para nosotros”. En particular, se arguye que los argumentos discutidos invalidan el temor al hecho mismo de estar muerto, pero no otros temores a no seguir viviendo.

Palabras clave: epicureísmo; mal; hedonismo; sensación; privación

Abstract: “Are Epicurus’ and Lucretius’ Arguments Against the Fear of Death Convincing?”. The present paper attempts to reconstruct and assess the main Epicurean arguments against the idea that death is an evil for the one who dies. In order to fight against the life anguished by the fear of death, Epicurus and Lucretius deploy a series of arguments aimed at showing the irrationality or the lack of justification of this fear. Although I share the thesis according to which an eudaimonic life entails the acceptance of our mortal nature, I suggest, however, that this does not force us to embrace the much more radical thesis according to which “death is nothing for us”. Particularly, the paper argues that the discussed arguments invalidate the fear of the fact itself of being dead, but not other fears related to the fact of not carrying on living.

Keywords: Epicureanism; evil; hedonism; sensation; privation

1. Introducción

El epicureísmo combate la idea popular de que la muerte es “el peor de los males”¹. A juicio de sus defensores esta es una superstición o falsa opinión que crea en las personas un temor ante la perspectiva de la muerte que les hace sufrir y les impide alcanzar la *ataraxia* propia de la *eudaimonía*. Lucrecio se refiere a la muerte en vida que supone vivir sufriendo “un estado de ánimo angustiado entre vanos temores”² de tal tipo. Para desembarazarnos de este temor Epicuro y Lucrecio despliegan una serie de argumentos que aspiran a mostrar su irracionalidad o falta de justificación.

Este ensayo se ocupa de clarificar y valorar los argumentos contra la idea de que la muerte es un mal para quien muere que encontramos, principalmente, en Epicuro y Lucrecio. Defenderé que sus argumentos invalidan fundamentalmente el temor a estar muertos, pero no logran hacer lo mismo con el temor a no seguir viviendo³. Suscribo la idea de que una vida eudaimónica requiere que asumamos nuestra naturaleza mortal, pero intentaré mostrar que esto no nos fuerza a aceptar la tesis mucho más radical de que la muerte no es “nada para nosotros”. Cabe advertir que mi objetivo no es realizar un trabajo de exégesis erudita de los textos epicúreos, sino reflexionar filosóficamente sobre la muerte a partir de las ideas epicúreas.

II. La muerte no es nada para nosotros

En la *Carta a Meneceo*, Epicuro nos exhorta a desprendernos del “ansia de inmortalidad”⁴ y a reconciliarnos con nuestra naturaleza mortal. Para ello tratará de hacernos ver que *la muerte no es nada para nosotros*, con lo que no podría ser mala para quien muere. El pasaje en el que Epicuro expone su razonamiento es el siguiente:

“Acostúmbrate a pensar que la muerte no es nada en relación a nosotros. Porque todo bien y todo mal está en la sensación; ahora bien, la muerte es privación de sensación. De aquí que el recto conocimiento de que la muerte no es nada en relación a nosotros hace gozosa la condición mortal de la vida, no porque le añada un tiempo ilimitado, sino apartándola del ansia de inmortalidad. Pues nada hay de temible en el vivir para aquel que ha comprendido rectamente que no hay

nada temible en el no vivir. 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. Así, *el más terrorífico de los males, la muerte, no es nada en relación a nosotros, porque, cuando nosotros somos, la muerte no está presente, y, cuando la muerte está presente, nosotros no somos más. Ella no está, pues, en relación ni con los vivos ni con los muertos, porque para unos no es y los otros ya no son.* Pero el vulgo unas veces huye de la muerte como el mayor de los males, otras la <prefiere> como el término de los <males> del vivir. <El sabio, en cambio,> no teme el no vivir: pues ni le pesa el vivir ni estima que sea algún mal el no vivir. Y así como no elige en absoluto el alimento más abundante, sino el más agradable, así también no es el tiempo más largo, sino el más placentero el que disfruta”⁵.

Epicuro sostiene que el error no estriba en temer a la muerte porque nos hará sufrir cuando se presente (esto es, por el dolor que nos pueda causar cuando esté presente) sino en sufrir por tener que morir (en vivir angustiados esperándola). Es este sufrimiento o angustia anticipatoria lo que nos impide vivir una vida de felicidad. Por ello, el objetivo de Epicuro es hacernos “comprender rectamente” que “no hay nada temible en el no vivir”, lo que debería disipar nuestros temores actuales.

Para alcanzar esta meta, Epicuro despliega un razonamiento que creo resultará útil dividir en dos argumentos fundamentales, expuestos en los dos fragmentos subrayados y de los que Lucrecio presenta su propia versión en *De rerum natura*⁶.

III. Ausencia de sensación

El primero de ellos, que llamaré *Argumento de la ausencia de sensación* [ἀναίσθησία, *anaisthēsía*] está referido a la idea específica de que “la muerte no es nada para nosotros”. Lo encontramos en el primer fragmento subrayado de la cita anterior, pero también en la segunda de las *Máximas capitales* del propio Epicuro y en Lucrecio:

⁵ Epicuro, *Carta a Meneceo*, 124-126. El subrayado es nuestro.

⁶ También Filodemo se hace eco de estos argumentos en *Sobre la muerte*. Para un detallado análisis comparativo de sus argumentos, cf. Tsouna, V., *The Ethics of Philodemus*, Oxford: Clarendon Press, 2007.

“Acostúmbrate a pensar que la muerte no es nada en relación a nosotros. Porque todo bien y todo mal está en la sensación, y la muerte es privación de sensación”⁷.

“La muerte no tiene ninguna relación con nosotros, pues lo que se ha disuelto no tiene capacidad de sentir, y lo que es insensible no significa nada para nosotros”⁸.

“...la muerte no es nada ni nada tiene que ver con nosotros, una vez se considera mortal la sustancia del espíritu”⁹.

El argumento puede esquematizarse del siguiente modo:

1. Al morir dejamos de existir.
2. Si dejamos de existir, no podemos tener sensaciones.
3. Si en ningún momento tras la muerte tenemos sensaciones, entonces nada malo nos puede suceder tras la muerte.
4. Si nada malo nos puede suceder tras la muerte, entonces la muerte no es mala para quien muere.
5. Por lo tanto, la muerte no es mala para quien muere.

El argumento parte del presupuesto fundamental (premisa 1) de que morir es dejar de existir de manera definitiva. Esto queda más claro en el texto de Lucrecio que viene después de la larga exposición de un gran número de pruebas de la mortalidad del alma¹⁰ derivadas de su concepción atomista y materialista. Aquí no discutiremos este presupuesto de la muerte como final o aniquilación (en contraste con la idea de la muerte como tránsito o paso a otra vida, que podemos ver expuesta en todo su esplendor en el *Fedón* platónico).

Ahora bien, el argumento epicúreo tiene otros presupuestos. Es obvio que el argumento descansa crucialmente en el *requisito de la sensación*: para que algo sea malo o bueno para un sujeto S, S debe poder tener sensación [αἴσθησις] de ello. Esto está conectado con el compromiso del epicureísmo con el *hedonismo*: un estado de cosas es bueno para S, si le hace sentir placer (o le evita sentir dolor), y malo si le hace sentir dolor. Si explicitamos esto, el argumento quedaría así:

1. Al morir dejamos de existir.
2. Si dejamos de existir, no podemos tener sensaciones.

474

⁷ Epicuro, *Carta a Meneceo*, 124.

⁸ Epicuro, *Kyriai Doxai*, 2.

⁹ Lucrecio, *De rerum natura*, III, 830-831.

¹⁰ *Ibid.*, 3.

3. Si en ningún momento tras la muerte tenemos sensaciones, entonces no podemos sentir dolor ni placer tras la muerte.

4. Si no podemos sentir dolor ni placer tras la muerte, entonces nada malo ni bueno nos puede suceder tras la muerte.

5. Si nada malo ni bueno nos puede suceder tras la muerte, entonces la muerte no es mala ni buena para quien muere.

6. Por lo tanto, la muerte no es mala ni buena para quien muere.

Cuando perdemos definitivamente la capacidad de tener sensaciones, de experimentar dolor o placer, ya nada malo puede pasarnos. Sin embargo, tampoco nada bueno. Por eso la conclusión del argumento debe ser, a mi entender, que *la muerte no es ni mala ni buena para quien muere* y, solo así, “la muerte no es nada para nosotros”. En tanto que ni buena ni mala, la muerte no nos debe preocupar.

El argumento se completaría con la conclusión final de que es irracional temer a la muerte, en tanto que no es mala para el que muere. Esto requiere el que podríamos llamar *principio de vinculación entre que algo sea malo y que sea racional temerlo*: si algo es malo para una persona, entonces es racional que lo tema y, viceversa, si algo no es malo para una persona, es irracional que lo tema. Este es un principio altamente plausible.

1. Si la muerte no es mala para el que muere, entonces es irracional temer a la muerte.

2. La muerte no es mala para el que muere.

3. Por lo tanto, es irracional temer a la muerte.

La conclusión sería propiamente que es irracional temer la propia muerte¹¹. Alcanzada esta conclusión el paso ulterior sería que, al “comprender correctamente” esta conclusión, dejaríamos de temer a la muerte. De esta manera, si consiguiéramos asimilar que *el no vivir no guarda nada temible*, nuestra vida se liberaría, como la del sabio, de la angustia ante la perspectiva de la muerte.

Hay que decir que los epicúreos fueron muy conscientes de que el mero convencimiento racional no siempre es suficiente para que nos libremos del temor. Se requiere también la transformación correspondiente de nuestros sentimientos con respecto a la muerte (abandonar de hecho el temor), lo cual

¹¹ Cabe decir que este argumento no excluye, ni Epicuro lo pretende, que pueda ser racional temer la propia muerte por cómo esta impactará en otras personas (en particular, por cómo dañará a personas que queremos, que se quedarán sin nosotros, o por cómo dejaremos a las personas que dependen de nosotros). Tampoco excluye que sea racional temer la muerte de otra persona, pues la muerte de otro puede ser mala para una persona, porque pierde a un padre, a un amigo, etcétera., los cuales habitualmente son algo bueno para él.

supone, si se consigue, un logro ulterior. Para alcanzar este objetivo, desarrollan diferentes terapias filosóficas, entre las que se encuentran la lectura de textos, la repetición y la memorización, la *parrhesía*, etcétera¹².

IV. No consciencia

No obstante, es posible reformular un argumento como el anterior para que no dependa de suscribir, en concreto, el hedonismo (aunque para un epicúreo este sea un presupuesto necesario). En lugar de la ausencia de sensación, podemos hablar de la no consciencia, entendiendo que esta consciencia no se limitaría al hecho de poder sentir dolor o placer. El ser consciente, en este sentido, puede referirse (también) a la satisfacción o no de nuestras preferencias, a la consecución o no de nuestros objetivos, a la realización o no de nuestros intereses o proyectos, etcétera. Esto no tiene por qué ser reducible a sentir placer o dolor. Por ejemplo, alguien puede sacrificarse por una persona querida, sin que este sacrificio pueda razonablemente describirse como placentero, aunque hacerlo le puede resultar satisfactorio y, por tanto, ser bueno para esa persona¹³.

Podemos reelaborar el argumento para rebajar la exigencia del requisito de sensación (placentera o dolorosa) a mera accesibilidad subjetiva. Quedaría así el que cabe llamar *Argumento de la no consciencia*:

1. Al morir dejamos de existir.
2. Si dejamos de existir, no podemos ser conscientes de nada.
3. Si en ningún momento tras la muerte somos conscientes de nada, entonces nada bueno o malo nos puede suceder tras la muerte.

¹² Se trata de actividades continuadas que se integran en una praxis ética general guiada por los principios de su filosofía. Cf. Tsouna, V., "Epicurean Therapeutic Strategies", en: *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009; Nussbaum, M., *The Therapy of Desire*, Princeton: Princeton University Press, 1994, pp. 29-32. Con todo, también podría ser que el temor a la muerte fuera algo instintivo en nosotros –una especie de aversión innata– y, por tanto, no eliminable, ni racional ni terapéuticamente. Para la consideración y discusión de esta posibilidad, cf. Ewin, R., *Reasons and the Fear of Death*, Lanham: Rowan & Littlefield, 2002, p. 11; y Warren, J., *Facing Death: Epicurus and his Critics*, Oxford: Oxford University Press, 2006, pp. 8-10.

¹³ Un evaluador anónimo de esta revista ha llamado mi atención sobre el hecho de que, aunque el término griego αἴσθησις puede significar tanto "sensación" como "consciencia" y es probable que Epicuro hiciera un uso consciente de la ambigüedad entre ambos sentidos, ello no implica que se apartara del sentido básico de ἀναίσθησις como imposibilidad de sentir dolor. Sin duda, esto sería un problema para una exégesis erudita del texto epicúreo, pero no para mi propósito de explorar el espacio de posibilidades.

4. Si nada bueno o malo nos puede suceder tras la muerte, entonces la muerte no es buena ni mala para quien muere.

5. Por lo tanto, la muerte no es buena ni mala para quien muere.

De este modo, el argumento solo depende de algún tipo de acceso subjetivo por parte de la persona con respecto a lo que puede ser malo (o bueno) para esa persona. Algo solo puede ser bueno o malo para mí si yo tengo consciencia de ello. Sin embargo, este mismo *requisito del acceso subjetivo* para que algo sea bueno o malo para alguien no deja de ser controvertido.

V. Frustración subjetiva y objetiva

Considérese el siguiente caso. Imaginemos que el trabajador de una empresa empieza a difamar a cierto compañero, hasta el punto de que todos los miembros de la empresa (excepto el difamado) acaban creyendo lo que este trabajador cuenta sobre el compañero. Parece que el compañero está sufriendo un daño, consistente en ser difamado, aunque nunca llegue a saber que está siendo difamado. Si esto es así, tenemos un contraejemplo a la idea de que algo solo puede dañarnos o ser malo para nosotros si tenemos acceso subjetivo a ello. Este tipo de objeción ha sido célebremente defendido, en la discusión contemporánea, por Thomas Nagel. En concreto, Nagel habla de casos de pérdida, traición, engaño o ridiculización sin que la víctima llegue a ser consciente¹⁴. Estos ejemplos contradirían la tesis epicúrea de que la muerte no puede ser un mal para la persona muerta porque esta no puede ser consciente de estar muerta.

En términos generales, se trata de distinguir entre un mal o daño como frustración *subjetiva* y uno como frustración *objetiva* de nuestros deseos o intereses. Típicamente ambas cosas se dan juntas, pero puede suceder, como en el caso que estamos considerando, que esto no sea así. Alguien puede sufrir una frustración (objetiva) de sus intereses, sin llegar a ser consciente de ello (frustración subjetiva).

Es cierto que el compromiso con el hedonismo permite al epicúreo rechazar esta objeción. Veámoslo con el siguiente ejemplo. Pensemos en una persona mayor a la que le diagnostican un cáncer y sus hijos prefieren ocultarle este hecho. Mucha gente podría estar de acuerdo con esta decisión porque con ello se le evita un sufrimiento inútil, es decir, no contándole se le evita un daño. Nada que no impacte en mi subjetividad como doloroso puede ser malo para mí. Por

¹⁴ Nagel, T., "Death", en: *Noûs*, v. IV, 1 (1970), pp. 76-78.

lo tanto, ni la difamación, ni el engaño, ni la traición, etcétera, son malas para mí si no me causan dolor, lo cual solo puede suceder si soy consciente de ello.

Sin embargo, cabe replicar que realmente solo le ahorramos *conocer* algo malo que le ha sucedido. Ciertamente, le evitamos un dolor o sufrimiento subjetivo asociado al conocimiento de ese daño, pero parece que no eliminamos el daño mismo, sino que solo se lo ocultamos. De hecho, en el futuro los hijos podrían sentirse culpables de haberle ocultado a su padre su enfermedad, aunque este no llegue nunca a ser consciente de ello. Quizás esto se ve más claramente con respecto al caso de la difamación: el difamador puede llegar a arrepentirse de lo que le ha hecho al difamado, aunque este último nunca sepa que ha sido difamado. Si es correcta, esta descripción y valoración de los casos considerados convierte al epicureísmo en una posición revisionista.

VI. *La no coincidencia con la muerte*

Hay un segundo argumento de Epicuro que puede venir en ayuda de su posición y que se resume en la idea de que *cuando yo estoy, la muerte no está y cuando la muerte está, yo no estoy*. Aparece en el siguiente fragmento de la extensa cita de la sección II:

“...la muerte, no es nada en relación a nosotros, porque, cuando nosotros somos, la muerte no está presente, y, cuando la muerte está presente, nosotros no somos más. Ella no está, pues, en relación ni con los vivos ni con los muertos, porque para unos no es y los otros ya no son”¹⁵.

Encontramos la idea más claramente, si cabe, en Lucrecio:

“...si acaso nos esperan desdichas y dolores, debe también en ese tiempo de entonces estar aquel al que le podría ocurrir algo malo; puesto que la muerte evita tal cosa e impide que esté aquel al que podrían juntársele tales inconvenientes, podemos dar por sentado que nada hay que temer en la muerte, que no puede llegar a ser desgraciado quien no está ya”¹⁶.

Sobre esta base, podemos elaborar el siguiente argumento, que llamaremos *Argumento de la no coincidencia* en tanto que incide en el hecho de que no podemos coincidir temporalmente con la muerte.

¹⁵ Epicuro, *Carta a Meneceo*, 125.

¹⁶ Lucrecio, *De rerum natura*, III. 861-866.

1. Para que algo sea un mal para alguien, debe ser un mal para esa persona en un momento determinado.

2. No hay ningún momento determinado en el que alguien y su muerte coincidan (dado que *cuando yo estoy, mi muerte no está y cuando mi muerte está, yo no estoy*).

3. Por lo tanto, no hay ningún momento determinado en el que la muerte sea un mal para quien muere.

4. Por lo tanto, la muerte no es mala para quien muere.

5. Si la muerte no es mala para el que muere, entonces es irracional temer a la propia muerte.

Un reto que plantea este argumento para quien defiende que la muerte es (o puede ser) un mal es el de que diga en qué momento lo es: ¿antes de morir, después de morir, cuando se muere? Dado que el supuesto daño y el supuesto dañado nunca coexisten, estamos ante una pregunta, en principio, difícil de responder. Sin embargo, creo que este es un reto que no es necesario afrontar en toda su crudeza para avanzar en nuestro tema¹⁷.

Lo que, en todo caso, este argumento viene a negar es que la muerte pueda ser un mal para quien muere porque quien muere ya no existe y algo solo puede ser malo para alguna cosa existente. De una manera más clara, puede reformularse como *Argumento de la inexistencia* del siguiente modo:

1. Si algo es malo para alguien, este alguien debe existir.

2. En el caso de la muerte, no hay ningún momento determinado en el que la muerte y una persona existente coincidan (*cuando yo existo, mi muerte no existe; cuando mi muerte existe, yo no existo*).

3. Por lo tanto, no hay ningún momento determinado en el que la propia muerte sea mala para una persona.

4. Por lo tanto, la muerte no es mala para quien muere.

5. Si la muerte no es mala para el que muere, entonces es irracional temer a la propia muerte.

Este argumento se basa en el que podemos llamar *requisito de la existencia*: una cosa solo puede dañarnos cuando (mientras) existimos. En virtud de esta idea de no existencia de la persona fallecida, se puede articular la siguiente objeción a la idea de daño no subjetivamente accesible (frustración

¹⁷ Esta cuestión ha sido extensamente debatida en la bibliografía contemporánea. Cf. Johansson, J., "The Timing Problem," en: *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*, Oxford: Oxford University Press, 2013 y Luper, S., "Death", en: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (<https://plato.stanford.edu/entries/death/>), 2021.

meramente objetiva). La difamación, el engaño, la traición, etcétera pueden suponer daños para las personas que son víctima de ellos, aunque estas no tengan acceso subjetivo efectivo, porque estas personas siguen existiendo y estos daños les son potencialmente accesibles. Por el contrario, quien ha muerto ya no existe y nada le es ni siquiera potencialmente accesible, por lo que la muerte no puede ser un mal para él porque este supuesto mal no coexiste con él. Quizá sea ilustrativo contrastar el estar muerto con el estar dormido. Al que está dormido le pasan ciertas cosas, aunque esté dormido, que no le son accesibles en ese momento pero sí cuando despierta. Le son potencialmente accesibles¹⁸. Sin embargo, al que está muerto no le es ya nada accesible y, en este sentido, ya no le pasa nada, estrictamente hablando. Si no le pasa nada, nada puede ser malo para él.

VII. *Mal póstumo*

¿Pero realmente a los muertos no les pasa nada? Al final del Libro I de la *Ética* a Nicómaco, Aristóteles se plantea si la felicidad de una persona puede variar póstumamente, en concreto, a causa de lo que ocurra a sus descendientes y amigos¹⁹. La cuestión es que si la felicidad de alguien depende de que se satisfagan sus deseos y proyectos y esto tiene que ver con que se den ciertas cosas en el mundo (que no dependen por entero de esa persona ni de que sea cons-

¹⁸ Ciertamente, en el sueño hay algunas cosas que pueden sernos accesibles de algún modo, pero hay otras que no lo son y esto es suficiente para el contraste propuesto. El mismo Epicuro sostuvo, según el testimonio de Sexto Empírico (*Ad. Math.* IX.25), que durante el sueño la sensación o consciencia no desaparece por completo, pues seguimos recibiendo *φαντασίου* e imágenes del exterior. Agradezco a un evaluador anónimo que llamara mi atención sobre esto.

¹⁹ Esto es todo lo que dice Aristóteles al respecto: “En cuanto a que la suerte de los descendientes y de todos los amigos no contribuya en nada a la situación de los muertos, parece demasiado hostil y contrario a las opiniones de los hombres. Pero, puesto que son y de muy diversas maneras las cosas que suceden, y unas nos tocan más de cerca que otras, discutir cada una de ellas sería una tarea larga e interminable, y quizá sea suficiente tratarlo en general y esquemáticamente. Ahora bien, de la misma manera que de los infortunios propios unos tienen peso e influencia en la vida, mientras que otros parecen más ligeros, así también ocurre con los de todos los amigos. Pero ya que los sufrimientos que afectan a los vivos difieren de los que afectan a los muertos, mucho más que los delitos y terribles acciones que suceden en la escena difieren de los que se presuponen en las tragedias, se ha de concluir que existe esta diferencia, o quizá, más bien, que no se sabe si los muertos participan de algún bien o de los contrarios. Parece, pues, según esto, que si algún bien o su contrario llega hasta ellos es débil o pequeño, sea absolutamente sea con relación a ellos; y si no, es de tal magnitud e índole, que ni puede hacer felices a los que no lo son ni privar de su ventura a los que son felices. Parece, pues, que la prosperidad de los amigos afecta de algún modo a los muertos, e igualmente sus desgracias, pero en tal grado y medida que ni pueden hacer que los felices no lo sean ni otra cosa semejante” (*Ética a Nicómaco*, 1101a24–1101b9). La traducción es de la editorial Gredos.

ciente de que estas se den) tanto antes como después de su muerte, entonces la felicidad e infelicidad de una persona puede variar también póstumamente. Si esto fuera así, en tanto que la felicidad es un bien y la infelicidad un mal, entonces a una persona le pueden suceder cosas buenas y malas tras su muerte. Esto puede sonar extraño, en un primer momento, pero es consecuencia de aceptar una concepción de la felicidad que no se reduce a un estado subjetivo.

Lo que está aquí en juego es la posibilidad de la realización o frustración póstuma –y, por tanto, no subjetivamente accesible– de nuestros deseos e intereses. Aristóteles muestra su perplejidad ante esta idea de una variación póstuma en la felicidad, pero no la rechaza. Parece que “los sufrimientos que afectan a los vivos difieren de los que afectan a los muertos”, pero esto no excluye que estos últimos no tengan sus propios “sufrimientos”²⁰. En todo caso, se ha de concluir que existe esta diferencia o quizá, más bien, que no se sabe si los muertos participan de algún bien o de los contrarios. Esta perplejidad resulta muy significativa.

Martha Nussbaum plantea el caso de Virgilio como ejemplo de alguien que dedicó su vida a su vocación y a conseguir el reconocimiento merecido por su arte²¹. Virgilio puede sufrir un bien póstumo si su gran obra no es finalmente destruida tras su muerte (como parece que pidió) y esta alcanza una fama imperecedera. Virgilio ha sido, así, póstumamente beneficiado, aunque también podría haber sido posteriormente dañado si su obra se hubiera perdido en los siglos venideros y su nombre hubiera sido olvidado. Aquí nos enfrentamos, sin embargo, a un problema añadido, sobre el que Nussbaum reflexiona: si lo importante con respecto a que uno sufra un bien o un mal son los deseos y proyectos que la persona tenía o sus intereses objetivos²². En cualquier caso, nos inclinemos por una u otra posición, este sería un ejemplo bastante claro de que las cosas que suceden tras la muerte de alguien pueden beneficiarle o perjudicarlo.

²⁰ Más que la cuestión general de la felicidad, lo que a nosotros nos interesa aquí se circunscribe al hecho de que la realización de nuestros proyectos es un bien para nosotros y su frustración, un mal. Y dado que esta realización nos excede, parece que puede darse no solo coetáneamente a nuestra vida, sino también en un futuro próximo o lejano, posterior a nuestra muerte. La realización de nuestros proyectos depende en parte de nosotros, pero también de lo que hagan los demás y de lo que pase en el mundo.

²¹ Cf. Nussbaum, M., “The Damage of Death: Incomplete Arguments and False Consolations,” en: *The Metaphysics and Ethics of Death*, Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 33. Nussbaum cambia aquí la posición que tuvo al respecto en *The Therapy of Desire*.

²² *Ibid.*, pp. 34-35.

Uno puede preguntarse legítimamente, y reaparece aquí la perplejidad, qué tienen que ver realmente todos estos avatares póstumos con el propio Virgilio. Podríamos decir que estas cavilaciones son cosas de los vivos, no de los muertos: cosas de quienes quedan y vienen después de él, pero no suya.

Una manera de tratar de escapar a la perplejidad sería la siguiente. Epicuro tiene razón en que la muerte no es nada para nosotros en el sentido de que quien muere deja de existir *qua* sujeto de experiencia. Si uno no existe y, por tanto, no siente, ya nada puede dañarlo, en el sentido de afectarle en su subjetividad (positiva o negativamente). El siguiente argumento, que combina aspectos de los dos argumentos fundamentales de Epicuro y podemos llamar *Argumento de la no experiencia por inexistencia*, atraparía esta idea:

1. Cuando estamos vivos, no estamos muertos y no podemos experimentar estar muertos.
2. Al morir dejamos de existir y, al dejar de existir, dejamos de tener experiencia.
3. Así, cuando estemos muertos, no experimentaremos nada.
4. Si no experimentamos nada, no experimentaremos el estar muertos.
5. Por tanto, no debemos temer estar muertos.

Sin embargo, esto no impide que uno pueda seguir sufriendo daños póstumamente, en tanto que uno no deja de existir en otro sentido. Parece claro que la reputación de Virgilio como poeta puede cambiar póstumamente, ¿pero cómo? Una opción sería mantener que, de algún modo, Virgilio continúa existiendo tras su muerte. ¿En qué sentido puede continuar existiendo una persona tras su muerte (en un marco en el que la muerte es el final definitivo)? Una primera opción sería decir que uno seguirá existiendo mientras exista su cadáver. Pero no es este el sentido que aquí nos interesa. El sentido relevante es el de que una persona sigue existiendo, aunque ya no esté viva, mientras sea recordada. Su nombre y aquellas cosas que nuestro recuerdo vincula a ese nombre –una vida, unos proyectos, unos logros, etcétera que tenía cuando estaba viva– fijan una identidad y unos intereses a los que les pueden seguir afectando, positiva o negativamente, cosas que sucedan con posterioridad a su muerte. Este uso de *existir* nos permitiría rechazar el *Argumento de no experiencia por inexistencia*, sin dejar de reconocer que la muerte implica la ausencia de sensación.

Aunque un tanto *sui generis*, creo que es un uso de *existir* que puede defenderse coherentemente, y que incluso recoge intuiciones poderosas que compartimos. Según este uso, una persona no existe antes de ser engendrada

(o ser un proyecto definido de sus padres), pero no deja de existir por el hecho de morir. Sócrates sigue existiendo hoy porque podemos referirnos a él, decir cosas verdaderas o falsas sobre él, etcétera, aunque ya no esté vivo, pero no existía antes de nacer. Nadie podía referirse a él antes de ser engendrado, recibir un nombre. (Esto también es aplicable a personajes de ficción: que existen solo tras haber sido creados y no dejan de existir mientras no caigan en el olvido de una manera irrecuperable).

VIII. Privación

La principal idea para defender que la muerte puede ser mala o buena para quien muere es la idea de privación. “Sin duda, si la muerte es mala – afirma Nagel–, no puede serlo por sus características positivas, sino solo por aquello de lo que nos priva”²³. Si la muerte puede ser mala para quien muere es porque le priva de seguir viviendo y de lo que viviría si no muriera en ese momento. Se puede defender que la muerte será un mal cuando prive de un futuro bueno. Pero también puede ser un bien, si priva a la persona que muere de una continuación de la vida que sería peor vivir que no vivir²⁴. En otras palabras, la perspectiva de vida de *S* a partir de *t* puede ser buena y, por tanto, sufrir una pérdida valiosa. Sin embargo, también podría ser pésima y, en tal caso, morir en *t* sería un bien para *S*. Se trata de una comparación contrafáctica entre lo que *S* tiene al morir en *t* y la vida que podría tener si no hubiera muerto en *t*. Así, la muerte puede ser mala para alguien *comparativamente*: podemos entender que la persona estaría en conjunto mejor (o peor) si no hubiera muerto²⁵. Esto no tiene que ver con lo que a la persona le sucede de hecho *post mortem*, sino con lo que uno pierde comparativamente por morir en un determinado momento. No debe ser una sorpresa que los adversarios de que la muerte pueda ser un mal se opongan a esta idea de la muerte como privación. Es el caso de Cicerón en *Tusculanas*:

“Estar privado”, pues, significa lo siguiente: carecer de lo que se querría tener, porque en el concepto de “estar privado” está implícita

²³ Nagel, T., “Death”, p. 74. Cf. también Nagel, T., *The View From Nowhere*, Oxford: Oxford University Press, 1986.

²⁴ Aunque si el mero hecho de no seguir viviendo, en las circunstancias que sea, fuera un mal, entonces la muerte sería siempre mala desde este planteamiento.

²⁵ Warren, J., *Facing Death*, p. 31. Warren distingue entre una aproximación contrafáctica y una comparativa, pero a mi juicio no existe una diferencia sustantiva entre ellas. Cf. Kagan, S., *Death*, New Haven: Yale University Press, 2012, pp. 234-246.

la idea de “querer” ... “Estar privado” no puede aplicarse a propósito de la muerte, porque no estaría implícita la idea de sufrimiento ... ni siquiera un vivo está privado de un bien, si no siente necesidad de él”²⁶ (*Tusc.* I.88)

También Lucrecio se expresa en esta línea: “es que nadie va a echar de menos su propia vida o su vida en ese tiempo en que a la vez descansan dormidos mente y cuerpo”²⁷. Aquí se insiste en la idea epicúrea anterior. Quien ha muerto no puede sentir, no puede tener experiencia o consciencia, no puede sentirse privado, no echa de menos su vida y no tiene ya experiencia consciente. Sin embargo, tras haber aceptado la idea de frustración objetiva, no parece difícil aceptar la idea de privación objetiva –relativa a los intereses de una persona, vinculados a sus proyectos o deseos previos a su muerte–.

Por otro lado, se puede objetar la idea de privación comparativa desde el argumento de la inexistencia. Decir que la muerte puede ser dañina solo puede significar que los muertos están peor que los vivos pero, si el muerto no existe ya, no podemos hablar de una comparación real pues quien no existe no tiene ya deseos ni nivel de bienestar o malestar.

Sin embargo, esta comparación no requiere mecanismos excesivamente sofisticados. Veámosla de modo retrospectivo. No parece difícil comparar la vida de una persona hasta los 50 años, que ahora tiene, con la vida de esa misma persona finalizada a los 30 por un accidente mortal. En este caso tenemos una comparación clara entre dos trayectorias vitales de una misma persona que se distinguen por el momento en el que llega la muerte. Si la vida que ha vivido esta persona entre los 30 y los 50 ha sido lo suficientemente buena, parece claro que la muerte temprana a los 30 fue un mal para esa persona.

Esta comparación es en muchos casos muy difícil de realizar de manera efectiva y precisa, aunque se han desarrollado mecanismos teóricos de cálculo del bienestar comparado muy sofisticados²⁸. Se trata solo de una dificultad práctica relativa a cálculos referidos a trayectorias vitales concretas o más sustantiva. Lo importante es que en términos generales la comparación es sencilla y significativa. Un problema diferente sería el de cómo restringir, en

²⁶ Cicerón, *Disputaciones tusculanas*, Madrid: Gredos, 2005.

²⁷ Lucrecio, *De rerum natura*, III. 918-920.

²⁸ Cf. Luper, S., “Death”, pp. 6-23. Jeff McMahan presenta una serie de dificultades a la hora de fijar los términos de la comparación en *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*, Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 124-127.

último término, cuáles de estas comparaciones son legítimas y cuáles no, pero parece que hay comparaciones claramente razonables²⁹.

La idea sería que el mal que supone la muerte es el de privarnos de continuar disfrutando de una existencia objetiva y/o subjetivamente satisfactoria. Interrumpe nuestra historia vital y esta interrupción tiene un valor para el sujeto en virtud de las posibilidades de futuro que esa persona tenía disponibles, dado su estado de salud, estado mental, carácter, situación social, relaciones emocionales, etcétera. De este modo, contra Epicuro, la muerte sí parece ser *algo para nosotros*.

IX. Conclusiones parciales

Recojamos aquí las conclusiones principales a las que hemos llegado hasta el momento.

En primer lugar, parece que no puede negarse, como pretenderían los epicúreos, que a veces sufrimos perjuicios (y beneficios) de manera puramente objetiva, esto es, sin ser conscientes de ello. Si bien la falta de consciencia de estos perjuicios (o beneficios) los hace menos dañinos, en tanto que no nos hacen sufrir subjetivamente (y esto no es algo menor) sobre todo con respecto a estar muertos. Vimos también que resulta razonable pensar que las personas son dañadas o beneficiadas póstumamente, aunque obviamente en el sentido puramente objetivo y no en el subjetivo. Para dotar de sustento a esta idea, y contra el argumento epicúreo de que los muertos no pueden ser dañados ni beneficiados porque ya no existen, he sugerido que los muertos sí existen en un sentido que es aquí relevante, esto es, en tanto que son recordados y hay un conjunto de verdades sobre ellos que definen sus rasgos, proyectos, intereses, etcétera. Esta sería obviamente una existencia subrogada, donde uno es fundamentalmente una especie de foto estática derivada de lo que fue en vida. Podemos comparar esta idea con la concepción de la existencia después la muerte propia de la mitología homérica, en la que de la persona muerta solo resta en el Hades una mera “imagen” [εἶδωλον], “semejante a una sombra o a un sueño”³⁰; una forma de existencia insustancial y fantasmagórica. Es solo un recuerdo, cuyo único acceso a la inmortalidad es a través de la gloria o fama [κλέος] póstuma.

²⁹ Sobre un desencuentro de este tipo, cf. Warren, J., *Facing Death*, pp. 32-34 y Kamtekar, R., “Facing Death: Epicurus and His Critics”, en: *Philosophical Review*, v. CXVI, 4 (2007), p. 651.

³⁰ Homero, *Odisea*, XI. 207.

Por otro lado, el mismo hecho de morir no es indiferente para quien muere en tanto que la muerte acaba con sus posibilidades vitales. La muerte le priva de seguir viviendo y de lo que podría tener en tal caso. La comparación entre diferentes futuros posibles no parece difícil de defender en términos contrafácticos. Aunque cabe reconocer que la comparación puede ser difícil de precisar en muchos casos: uno puede pensar que morir en determinado momento le supondría un gran perjuicio, pero visto lo que le vino inmediatamente después, realmente no lo habría sido³¹. No obstante, esto no invalida la idea general.

Respecto al *problema temporal* –la cuestión de cuándo sucede exactamente el perjuicio que produciría la muerte–, lo más sencillo parece ser simplemente que el mal se produce objetivamente cuando uno muere, aunque se anticipa subjetivamente en el caso de que uno sea consciente antes de su muerte de la certeza de que morirá por determinada causa (por ejemplo, porque se le diagnostique un cáncer terminal). Pensemos en otro ejemplo: el de alguien que es despedido de su trabajo. ¿Cuándo se le hace el daño? ¿Es cuando el jefe decide despedirlo, cuando se lo comunica o cuando se hace efectivo el despido? En los tres momentos, aunque de diferente manera en cada uno. El perjuicio empieza cuando deciden despedirlo, pero hasta que no lo sabe no sufre por ello y en todo caso no lo hace tan severamente mientras no tenga que abandonar efectivamente el trabajo (y deje de percibir su salario).

X. Simetría y duración de la vida

Ahora bien, ¿en qué medida los argumentos epicúreos muestran que no debemos temer a la muerte? Lo hacen con respecto a no temer el estar muerto, desde un punto de vista subjetivo. Nuestra inexistencia como seres sensibles tras la muerte no puede ser objeto de angustia, porque en ese punto no habrá nada para nosotros, como tampoco lo hubo antes de que naciéramos –como bien argumenta Lucrecio–. Recordemos el conocido como *Argumento de la simetría*:

“...lo mismo que en el tiempo pasado ninguna pena sentimos... igualmente cuando no estemos, una vez que ocurra la separación del alma y el cuerpo que en unidad nos constituyen, es bien claro que a nosotros, que no estaremos entonces, nada en absoluto podrá ocurrirnos o impresionar nuestra sensibilidad...”³²

³¹ Cicerón se explaya en este tipo de casuística en *Tusculanas*. I.109-111.

³² Lucrecio, *De rerum natura*, III. 830-842.

“Mira igualmente lo poco que nos importa la antigüedad pretérita del tiempo eterno, antes de nacer nosotros; la naturaleza así no pone delante una imagen de ese tiempo que tras la muerte nuestra al cabo llegará: ¿acaso algo espantoso en él se releva?, ¿acaso parece siniestro en algún modo?, ¿no se presenta como más tranquilizador que ningún sueño?”³³

El argumento combina (i) el paralelismo entre nuestra falta de vida prenatal y *post mortem* con (ii) la indiferencia que sentimos hacia nuestra falta de vida prenatal; de lo que hay que concluir que la falta de vida *post mortem* debe de sernos igual de indiferente.

No puedo entrar a analizar aquí en detalle el argumento de la asimetría. Pero cabe señalar que hay dos tipos de réplicas destacadas, que atacan la simetría entre ambos períodos de inexistencia. Una se construye sobre la idea, señalada por Derek Parfit, de que hay en nosotros un “sesgo hacia el futuro”, como constaría el hecho de que preferimos un dolor muy intenso pasado a uno más leve futuro³⁴. En general, nuestra vida está proyectada hacia el futuro. Nuestros deseos, planes, proyectos, nos orientan hacia el futuro y nos hacen preocuparnos más por este que por el pasado. Esto supone una asimetría entre pasado y futuro y, por lo tanto, entre inexistencia prenatal e inexistencia *post mortem*, que invalidaría el argumento. No obstante, lo que hace Lucrecio es, reconociendo esta tendencia, tratar de mostrar que se trata de un prejuicio irracional. Ciertamente, también nos importa nuestro pasado: nos sentimos culpables y nos arrepentimos de cosas que hicimos, nos orgullecemos, etcétera.

Una segunda réplica es la debida a Nagel, para quien mi inexistencia *post mortem* tiene la característica de que *podría haber comenzado más tarde*, con lo que mi vida se alargaría, pero mi inexistencia prenatal carece de esta misma característica –la de que *podría haber terminado antes*–, pues entonces no hubiera comenzado *mi* vida, sino la de otra persona³⁵. Si vivir más tiempo en el futuro siempre es metafísicamente posible –se trata simplemente de alargar una vida– mientras que vivir más tiempo en el pasado –empezar a vivir antes– no lo es, entonces la inexistencia en el pasado no puede ser objeto racional de pesadumbre pero la futura sí. De este modo el argumento de la asimetría fallaría³⁶.

³³ *Ibid.*, 972-977.

³⁴ Parfit, D., *Reasons and Persons*, Oxford: Oxford University Press, 1984, p. 165 ss.

³⁵ Nagel, T., “Death”, p. 79.

³⁶ Esta segunda objeción descansa en la esencialidad del origen de una persona, pero es posible reelaborarla prescindiendo de este supuesto.

En todo caso, es importante distinguir, como han señalado diferentes autores, entre dos interpretaciones del *Argumento de la simetría*: una trivial, que diría que. del mismo modo que antes de nacer el no existir no era nada para nosotros, tampoco lo será el no existir después de muertos; otra más interesante, que afirma que igual como *ahora* no nos importa nuestra inexistencia pasada, tampoco debe importarnos *ahora* nuestra inexistencia futura. Cabe decir que no parece que Lucrecio se percatara de la diferencia entre estas dos interpretaciones posibles.

Aunque la posición epicúrea resulte convincente con respecto a la inexistencia como seres sensibles y la indiferencia subjetiva, el temor a la muerte no se limita a este aspecto. Que la muerte interrumpa nuestra vida –nuestros proyectos, nuestra trayectoria vital– puede ser malo para nosotros y uno puede temer que esto suceda, especialmente de manera temprana.

El epicúreo replicará sosteniendo que la duración de la vida no es importante. Lo que hay que buscar “no es el tiempo más largo, sino el más placentero”³⁷. Hay que dedicar la vida a actividades placenteras, sin que importe en absoluto la extensión temporal de la cantidad de placer. Ahora bien, ¿por qué no es mejor disfrutar de placeres más veces en la vida que menos? ¿Y qué hay de quienes por morir tempranamente no pueden acceder en absoluto a ciertos tipos de placeres? Hay personas que no han vivido lo suficiente como para llegar a enamorarse, haber podido desarrollar una vocación, sentirse realizados por logros de larga duración, etcétera.

Lucrecio afirma que:

“alargando nuestras vidas no arrancamos ni somos capaces de pellizcar una migaja al tiempo de la muerte, de modo que acaso tanto rato no vayamos a estar por suerte destruidos. Cabe por tanto alcanzar estando vivos todos los siglos que se quiera, no menos por ello la muerte seguirá siendo eterna, ni aquél que en el día de hoy llegó al final de su vida estará sin ser menos rato que el otro que falleció muchos meses y años antes”³⁸.

488 Aunque esto pueda ser cierto *sub specie aeternitatis*, no lo es en una escala vital humana. La victoria epicúrea solo puede ser pírrica a este respecto. Además, encaja mal con otros argumentos del propio Lucrecio relativos a los

³⁷ Epicuro, *Carta a Meneceo*, 126.

³⁸ Lucrecio, *De rerum natura*, 1086-1093.

ritmos naturales de la vida humana³⁹. En particular con el reproche que lanza contra quienes se quejan cuando les llega su hora: “¿por qué tú, como comensal de la vida satisfecho, no te retiras y con serenidad vas entrando, necio, en ese sueño tranquilo?”⁴⁰. La imagen parece ser aquí que la vida es como un banquete: con sus entrantes, su primero y su segundo plato, y el postre. El reproche se dirige a quien tras acabar su postre todavía sigue queriendo alargar el banquete⁴¹. Sin embargo, ¿qué hay de quien todavía no ha llegado al postre y tiene que marchar?

XI. Conclusión final

Concluyo, pues, que los argumentos epicúreos son satisfactorios con respecto al temor a estar muerto, pero no lo son con respecto al temor a dejar de vivir, el cual se concreta muy vivamente en el temor a una muerte prematura⁴². No es un mal el estar muerto, pero puede serlo el dejar de vivir. El temor a que algún día nos tenga que llegar la muerte, *qua* seres mortales, deriva de un irracional anhelo de inmortalidad, como muestran los argumentos epicúreos. Sin embargo, estos argumentos no muestran que sea irracional temer dejar de vivir en determinadas circunstancias.

Hay un paradójico verso del poeta y filósofo Epicarmo que dice así: “No quiero morir, pero no me importa en absoluto estar muerto”⁴³. La posición que he defendido permite clarificar esta afirmación *prima facie* desconcertante: *no temo estar muerto algún día* (es irracional temerlo si estar muerto no es un mal), *pero sí temo dejar de vivir* (demasiado pronto, mientras mi vida siga valiendo la pena).

Recibido: 28/04/2022

Aceptado: 09/09/2022

³⁹ Lucrecio también trata de persuadirnos, dando voz a la Naturaleza, de que esta tiene un ritmo que exige la vida y la muerte, que permite el recambio entre generaciones (de otro modo, no habría sitio para nuevas generaciones), y supone que solo tenemos la vida en usufructo (Lucrecio, *De rerum natura*, III. 963-971).

⁴⁰ *Ibid.*, 936-938.

⁴¹ Nussbaum, *The Therapy of Desire*, pp. 203, 211-22; Fischer, J.M., “Epicureanism about Death and Immortality”, en: *The Journal of Ethics*, v. X, 4 (2006), p. 377ss.

⁴² La posición epicúrea que hemos estado considerando deja de lado el temor al proceso de morir –de pasar de la vida a la muerte–, que es en realidad miedo al dolor y debería abordarse por la vía de buscar la *aponía*.

⁴³ Citado en Cicerón, *Tusculanas*. I.15; verso transmitido por Sexto Empírico, *Adversus Mathematicus* I.273.

Bibliografía

- Aristóteles, *Ética a Nicómaco / Ética a Eudemo*, Madrid: Gredos.
- Cicerón, M.T., *Disputaciones tusculanas*, Madrid: Gredos, 2005.
- Epicuro, *Obras [Cartas, Máximas capitales, Exhortaciones, Fragmentos]*, Madrid: Tecnos, 1991.
- Ewin, R., *Reasons and the Fear of Death*, Lanham: Rowan & Littlefield, 2002.
- Fischer, J.M., "Epicureanism about Death and Immortality", en: *The Journal of Ethics*, v. X, 4 (2006), pp. 355-381. <https://doi.org/10.1007/s10892-006-9004-1>
- Johansson, J., "The Timing Problem", en: Bradley, B., Feldman, F. y J. Johansson (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*, Oxford: Oxford University Press, 2013, pp. 255-273. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195388923.013.0012>
- Kagan, S., *Death*, New Haven: Yale University Press, 2012.
- Kamtekar, R., "Facing Death: Epicurus and His Critics", en: *Philosophical Review*, v. CXVI, 4 (2007), pp. 650-653. <https://doi.org/10.1215/00318108-2007-018>
- Lucrecio, *La naturaleza*, Madrid: Gredos 2003.
- Luper, S., "Death", Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2021 Edition), Zalta, E. (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/death/>>
- McMahan, J., *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*, Oxford: Oxford University Press, 2002. <https://doi.org/10.1093/0195079981.001.0001>
- Nagel, T., "Death", en: *Noûs*, v. IV, 1 (1970), pp. 73-80. <https://doi.org/10.2307/2214297>
- Nagel, T., *The View From Nowhere*, Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Nussbaum, M., *The Therapy of Desire*, Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Nussbaum, M., "The Damage of Death: Incomplete Arguments and False Consolations", en: Stacey Taylor, J. (ed.), *The Metaphysics and Ethics of Death: New Essays*, Oxford: Oxford University Press, 2013, pp. 25-43. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199751136.003.0002>
- Oyarzún, P., "Epicuro: Carta a Meneceo", en: *Onomazein*, v. IV (1999), pp. 403-425. <https://doi.org/10.7764/onomazein.4.22>
- Parfit, D., *Reasons and Persons*, Oxford: Oxford University Press, 1984.
- Tsouna, V., *The Ethics of Philodemus*, Oxford: Oxford University Press, 2007. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199292172.001.0001>
- Tsouna, V., "Epicurean Therapeutic Strategies", en: Warren, J. (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 249-265. <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521873475.015>
- Usener, H. (ed.), *Epicurea*, Leipzig: Teubner, 1887.
- Warren, J., *Facing Death: Epicurus and his Critics*, Oxford: Oxford University Press, 2006.