

TRABAJO DE FIN DE MÁSTER EN:
EL MUNDO CLÁSICO Y SU PROYECCIÓN EN LA CULTURA OCCIDENTAL

**LOS PAPIROS DE HERCULANO
Y LA TRANSMISIÓN DE LA FILOSOFÍA EPICÚREA:
EL TRATADO *DE MORTE* IV DE FILODEMO (P. HERC. 1050)**

MATÍAS SEBASTIÁN FERNANDEZ ROBBIO

TUTOR: DR. SALVADOR MAS TORRES

Facultad de Filología

UNED

Convocatoria: Septiembre

Curso Académico: 2017-2018

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo no habría sido posible sin la colaboración de diversas personas. Cada una de ellas contribuyó a que emprendiera, continuara y concluyera este recorrido. A ellas, les hago llegar mis agradecimientos:

- a mi familia y, en particular, a mi madre, por su apoyo y su incentivo constantes;
- al Dr. Salvador Mas Torres, tutor de este trabajo, por confiar en mí, permitirme trabajar con libertad y realizarme sugerencias y correcciones tan necesarias;
- a la Dra. Pilar Gómez Cardó, profesora de la Universitat de Barcelona, por guiarme a la distancia en mi formación profesional y brindarme constantemente su ayuda y apoyo con una atención solo comparable a su afecto;
- al Dr. Filippo Ronconi, profesor de la École des Hautes Études en Sciences Sociales, por ofrecerme la posibilidad de participar en la sesión 2017 de la *International Itinerant Paleographic School*, en cuyo marco pude recorrer las ruinas de Pompeya y Herculano, visitar el Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi “Marcello Gigante” y tener a la vista fragmentos del P. Herc. 1050;
- al Dr. Pierre Luc-Angles, profesor de la Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, por permitirme participar en el webinar *Writing Greek with an Egyptian brush: Ptolemaic Papyri and Ostraca*;
- a Sara de Martin, Carlos Delfino, la Dra. Diana Cohen Agrest, y el Dr. Tiziano Morandi por ayudarme a acceder a bibliografía fundamental para la realización de este trabajo;
- a mis amigos, por el vínculo que hemos construido y las experiencias que compartimos.

ÍNDICE GENERAL

Lista de símbolos y abreviaturas.....	5
Lista de figuras.....	6
INTRODUCCIÓN.....	7
CAPÍTULO I. LA FILOSOFÍA EPICÚREA Y SU TRANSMISIÓN EN ROMA	11
1. La figura de Epicuro	11
2. El carácter práctico de la filosofía epicúrea.....	11
3. El Jardín de Epicuro y su legado.....	13
CAPÍTULO II. FILODEMO DE GÁDARA Y LOS PAPIROS DE HERCULANO.....	16
1. Herculano y la Villa de los Papiros	16
2. La figura de Filodemo de Gádara	18
3. La reconstrucción de la biblioteca de Filodemo	21
4. Aportes generales de los papiros de Herculano a la comprensión de la filosofía epicúrea.....	26
CAPÍTULO III. EL TRATADO <i>DE MORTE</i> IV DE FILODEMO	29
1. Aspectos formales del rollo	29
2. Ediciones y traducciones del libro	30
CAPÍTULO IV. EL PROBLEMA DE LA MUERTE EN LA FILOSOFÍA EPICÚREA..	33
1. El planteamiento originario de Epicuro	33
2. Los aportes de Filodemo.....	36
3. El misterio de Lucrecio.....	42
4. Cicerón, comentador del epicureísmo	44
CAPÍTULO V. APORTES CONTEMPORÁNEOS AL PROBLEMA EPICÚREO DE LA MUERTE.....	46
1. Referencias contemporáneas a las consideraciones epicúreas sobre la muerte	46
2. Análisis contemporáneos desde la Filosofía Aplicada.....	47
2. ¿Por qué la muerte continúa siendo un problema en la actualidad?	49
CONCLUSIÓN	54
BIBLIOGRAFÍA	57
Ediciones y traducciones	57
Comentarios y estudios	58

Lista de símbolos y abreviaturas

Símbolos

Todos los símbolos utilizados coinciden con los de la edición crítica del *De morte* IV de Filodemo utilizada como fuente (Philodemus, 2009):

- laguna en el texto original
- ◊ adición editorial
- .

Hemos unido entre sí las líneas que componen las columnas de los textos citados del *De morte* IV de Filodemo adicionando entre ellas el siguiente símbolo:

- | separación de líneas

Abreviaturas

Todas las abreviaturas de nombres de autores griegos y latinos y sus obras siguen las propuestas de los principales diccionarios, respectivamente:

- Liddell, Henry George y Robert Scott, *A Greek–English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1996.
- Huebner, Sabine et al., *The Oxford Classical Dictionary*, 4ª ed., Oxford, Oxford University Press, 2012.

Si bien es usual la referencia a los papiros de Herculano con las abreviaturas “PHerc.” o “P.Herc.”, utilizada en la versión en línea de *The Oxford Facsimiles of the Herculaneum Papyri*, hemos preferido utilizar la abreviatura P. Herc., que, aunque es utilizada en menor medida, consideramos más correcta.

Hemos adoptado un sistema de citación diferente del de la edición crítica del *De morte* IV de Filodemo utilizada como fuente (Philodemus, 2009), donde el editor nombra los pasajes con una fórmula que creemos que puede dar lugar a confusiones al citar pasajes de otros textos en el cuerpo de este trabajo. Donde Henry diría, por ejemplo, “39.1” para referirse a la “línea 1 de la columna 39”, el lector encontrará en este trabajo “col. 39, 1”¹.

¹ El sistema utilizado por Henry no se diferencia demasiado de otras formas de citar obras tales como los epigramas de la *Antología Palatina*, por ejemplo, donde “IX.112” representa “epigrama 112 del libro IX”. El segundo sistema es utilizado frecuentemente para separar obras en libros, capítulos, secciones o párrafos y, finalmente, líneas, es decir, que, con excepción de las líneas, se trata de agrupamientos temáticos determinados por los autores o editores. En cambio, la edición de Henry respeta la edición en columnas del texto griego pero propone una separación por párrafos en la traducción al inglés, la cual se basa en las indicaciones gráficas de los copistas del papiro, pero no enumera los párrafos, sino que mantiene la numeración por columnas del texto griego, la cual es más bien formal y accidental, pues depende de la letra del copista.

Lista de figuras

Figuras

- Fig. 1. Mapa de la Villa de los Papiros según Maiuri, 1932, p. 17.
- Fig. 2. Rollo de papiro carbonizado no identificado (Vergano, 2015), p. 17.
- Fig. 3. Grabado de un bajorrelieve que ilustra el método de apilado de papiros con su contenido consignado en etiquetas colgantes (Manguel, 1998: 142), p. 21.
- Fig. 4. Detalle de una *capsa* utilizada para transportar papiros (Cod. Vat. lat. 3867 *Vergilius Romanus*, f. 14), p. 21.
- Fig. 5. Ubicación de los rollos encontrados en la Villa de los Papiros (Sider, 2005: 62), p. 22.
- Fig. 6. Tipos paleográficos latinos atestiguados en la Villa de los Papiros (Sider, 2005: 65), p. 23.
- Fig. 7. Diagrama del corte transversal del rollo del *De poematis* I de Filodemo (Janko, 2016: 139), p. 24.
- Fig. 8. Fragmento papiráceo no identificado a simple vista, p. 25.
- Fig. 9. Imagen multiespectral de fragmento papiráceo no identificado con filtro de 500 nm, p. 25.
- Fig. 10. Imagen multiespectral de fragmento papiráceo no identificado con filtro de 1.000 nm, p. 25.
- Fig. 11. Desenrollamiento virtual del P. Herc. 495 (A) e imagen de su coronis (B) (Bukreeva et al., 2016), p. 25.
- Fig. 12. P. Herc. 1050, *cornice* 11, expuesto en el Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi (CISPE), p. 29.
- Fig. 13. Símbolo textual de fin de párrafo en P. Herc. 1050, col. 39, 25, p. 39.

INTRODUCCIÓN

Miles de libros y manuscritos sólo esperan ser escritos, descifrados, encontrados y leídos. Y cuando no esperan su descubrimiento en forma impresa o manuscrita, existen al menos como vaga idea, como recuerdo, posibilidad o incluso sueño que se desvanece lentamente.

(Pechmann, 2010: 244)

Una de las mayores dificultades del estudio retrospectivo de la transmisión y recepción de textos radica en la postulación hipotética de la existencia de obras hasta ahora no encontradas para justificar coincidencias entre autores que de otro modo no podrían ser explicadas más que como las casualidades de la evolución convergente en el campo de la Biología. Al respecto, es interesante el relato ficticio elaborado por Imre Lakatos para explicar la función de las hipótesis en la construcción del conocimiento científico. Cuenta este epistemólogo húngaro en *La metodología de los programas de investigación científica*, publicada en 1978, que había una vez un físico interesado en calcular la órbita de un planeta recientemente descubierto. Este físico preeinsteiniano intentó calcular la órbita del planeta valiéndose de la mecánica de Newton y su ley de la gravitación, pero al contrastar su teoría con la realidad, descubrió que la órbita del planeta no coincidía con sus cálculos. A fin de explicar esta anomalía, el físico postuló la existencia de un planeta hipotético con una masa y una órbita capaces de interferir en la del planeta estudiado. Sin embargo, al contrastar su hipótesis, el planeta postulado no estaba allí. A partir de ese punto, el físico creó una secuencia de hipótesis auxiliares fallidas, de manera que cada una daba hipotéticamente por supuesta la veracidad de la anterior y justificaba las causas de su incumplimiento con una nueva (1989: 27-28).

Esta historia hipotética, tiene su correlato con otra real que se dio en forma casi contemporánea a la publicación de la obra de Lakatos. En 1965 Helene Homeyer publicó una edición bilingüe del tratado de Luciano de Samosata titulado *Πῶς δεῖ Ἱστορίαν συγγράφειν* o *Quomodo historia conscribenda sit*². En la introducción al mismo, se arriesgó a postular la existencia de un tratado hipotético acerca de la historia a fin de explicar las coincidencias entre el pensamiento de Luciano y el de Filodemo de Gádara, autor dos siglos anterior. Veinte años después de la publicación de la edición de Homeyer, en 1985, Giuseppe Zecchini, un historiador joven por entonces, publicó un artículo en el que

² Cf. Homeyer, Helene (ed.), *Lukian. Wie man Geschichte schreiben soll*, Múnich, Fink, 1965.

atribuía un hipotético tratado titulado *Περὶ ἱστορίας* al propio Filodemo³. Tan solo un año más tarde, en el marco del XVIII Congreso Internacional de Papirología celebrado en mayo de 1986 en Atenas, Marcello Gigante presentó un trabajo titulado “Filodemo e la storia”, que sería publicado dos años después en las actas de este evento. Entre los temas abordados por Gigante, se encontraba el análisis de este hipotético tratado filodemeo, respecto del cual concluía:

Mi avvio a concludere. L'ipotesi dello Zecchini è priva di fondamento. E, tuttavia, essa mostra che attualmente, nella ricerca sulla cultura romana del I secolo, non si può prescindere dalla personalità di Filodemo. Tale valore indiziario deve però divenire, col progresso dell'indagine, una serie di dati scientifici inoppugnabili, che solo lo studio approfondito e sereno dei papiri ercolanesi può produrre e garantire. (1988: 164)

Marcello Gigante, papirologo de formación, a diferencia de Homeyer y Zecchini, concluyó que la hipótesis de este último carecía de fundamento empírico pues no se encontraba avalada por los testimonios papiáceos de Herculano. Es en este punto donde quisiéramos retornar a la historia de Lakatos, quien confiesa que la misma viene a ilustrar un principio epistemológico según el cual “incluso las teorías científicas más respetadas (...) pueden no prohibir ningún fenómeno observable” (1989: 28-29), lo cual quiere decir que las hipótesis auxiliares o *ad hoc* no están de ningún modo prohibidas en la construcción del conocimiento científico en la medida en que puedan llegar a ser contrastables.

Si bien, desde este punto de vista, creemos que Gigante exageró al afirmar que jamás se encontrará un *Περὶ ἱστορίας* de Filodemo, el italiano señaló otro horizonte posible para las futuras investigaciones acerca de los papiros herculanenses y la obra de Filodemo:

L'esplorazione della Casa ercolanese delle Muse non ci darà il filodemeo *Peri historias*, che non fu mai scritto, ma altre opere, epicuree e non, greche e soprattutto latine, che potranno rinnovare la nostra conoscenza della civiltà antica e anche contribuire a determinare il ruolo che spetta a Filodemo nella storia dell'epicureismo e della cultura romana. (1988: 164-165)

Así como aquel físico ficticio se preguntaba por la existencia de un planeta hipotético que pudiera explicar la órbita anómala del planeta recientemente descubierto, podemos preguntarnos con total legitimidad qué rol ocupan las obras de la antigüedad aún no conocidas o editadas en la transmisión de los textos y de las ideas. ¿Qué rol ocupa la Villa de los Papiros en la historia de la Filosofía en Roma? ¿Qué rol ocupa Filodemo en la historia del epicureísmo? Estas preguntas son demasiado amplias como para poder ser

³ Cf. Zecchini, Giuseppe, “Osservazioni sul presunto modello del ‘Come si deve scrivere la storia’ di Luciano”, en Broilo, Fulviomario (ed.), *Xenia: Scritti in onore di Piero Treves*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1985, 247-252.

respondidas en un trabajo como el que aquí nos convoca. Sin embargo, creemos posible aportar en parte a sus respuestas.

Una de las preocupaciones principales del pensamiento epicúreo es la del temor a la muerte. Si el fin de la vida humana es la felicidad y la felicidad es equiparada con la idea de placer, los epicúreos se preguntan acerca de la atención que merecen los dolores del cuerpo y las turbaciones del alma causadas, entre otras cosas, por la enfermedad y el temor a la muerte. Estas ideas son presentadas originariamente en los escritos de Epicuro conservados, pero pueden rastrearse también en las obras de sus discípulos, quienes en algunos casos fueron aportando también las suyas propias. En el caso particular del problema de la muerte, su formulación originaria más desarrollada se encuentra en la *Epístola a Meneceo* de Epicuro y vuelve a ser retomado en detalle por Lucrecio en su *De rerum natura*. Si bien el poema didáctico del romano desarrolla las ideas del griego, también se cuelan en medio varios argumentos novedosos respecto de los temas tratados por el fundador de la escuela del Jardín.

Nuestro objetivo es determinar el lugar que ocupa el tratado *De morte* IV (P. Herc. 1050) de Filodemo en el proceso de transmisión que se da entre las ideas originarias de Epicuro acerca de la muerte y su posible recepción posterior en Lucrecio. Partimos de la hipótesis arriesgada de que el tratado de Filodemo conservado hasta el momento de forma fragmentaria pudo haber servido de fuente para la obra de Lucrecio y que, por lo tanto, algunas de las innovaciones en las ideas epicúreas acerca de la muerte en la obra de este último podrían ser rastreadas en la del primero.

Nuestro acotado trabajo se enmarca en el campo interdisciplinar que se da entre los estudios de transmisión de textos y la historia de las ideas filosóficas. Partiremos de la contextualización de Epicuro y su escuela a fin de delinear su difusión en Roma. A continuación, presentaremos a Filodemo de Gádara en el contexto de la Villa de los Papiros, nos referiremos a su descubrimiento y a los aportes generales que el mismo ha traído a los estudios acerca del epicureísmo. En tercer lugar, presentaremos aspectos formales del P. Herc. 1050 y del derrotero textual seguido hasta llegar a la edición crítica más reciente y los nuevos horizontes que la misma ha abierto. Finalmente, analizaremos el contenido del *De morte* IV en relación con las ideas epicúreas acerca de la muerte, plantearemos los posibles vínculos entre Filodemo y Lucrecio, así como las referencias al tema de la muerte según los epicúreos en la obra de Cicerón, y señalaremos algunos aspectos de la pervivencia del problema epicúreo de la muerte en la filosofía contemporánea.

En todos los casos en los que citamos textos fuentes, incluimos al mismo tiempo traducciones a alguna lengua moderna. En la medida de nuestras posibilidades, hemos trabajado con ediciones críticas de los textos originales o ediciones y traducciones confiables a las que hemos tenido acceso y que ponemos a disposición del lector. En aquellos casos en los que no hemos tenido acceso a traducciones, ofrecemos una de nuestra autoría, de la que el lector se percatará por la ausencia de una referencia bibliográfica.

CAPÍTULO I. LA FILOSOFÍA EPICÚREA Y SU TRANSMISIÓN EN ROMA

En este apartado presentaremos someramente la figura de Epicuro y haremos especial referencia a su concepción práctica de la Filosofía. Finalmente, esbozaremos un panorama general del Jardín de Epicuro y su pervivencia y difusión tras la muerte del maestro.

1. La figura de Epicuro

Epicuro nació el tercer año de la CIX Olimpiada, siete años después de la muerte de Platón, es decir, en el 341 a.C., y murió el segundo año de la CXXVII Olimpiada, es decir, en torno al 270 a.C. a los 72 años. Según Diógenes Laercio, Epicuro declaraba no haber aprendido nada de ningún filósofo (X, 13), aunque la *Suda* dice que se formó con las lecciones de Nausífanos, discípulo de Demócrito, y de Pánfilo, discípulo de Platón (Épsilon 2404). No obstante, Cicerón dice que el único filósofo al que verdaderamente siguió fue a Demócrito (*De Fin.* I, 6, 17).

2. El carácter práctico de la filosofía epicúrea

Epicuro escribió más de cuarenta obras (D. L. X, 27-28). Según su doctrina, la Filosofía estaba dividida en tres partes: canónica, física y ética (D. L. X, 29): la Canónica servía como una introducción a la doctrina epicúrea general y, en conjunto con la Física, constituía la ciencia del criterio, el principio y los elementos; la Física es la ciencia de la generación, la destrucción y de la naturaleza; la Ética es la ciencia de aquello que ha de elegirse y de aquello que ha de rechazarse, de la vida y del fin (D. L. X, 30).

Epicuro no creía que el conocimiento y la filosofía poseyeran un fin en sí mismos, sino que debían ser buscados en la medida en que trajeran serenidad a la vida, lo cual justifica la elaboración de sus obras. En la introducción de su *Epístola a Heródoto*, Epicuro afirma al respecto:

ὄθεν δὴ πᾶσι χρησίμησ οὔσης τοῖς ὠκειωμένοις φυσιολογία τῆς τοιαύτης ὁδοῦ, παρεγγυῶν τὸ συνεχὲς ἐνέργημα ἐν φυσιολογία καὶ τοιούτῳ μάλιστα ἐγγαληνίζον τῷ βίῳ ποιήσασθαι, καὶ τοιαύτην τινὰ ἐπιτομὴν <συνέθηκα> καὶ στοιχείωσιν τῶν ὅλων δοξῶν. (*Ep. Hdt.* 37)⁴

⁴ “Per cui, essendo questo metodo utile a tutti coloro che hanno dimestichezza con la scienza della natura, io che raccomando di applicare una continua attività in questa scienza e in ciò che in queste dottrine procura massimamente serenità nella vita, ho preparato per te anche questa epitome con i sommi principî del complesso delle dottrine” (Epicuro, 1960: 36).

Esta misma idea reaparece en el comienzo de su *Epístola a Pitocles*:

Πρῶτον μὲν οὖν μὴ ἄλλο τι τέλος ἐκ τῆς περὶ μετεώρων γνώσεως εἶτε κατὰ συναφὴν λεγομένων εἶτε αὐτοτελῶς νομίζειν εἶναι ἢ περ ἀταραξίαν καὶ πίστιν βέβαιον, καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν (...). (*Ep. Pyth.* 85.8-11)⁵

En definitiva, sus ideas acerca de la utilidad del conocimiento se refieren a su teoría de las necesidades humanas: οὐ γὰρ ἤδη ἀλογίας καὶ κενῆς δόξης ὁ βίος ἡμῶν ἔχει χρεῖαν, ἀλλὰ τοῦ ἀθορύβως ἡμᾶς ζῆν (*Ep. Pyth.* 87.1-2)⁶.

Así como la irracionalidad y las opiniones no son necesarias, el conocimiento de la naturaleza tampoco lo es en sí mismo, sino a causa de las turbaciones del alma causadas por las ideas falsas acerca de la realidad:

Εἰ μὴθὲν ἡμᾶς αἰ τῶν μετεώρων ὑποψία ἠνώχλουν καὶ αἰ περὶ θανάτου, μήποτε πρὸς ἡμᾶς ἤ τι, ἔτι τε τὸ μὴ κατανοεῖν τοὺς ὅρους τῶν ἀλγηδόνων καὶ τῶν ἐπιθυμιῶν, οὐκ ἂν προσεδεόμεθα φυσιολογίας. (*RS XI*)⁷

En concordancia con estas ideas, Epicuro afirma que la filosofía es una práctica que debe ser ejercida tanto por jóvenes como por viejos pues sirve para recordar el pasado y enfrentar el futuro:

ὥστε φιλοσοφητέον καὶ νέῳ καὶ γέροντι, τῷ μὲν ὅπως γηράσκων νεάζῃ τοῖς ἀγαθοῖς διὰ τὴν χάριν τῶν γεγονότων, τῷ δὲ ὅπως νέος ἅμα καὶ παλαιὸς ἤ διὰ τὴν ἀφοβίαν τῶν μελλόντων· μελετᾶν οὖν χρὴ τὰ ποιοῦντα τὴν εὐδαιμονίαν, εἴπερ παρούσης μὲν αὐτῆς πάντα ἔχομεν, ἀπούσης δὲ πάντα πρᾶττομεν εἰς τὸ ταύτην ἔχειν. (*Ep. Men.* 122.6-11)⁸

En consecuencia, la φυσιολογία cultivada por los epicúreos debe ser entendida no como una propedéutica sino como una actitud sintética que no distingue ética, física y teoría del conocimiento y, en consecuencia, supera la brecha entre teoría y práctica (Morel, 2006: 502). A pesar de rechazar ideas propias de la teleología o la providencia divina, se ha dicho que el epicureísmo es un “naturalismo paradójico” pues, exhorta a vivir conforme a una naturaleza carente de una finalidad propia (*id.*).

⁵ “Per prima cosa si deve credere che della conoscenza dei fenomeni celesti, sia che vengano trattati in connessione con altri, sia indipendentemente, l’unico scopo è la tranquillità e la sicura fiducia, così como anche per le altre cose (...)” (Epicuro, 1960: 77-78).

⁶ Perchè la nostra vita non ha bisogno di irragionevolezza e di vuote opinioni, ma di trascorrere tranquilla. (Epicuro, 1960: 78)

⁷ “Se non ci turbasse la paura delle cose celesti e della morte, nel timore che esse abbiano qualche importanza per noi, e l’ignoranza dei limiti dei dolori e dei desideri, non avremmo bisogno della scienza della natura” (Epicuro, 1960: 124).

⁸ “Cosicché filosofare deve e il giovane e il vecchio: questi perché invecchiando sia giovane di beni per il grato ricordo del passato, quegli perché sia a un tempo giovane e maturo per l’impavidità nei confronti dell’avvenire. Meditare bisogna su ciò che procura la felicità, poiché invero se essa c’è abbiamo tutto, se essa non c’è facciamo tutto per possederla” (Epicuro, 1960: 106).

3. El Jardín de Epicuro y su legado

Epicuro fundó su escuela a los 32 años en Mitilene, es decir, en el año 309 a.C., pero luego la trasladó a Lámpsaco y finalmente a Atenas (D. L. X, 15). Según la *Suda*, Epicuro fue sucedido por 14 directores y su escuela llevaba en existencia 227 años hasta los tiempos de Julio César (Épsilon 2404). Si este dato fuese verídico y se tomara como referencia la muerte de César en el 44 a.C., obtendríamos aproximadamente el año 270 a.C., cuando tras la muerte de Epicuro comenzó la sucesión de directores de la escuela, que todavía en el siglo III d.C. continuaba existiendo de forma ininterrumpida (D. L. X, 9).

En el 155 a.C., Atenas envió una embajada a Roma a fin de solicitar la reducción de la multa impuesta por los romanos a los atenienses después de la destrucción y el saqueo de la ciudad de Oropo. La embajada estaba compuesta por tres filósofos representantes de las tres escuelas filosóficas principales del mundo griego: el platónico Carnéades, el peritatótico Critolao y Diógenes el Estoico. No era poco frecuente que los filósofos fueran llamados a servir en las embajadas, a las que incluso eran convocados los epicúreos a pesar de su rechazo a la participación en los asuntos públicos. Sin embargo, es llamativo que estuvieran ausentes de forma particular en esta embajada plenamente filosófica, lo cual quizás pueda ser atribuido a la falta de compromiso político o al supuesto ateísmo que se les solía atribuir (Sedley, 2009: 30), causales también invocadas en la actualidad para intentar explicar la expulsión de Roma de los epicúreos Alceo y Filisco en el 154 a.C. por orden del senado.

Desde ese primer contacto del mundo romano con la filosofía griega, su interés por la misma fue creciendo al punto que muchos romanos comenzaron a enviar a sus hijos a estudiar en Atenas, a la vez que muchos filósofos atenienses comenzaron a migrar hacia Roma tentados por el patronazgo ofrecido por algunos patricios romanos. Las migraciones de filósofos a Roma no fueron un fenómeno aislado, sino que se dieron en el marco de un proceso de descentralización filosófica (Sedley, 2009: 29) que podríamos contraponer al proceso de centralización que se había dado entre los siglos V y IV en Atenas.

Este proceso de descentralización permitió también disolver las fronteras que separaban a las cuatro clásicas escuelas filosóficas y dio pie al sincretismo de autores como Anesidemo y Antíoco. Sin embargo, se ha dicho que el epicureísmo ha sido una de las escuelas filosóficas más homogéneas de la antigüedad a pesar de, por ejemplo, las diferencias incomparables entre los contextos históricos y geográficos de Epicuro y Lucrecio (Morel, 2006: 486). Quizás esto se deba a la famosa exhortación de Epicuro al

momento de su muerte: “χαίρετε, καὶ μὲνησθε τὰ δόγματα” (D. L. X, 16)⁹. Al respecto, se ha señalado que la memorización de los textos de Epicuro era una práctica frecuente en su escuela (Braicovich, 2017), de la que incluso dan fe Diógenes Laercio (X, 12) y Cicerón (*Fin.* II, 20).

Las nuevas “sucursales” o “franquicias” de las clásicas escuelas filosóficas (la Academia, el Liceo, el Pórtico o el Jardín) reafirmaban su pertenencia a las mismas por medio de la práctica del comentario de sus textos doctrinales, práctica que se extendió desde fines de la República Romana hasta la Antigüedad Tardía. Al respecto, sabemos por Cicerón que la elaboración de comentarios a obras filosóficas más antiguas no era una práctica poco común en la Roma del siglo I a.C. aun cuando los mismos no significaran un aporte novedoso a las doctrinas de los autores comentados:

Epicurei num desistunt de isdem, de quibus et ab Epicuro scriptum est et ab antiquis, ad arbitrium suum scribere? quodsi Graeci leguntur a Graecis isdem de rebus alia ratione compositis, quid est, cur nostri a nostris non legantur? (*Fin.* I, 6.13-16)¹⁰

La descentralización del epicureísmo, a diferencia de la de otras escuelas, fue bastante temprana, pues ya en tiempos de Epicuro existían comunidades epicúreas fuera de Atenas. Hacia el este, un caso especial es el de la región de Siria, donde el epicureísmo no solamente encontró tierra fecunda sino que llegó a ejercer influencia política (Sedley, 2009: 31). De esta región provinieron epicúreos influyentes de la talla de Basílides de Tiro, Zenón de Sidón y Filodemo de Gádara. Hacia el oeste, en el caso de Roma, Cicerón mismo declara que los epicúreos se expandieron por toda Italia (*Tusc.* IV, 7 o IV, 3), que llegaron a ser abundantes en número (*Fin.* I.25 o I.7.25) y que tenían a Grecia, Italia y las demás regiones bárbaras conmocionadas (*Fin.*, II.49), aunque tal grado de divulgación de la filosofía epicúrea se haya debido valer de la simplificación de sus doctrinas para lograr su cometido¹¹.

Es llamativo, a pesar de la expansión que alcanzó el epicureísmo, que Diógenes Laercio omita en su recuento histórico a epicúreos importantes como Fedro, Celso, Filodemo, Siro, Lucrecio o Diógenes de Enoanda. Este es el último autor epicúreo del que se tiene conocimiento, ya que todas las referencias posteriores a la doctrina provienen de críticas de autores paganos, cristianos y judíos (Clay, 1989: 314-315).

⁹ “Adiós, y recordad mi doctrina.”

¹⁰ “¿Desisten, tal vez, los epicúreos de escribir a su gusto sobre los mismos temas expuestos ya por Epicuro y por los filósofos antiguos? Pues si los griegos son leídos por los propios griegos, incluso cuando presentan las mismas ideas en forma diferente, ¿qué motivo hay para que los nuestros no sean leídos por los nuestros?” (Cicerón, 2009a: 49).

¹¹ Sobre las diferencias entre los escritos esotéricos y exotéricos o sobre la erudición y la divulgación en el contexto del epicureísmo, *cf.* Mas, 2018: 12-17.

Se ha dicho en obras que siguen siendo editadas, e incluso en ocasiones indicadas como bibliografía de referencia, que la escuela epicúrea “sentía poca necesidad de difundir su sistema por medio de la literatura, necesidad que satisfacía sobradamente con las obras antiguas” (Friedländer, 1947: 1153). Creemos que los descubrimientos de la Villa de los Papiros han demostrado que esta afirmación, formulada originalmente en una obra publicada entre 1862 y 1871, carece de sustento. La escasez de obras epicúreas disponibles antes del descubrimiento de los papiros de Herculano puede haber llevado a los estudiosos a creer que la escuela epicúrea era dogmática y uniforme, y que seguía con ortodoxia las enseñanzas de Epicuro, lo cual ha venido siendo rebatido¹².

¹² Cf. p. 19.

CAPÍTULO II. FILODEMO DE GÁDARA Y LOS PAPIROS DE HERCULANO

En este capítulo presentaremos la Villa de los Papiros en el contexto de las excavaciones arqueológicas de Herculano. Señalaremos los nuevos conocimientos que las investigaciones papirológicas nos han aportado sobre Filodemo y nos referiremos a la figura de este autor. Finalmente, expondremos el corpus de textos atribuido a Filodemo hasta el momento y reflexionaremos acerca de la ampliación de las fuentes para el estudio del epicureísmo que su descubrimiento ha producido.

1. Herculano y la Villa de los Papiros

Herculano era una pequeña ciudad ubicada en la región de Campania al noroeste de Pompeya. Su nombre provenía del griego Ἡράκλειον, pues estaba consagrada Hércules, héroe de la mitología griega. Parece haber alternado entre el dominio griego y samnita hasta su anexión definitiva a Roma bajo la categoría de *municipium* en el año 89 a.C. Al igual que Pompeya, fue dañada por el terremoto del 62 d.C. y se encontraba aún en tareas de restauración cuando tuvo lugar la erupción del Vesubio el 24 de agosto del 79 d.C a la una del mediodía. A diferencia de Pompeya, que sucumbió bajo las cenizas y *lapilli* eyectados por el volcán desde el día 24, Herculano fue cubierta por una masa de lodo producida a causa de la lluvia volcánica (Anzivino, 2005b: 208-210).

Durante el 24 de agosto del 79 d.C., las cenizas eyectadas por el volcán volaron hacia Pompeya a causa de las corrientes de viento, lo cual dio más tiempo a la evacuación de Herculano y evitó que la cantidad de víctimas fuera mayor allí. Entre la una de la madrugada y las ocho de la mañana del día siguiente se produjeron seis coladas piroclásticas, de alcance cada vez mayor: la primera de ellas cubrió por completo la ciudad de Herculano, la cuarta llegó a cubrir Pompeya y la sexta llegó a zonas ubicadas a más de 20 km del volcán. Un estudio reciente basado en la combinación de métodos vulcanológicos y bioantropológicos ha demostrado que las víctimas de la erupción no murieron a causa de los gases como durante mucho tiempo se sostuvo sino a causa del choque térmico producido por la exposición a temperaturas de aproximadamente 500°C en Herculano y de 250°C en Pompeya (Mastrolenzo, 2010).

La ciudad de Herculano fue cubierta por sucesivas capas de materiales volcánicos eyectados por el Vesubio en erupciones volcánicas posteriores y quedó enterrada a distancias variables de 18 a 30 metros (Barker, 1908: 13). Permaneció así hasta el 1709 cuando fue redescubierta de forma accidental por Emanuele Maurizio di Lorena, duque de

Elbeuf y príncipe de Lorena. Su excavación fue ordenada por Carlos VII de Borbón, entonces rey de Nápoles, y se extendió desde 1738 hasta 1861. En sus etapas iniciales estuvo a cargo del arquitecto Karl Jakob Weber quien luego cedió su lugar a Francesco La Vega (De Carolis, 1998: 43). En 1750 se descubrió una residencia suburbana que, según se probaría luego, perteneció durante el siglo I a.C. a Lucio Calpurnio Pisón Cesonino (100-43 a.C.), cónsul en el 58 a.C. y suegro de Julio César desde un año antes, a quien Cicerón dedicó su famoso *In Pisonem* del año 55 a.C.

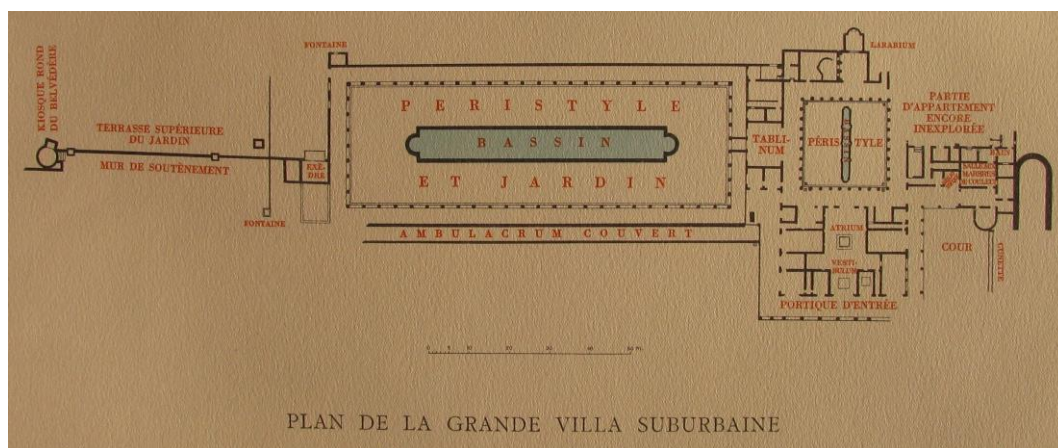


Fig. 1. Mapa de la Villa de los Papiros según Maiuri, 1932¹³

La excavación de la villa se llevó a cabo entre 1750 y 1765 por medio de un sistema de galerías subterráneas y reveló no solo una enorme cantidad de esculturas sino también de papiros. En octubre de 1752 se produjo el descubrimiento de cientos de rollos de papiro carbonizados. Era la primera vez que una expedición arqueológica encontraba rollos en este estado, lo que llevó a que se los confundiera inicialmente con leños de madera. Luego se notó su carácter cilíndrico y se pensó que podrían ser rollos de tela o redes de pescar.



Fig. 2. Rollo de papiro carbonizado no identificado (Vergano, 2015)

¹³ Cf. Maiuri, Amedeo, *Herculaneum*, París, Éditions Alpina, 1932. Plano disponible en: <https://goo.gl/m3qjaF>. [Fecha de consulta: 06/08/2018]

El director del Museo Ercolanese, Camilo Paderni, pronto descubrió que en su interior contenían textos antiguos. En 1753, el padre Antonio Piaggio fue convocado desde el Vaticano a fin de asistir en las tareas de conservación de los papiros e investigación de los textos, en las que tuvo un rol activo de 1753 a 1796 (Wurster: 2015: 20). Desde la suspensión de las excavaciones en 1765, hubo que esperar hasta 1986 para que las mismas fueran recomenzadas, aunque este segundo período de excavación se extendió solamente hasta 1998 y no ha sido retomado desde entonces.

2. La figura de Filodemo de Gádara

Según un relato de Cicerón, cuando Mario Turio y Tito Coruncano oyeron hablar por primera vez del epicureísmo, escucharon que había un sabio en Atenas que afirmaba que todas nuestras acciones debían ser realizadas con placer, lo que llevó a los dos primeros a desear que los samnitas y Pirro adoptaran esas ideas, se entregaran al placer y fueran así más fácilmente vencibles (*Senec.* 43, citado por Mas, 2018: 18). Este relato casi profético, bien podría haber anunciado la pronta caída de los samnitas en Herculano en el 89 a.C. y la difusión que habría de tener allí la escuela epicúrea, al estilo de la famosa frase horaciana: *Graecia capta ferum victorem cepit et artes intulit agresti Latio* (Hor. *Ep.* II, 1, 156)¹⁴.

El conocimiento de Filodemo era bastante limitado hasta mediados del siglo XVIII. Su pertenencia a la escuela epicúrea estaba atestiguada por Cicerón (*Fin.*, II, 119), Estrabón (XVI, 2) y Diógenes Laercio (X, 3). Sin embargo, sus obras habían quedado ocultas luego de que la erupción del Vesubio en el 79 d.C. arrasara con Pompeya y Herculano. Según lo que sus obras han revelado hasta el momento, se sabe que Filodemo nació en Gádara a fines del siglo II a.C. En algún momento de su vida, residió en Alejandría, donde trabó amistad con el académico Antíoco y con algunos de sus discípulos. Se trasladó a Atenas y estudió en el Jardín en el período en el que Zenón de Sidón estuvo a cargo de su dirección, que se extendió entre el 100 y el 75 a.C. Parece que fue profesor en la ciudad de Himera en Sicilia antes de instalarse en Herculano, donde permaneció hasta su muerte en torno al 30 a.C. (Sedley, 2009: 32-33).

Filodemo alude a esta villa en sus epigramas IX.112 y IX.115 conservados en la *Antología Palatina*, así como en el XI.44 da testimonio de la cercana amistad que lo unía a Pisón. Cicerón da cuenta de esta misma relación al aludir a Filodemo en medio de sus

¹⁴ “La Grecia capturada se apropió del feroz vencedor e introdujo las artes en el agreste Lacio.”

inectivas contra Pisón, donde incluso afirma que Filodemo vivía en la misma villa (*Pis.* 28)¹⁵. Si bien las obras encontradas dan fe de su dedicación a la Filosofía, Cicerón afirma que era un hombre refinado que se había dedicado también a áreas que los demás epicúreos despreciaban (*Pis.* 70).

Se estima que Filodemo debe haber pertenecido a un círculo de epicúreos conformado, entre otros, por Siro, citado también por Cicerón, quien se refiere a ambos como *cum optimos viros, tum homines doctissimos* (*Fin.*, 2, 119, 8-9). Este círculo habría tenido una influencia directa en la poesía de los *poetae novi* en cuyas obras se traslucen rasgos epicúreos, tales como Horacio y Virgilio (Sedley, 2009: 33), y en autores más tardíos, como Marcial o incluso Luciano, al que nos hemos referido en la introducción¹⁶.

Según Indelli, Filodemo, al igual que Zenón, su maestro, fue un seguidor ortodoxo de la doctrina de Epicuro (1988: 190). Por ello, en su análisis del tratado *De ira* del de Gádara, Indelli afirma que la finalidad del mismo era contribuir a un mejor conocimiento de la doctrina epicúrea (1988: 191). Sin embargo, otros autores plantean que Filodemo no solo no fue tan ortodoxo sino que incluso fue menos dogmático que otros epicúreos (Wurster, 2015: 24) o que su heterodoxia se debió quizás a motivos proselitistas (Mas, 2018: 20). Al respecto, debe recordarse que Filodemo escribió de un modo mucho más erudito y con un estilo más elaborado que sus antecesores, pues sus lectores podrían haber pertenecido o haber estado vinculados a la clase patricia romana (Sedley: 33), lo cual ha llevado a pensar que su intención era mostrar a sus lectores que el epicureísmo estaba a la misma altura que otras escuelas filosóficas y que no necesariamente el estoicismo era la más cercana a las *mores* romanas (Janko, 2002: 32).

Si cruzamos algunos datos biográficos de Filodemo con los de otros personajes de la época, resulta llamativo lo siguiente:

- Filodemo (110-40 o 35 a.C.) era 4 años mayor que Cicerón (106-43 a.C.), 10 años mayor que Pisón (100-43 a.C.) y 11 años mayor que Lucrecio (99-55 a.C.);
- Filodemo declara haber vivido en Alejandría, donde trabó amistad con Antíoco de Ascalón, quien residió allí entre los años 87 y 84, aproximadamente, aunque podría extenderse hasta el año 80, pues Cicerón tomó clases con Antíoco en Atenas en el 79 a.C. (Dorandi, 2002: 35);

¹⁵ Sobre los filósofos que vivían en casa de sus patrones, cf. Friendländer, 1947: 1165-1166.

¹⁶ Cf. p. 7-8.

- se sabe que Filodemo fue discípulo en Atenas de Zenón de Sidón, quien dirigió el Jardín desde el 100 hasta su muerte en el 75 a.C., con excepción del período comprendido entre el 86 y el 79 a.C. durante el cual estuvo exiliado (Dorandi, 2016: 31), de manera que la estadía de Filodemo en Atenas es anterior a este último año;
- aparentemente, después de su estadía en Atenas, Filodemo habría pasado algún tiempo en Roma (Dorandi, 2002: 61) o habría dado clases en la ciudad de Himera en Sicilia (Sedley, 2009: 32-33);
- puesto que la ciudad de Herculano estuvo involucrada en la Guerra Social que se extendió hasta el 89 a.C., es muy probable que Pisón haya adquirido la villa después del 89 a.C., lo cual es además confirmado por el hecho de que Pisón tenía solamente 11 años en ese momento;
- existe evidencia de que Cicerón conoció a Filodemo pues el comentario más antiguo sobre este último se encuentra en el *In Pisonem* de Cicerón, pronunciado ante el senado romano en el 55 a.C., donde consta que Filodemo ya vivía en esa época en la Villa de los Papiros de Herculano de Pisón;
- existe evidencia de que Cicerón leyó la obra de Lucrecio pues la noticia más antigua sobre este autor se encuentra en una carta escrita por el arpinate a su hermano Quinto (2, 10), entre los años 57 y 55 a.C., es decir, en torno de la muerte de Lucrecio;
- Cicerón da cuenta de que Filodemo seguía activo en el año 45 a.C. según su *De finibus bonorum et malorum* publicado ese mismo año;
- cuando Filodemo murió, en el 40 o en el 35 a.C., habían pasado como máximo 8 años desde la muerte de Cicerón y 20 desde la de Lucrecio.

Del entrecruzamiento de los datos aquí expuestos resulta que Filodemo debe haber estado en Alejandría en algún momento después del 87 a.C. y en Atenas antes del 75 a.C., donde debe haber permanecido un tiempo suficientemente extenso para adquirir una formación profunda en el epicureísmo. En el 75 a.C. Filodemo tenía aproximadamente 33 años, lo cual permitiría justificar su emigración a Italia en torno a esa fecha si se tiene en cuenta que Epicuro fundó el Jardín a los 32 años de edad. Si Filodemo estuvo en Roma y en Himera, esto debe haber sucedido entre el 75 y el 70 a.C., período en el que podría quizás haber estado en contacto con Lucrecio, si es que alguna vez lo estuvo. En torno a este último año debe haber emigrado al área de Nápoles. Desde entonces y hasta el 55 a.C.,

cuando era ya un epicúreo reconocido en el mundo romano, habría pasado suficiente tiempo en Herculano para adquirir el renombre del que da fe Cicerón.

3. La reconstrucción de la biblioteca de Filodemo

Los rollos de papiro fueron encontrados en distintos contextos: algunos papiros latinos fueron encontrados apilados en un armario en el *tablinum* de la villa y otros estaban tirados en el piso de la misma habitación; otros 101 papiros fueron encontrados embalados en cajas; por último, los 840 papiros restantes fueron encontrados apilados en estantes en un pequeño cuarto (Janko, 2002: 38).

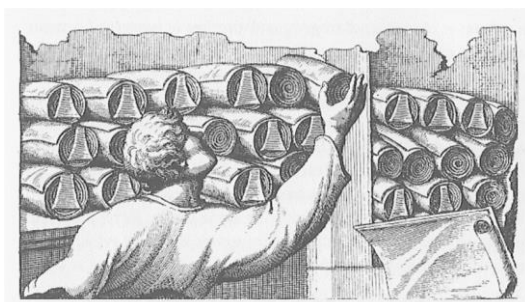


Fig. 3. Grabado de un bajorrelieve que ilustra el método de apilado de papiros con su contenido consignado en etiquetas colgantes (Manguel, 1998: 142)

Hay quienes creen que los rollos embalados estaban a punto de ser transportados a un lugar más seguro que los pusiera a salvo de la erupción del volcán, lo cual no llegó a suceder (Janko, 2002: 38), aunque otros sostienen que estaban empaquetados hace tiempo a causa de las tareas de restauración que se estaban llevando a cabo en la villa a raíz de los daños ocasionados por el terremoto del 62 d.C. (Anzivino, 2005b: 215).



Fig. 4. Detalle de una *capsa* utilizada para transportar papiros (Cod. Vat. lat. 3867 *Vergilius Romanus*, f. 14)

Se ha propuesto dividir la totalidad de los papiros en dos grupos: una pequeña biblioteca de literatura latina y una gran biblioteca filosófica, que habría pertenecido a

Filodemo (Janko, 2002: 25), aunque otros autores postulan la existencia de un ala latina aún no descubierta (Anzivino, 2005b: 215). Se sabe que gramáticos antiguos como Epafrodito y Sereno Samónico llegaron a poseer bibliotecas personales con 30.000 y 62.000 rollos de papiro respectivamente (Janko, 2002: 41). La comparación con estos datos permite suponer que los 1.800 rollos encontrados hasta el momento en la Villa de los Papiros podrían ser una mínima fracción de todo lo que se podría llegar a encontrar si se retomaran las excavaciones detenidas desde 1998.

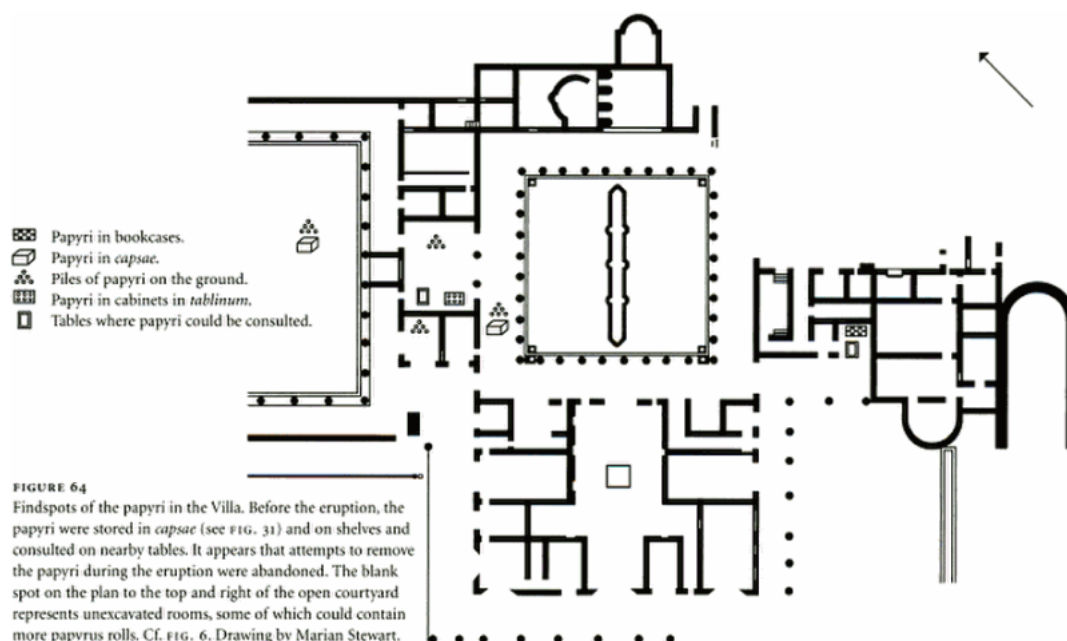


Fig. 5. Ubicación de los rollos encontrados en la Villa de los Papiros (Sider, 2005: 62)

Según los catálogos elaborados mientras duraron las excavaciones, hasta 1805 se había encontrado un total de 1756 papiros, que en 1908 ascendían ya a 1806, de los cuales 341 estaban casi enteros, 500 eran meros fragmentos y los 965 restantes cubrían las franjas intermedias entre ambos estados de conservación (Barker, 1908: 109-110). Según catalogaciones más recientes llevadas a cabo entre 2008 y 2010, se estima que en la actualidad hay un total de 1840 papiros, cuya gran mayoría es conservada en la Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele III di Napoli, mientras que unos 25 son conservados en otros lugares. Del total de los rollos encontrados hasta el momento, solamente 120 contendrían textos latinos (Cavallo, 2014: 1).

Respecto de estos últimos, es interesante señalar que no todos los papiros latinos pertenecen a la misma época, pues según Kleve, citado por Sider, los rollos latinos fueron copiados en tres períodos distintos desde un punto de vista paleográfico: 30 rollos fueron escritos en el siglo I a.C.; 11 papiros escritos en mayúscula preclásica probablemente fueron escritos a fines del mismo siglo; y 17 papiros escritos en mayúscula clásica

seguramente fueron escritos entre el 31 a.C. y el 79 d.C., cuando se produjo la erupción del Vesubio (2005: 72). Esta diversidad muestra que también existía interés por los textos latinos en la Villa de los Papiros y que, por lo tanto, podría aún ser posible encontrar un ala de textos latinos si se retomaran las excavaciones, como ya se ha comentado¹⁷.

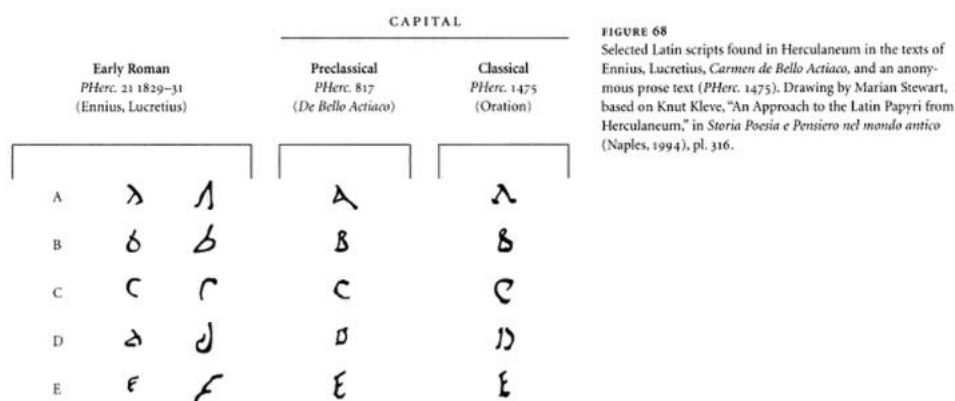


Fig. 6. Tipos paleográficos latinos atestiguados en la Villa de los Papiros (Sider, 2005: 65)

Hasta el año 1986, el laboratorio a cargo del procesamiento de los papiros de Herculano había desenrollado 800 rollos, de los cuales solamente 40 poseían textos en latín, y restaban 1.300 sin abrir (Kleve y Fosse, 1988: 333). Uno de los motivos que desalienta la apertura de los papiros es que la fragilidad de las capas carbonizadas más externas hace casi imposible evitar la destrucción de algunas de ellas para acceder al interior de los rollos. Esta fragmentariedad de los textos llevó a que en los momentos iniciales de su catalogación se produjeran confusiones al punto de causar que las distintas secciones de un mismo rollo reducidas en ocasiones a pequeños fragmentos papiráceos terminaran catalogadas bajo distintos números identificatorios, como si provinieran de diversos rollos, aunque no fuera así.

Esta situación es ilustrada por Richard Janko en su análisis del *De poematis I* de Filodemo. De acuerdo con su análisis, hay fragmentos del rollo original que han sido catalogados como P. Herc. 444, 460, 466, 1073, 1074a y 1081a, mientras que a la vez hay grandes porciones de texto que se perdieron debido a la carbonización del rollo o a las primeras técnicas de corte utilizadas. A las dificultades de lectura de los textos mismos se suman, en consecuencia, las de la reconstrucción de los rollos, que implican conocimientos matemáticos para comprender la ubicación relativa de las columnas de texto según su progresión en la superficie del papiro enrollado, lo cual también es analizado por este autor (Janko, 2016). La siguiente imagen es una reconstrucción hipotética de cómo se habría

¹⁷ Cf. p. 21.

visto el rollo original del *De poematis I* si no se hubieran perdido algunas capas del papiro carbonizado y si los fragmentos conservados fueran reubicados en los lugares en los que se supone que podrían haber estado:

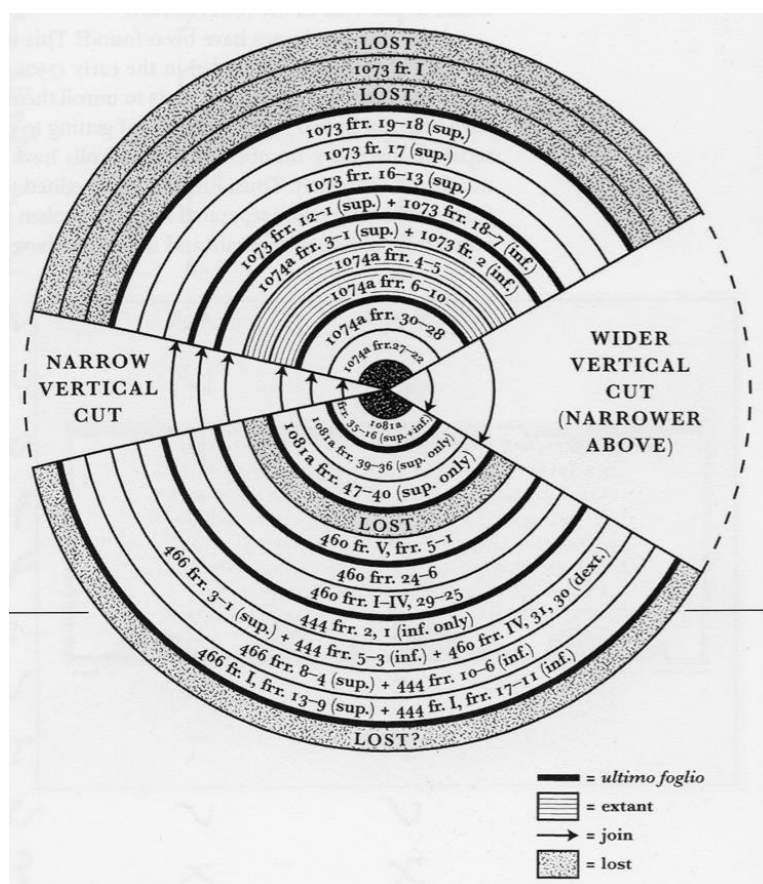


Fig. 7. Diagrama del corte transversal del rollo del *De poematis I* de Filodemo (Janko, 2016: 139)

El acceso a los textos de los papiros de la biblioteca de Herculano ha evolucionado mucho con el tiempo. No nos referiremos aquí a la historia general de sus métodos y técnicas, disponibles ampliamente en la bibliografía del área¹⁸, ni a los estudios generales más recientes sobre los textos que la componen¹⁹, aunque sí realizaremos un par de comentarios sobre las dos técnicas más recientes aplicadas al estudio de los papiros: las imágenes multiespectrales y las imágenes de rayos X por contraste de fase.

La aplicación de imágenes multiespectrales se hizo posible en 1999, cuando científicos de la Brigham Young University lograron aumentar el contraste entre la tinta y el pergamino carbonizado y así obtener una imagen en la que los textos fueran visibles. Esto abrió un nuevo horizonte para el estudio de los papiros pues permitió leer textos en

¹⁸ Cf. Janko (2016).

¹⁹ Cf. López Martínez y Sabater Beltrá (2017).

fragmentos carbonizados que hasta entonces habían resultado ilegibles (Chabries et al., 2003). A modo ilustrativo, pueden compararse las tres siguientes imágenes²⁰:



Fig. 8. Fragmento papiráceo no identificado a simple vista (Walker, 2003: 27:40)

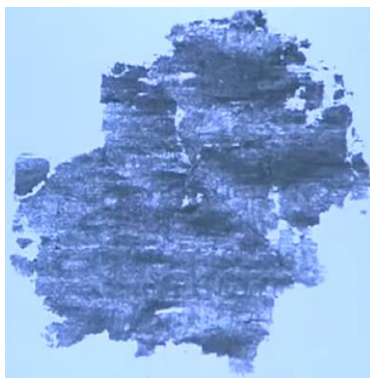


Fig. 9. Imagen multispectral de fragmento papiráceo no identificado con filtro de 500 nm (*id.*: 27:50)

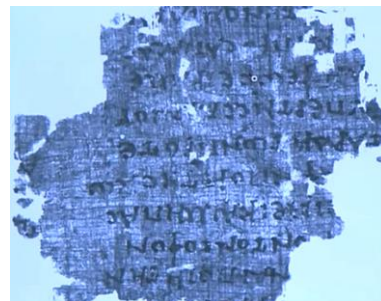


Fig. 10. Imagen multispectral de fragmento papiráceo no identificado con filtro de 1.000 nm (*id.*: 28:10)

En 2015 se publicó un estudio que mostraba que la aplicación de imágenes de rayos X por contraste de fase permitía reconocer letras en el interior de los rollos sin necesidad de abrirlos (Mocella et al., 2015). Un año más tarde, se dieron a conocer los avances en la aplicación de esta técnica a la obtención de imágenes que desenrollen virtualmente el contenido de los papiros mientras los mismos permanezcan intactos (Bukreeva et al., 2016). Las mismas no permiten todavía una lectura adecuada como para poder transcribirlos, pero señalan el rumbo de las futuras investigaciones.

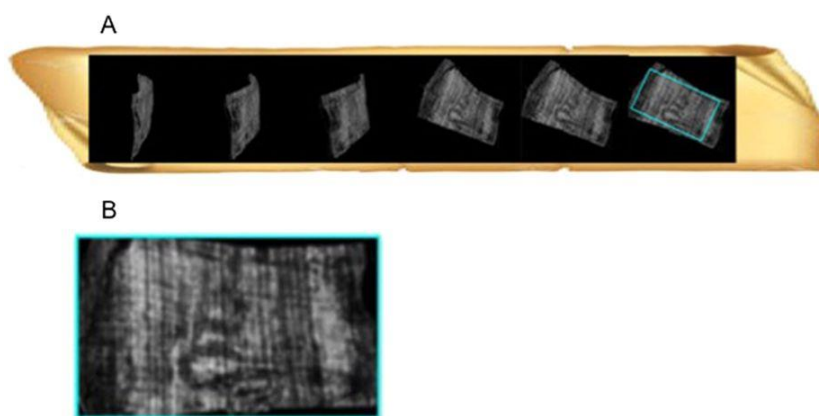


Fig. 11. Desenrollamiento virtual del P. Herc. 495 (A) e imagen de su *coronis* (B) (Bukreeva et al., 2016: 3)

²⁰ Las tres imágenes presentadas a continuación han sido intervenidas aumentando en un 10% su brillo y su contraste a fin de compensar las deformaciones del pasaje del soporte audiovisual original al textual de este trabajo.

4. Aportes generales de los papiros de Herculano a la comprensión de la filosofía epicúrea

Sin lugar a dudas, el aporte fundamental de la biblioteca de Filodemo conservada en la Villa de los Papiros ha sido la ampliación de las fuentes disponibles para el estudio del epicureísmo tanto en los textos de los Padres Fundadores, como en el de los comentarios posteriores a estos. Si no fuera por estos descubrimientos, nuestro conocimiento de la filosofía epicúrea continuaría reducido casi prácticamente a la síntesis de Diógenes Laercio y a las citas, los comentarios y las críticas presentes en autores como Cicerón o Séneca, entre otros.

En cuanto a las obras que componían la biblioteca de Filodemo, Marcello Gigante (1995: 15-48), basándose en las investigaciones de Cavallo, sostiene que la misma estaba conformada por tres núcleos fundamentales de obras epicúreas: las de Epicuro mismo, las de Demetrio de Laconia y las del propio Filodemo, a las que podríamos agregar las de otros autores encontrados minoritariamente en la biblioteca²¹:

Núcleo	Composición
Primero	<ul style="list-style-type: none"> • Varias ediciones completas o no de los treinta y siete libros que componían el <i>Περὶ φύσεως</i> o <i>De natura</i> de Epicuro, conservados a razón de un libro por rollo de papiro.
Segundo	<ul style="list-style-type: none"> • Textos filosóficos de Demetrio de Laconia²².
Tercero	<ul style="list-style-type: none"> • Textos de historiografía filosófica: <ul style="list-style-type: none"> ○ <i>Σύνταξις τῶν φιλοσόφων</i>, de cuyos libros se conservan su <i>Index Stoicorum</i> (P. Herc. 1018), su <i>Index Academicorum</i> (P. Herc. 164, 1021) y su <i>Epicureorum Index</i> (P. Herc. 1780), así como textos sobre las escuelas eleática y de abdera (P. Herc. 327) y pitagórica (P. Herc. 1508); y otras obras como <i>Pragmateiai</i> (P. Herc. 310, 1418), <i>Περὶ Ἐπικούρου</i> o <i>De Epicuro</i> (P. Herc. 1232 y 1289), <i>Περὶ τῶν Στωικῶν</i> o <i>De Stoicis</i> (P. Herc. 155 y 339), <i>De diatribis</i> (P. Herc. 1418), <i>Zenonis scholae</i> III (P. Herc. 1389). • Textos filosóficos de temática ética escritos por el propio Filodemo: <ul style="list-style-type: none"> ○ <i>Περὶ κακιῶν καὶ τῶν ἀντικειμένων ἀρετῶν καὶ τῶν ἐν οἷς εἰσι καὶ περὶ ᾧ</i> o <i>De vitiis</i> (P. Herc. 1675), compuesto por los libros: I (222, ¿1082?, 1643, 1089, ¿223?, 1675), II: <i>Περὶ κολακείας</i> o <i>De adulatione</i> (1457), IX: <i>Περὶ οἰκονομίας</i> o <i>De œconomia</i> (P. Herc. 1424), X: <i>Περὶ ὑπερηφανίας</i> o <i>De superbia</i> (P. Herc. 1008); ○ <i>Περὶ φιλαργυρίας</i> o <i>De pecuniae aviditate</i> (P. Herc. 253, 415,

²¹ Si bien hemos mantenido la clasificación realizada por Gigante (1995), hemos complementado el núcleo de obras de Filodemo con informaciones adicionales sobre nombres de las obras y papiros según la entrada dedicada a Filodemo en la *Bibliothèque des Sciences de l'Antiquité*, a cargo de Annick Monet, aunque esta información puede todavía ser ampliada.

²² Demetrio fue un gran comentarista de las obras primigenias del epicureísmo, lo que le ha valido que Gigante lo llame “not just a philosopher but also an Epicurean philologist of high rank” (2005: 20).

	<p>465, 896, 1090, 1613 y fr. 8-10, 12 de P. Herc. 1077);</p> <ul style="list-style-type: none"> ○ <i>Περὶ ὀργῆς</i> o <i>De ira</i> (P. Herc. 182); ○ <i>Περὶ ἐπιχαιρεκακίας</i> o <i>De malevolentia</i>, (P. Herc. 1678); ○ <i>Περὶ θανάτου</i> o <i>De morte</i> (P. Herc. ζ189?, ζ807?, 1050); ○ <i>Περὶ ὕβρεως</i> o <i>Peri hubreôs</i> (P. Herc. 1017); ○ <i>Περὶ ἠθῶν καὶ βίων</i> o <i>Peri êthôn kai biôn</i>, compuesto por los libros <i>Περὶ παρρησίας</i> o <i>De libertate dicendi</i> (P. Herc. 1471), <i>Περὶ ὀμιλίας</i> o <i>De conversatione</i> (P. Herc. 873), <i>Περὶ χάριτος</i> o <i>De grato animo</i> (P. Herc. 1414), <i>Περὶ πλούτου</i> o <i>De divitiis</i> (P. Herc. 163, 97, 209); ○ <i>Περὶ φθόνου</i> o <i>De invidia</i> (P. Herc. 1678); ○ <i>Περὶ αἰρέσεως καὶ φυγῶν</i> o <i>De electionibus et fugis</i> (P. Herc. 1251). <ul style="list-style-type: none"> ● <i>Περὶ τοῦ καθ' Ὁμηρον ἀγαθοῦ βασιλέως</i> o <i>De bono rege secundum Homerum</i> (P. Herc. 1507). ● Textos sobre las artes: <ul style="list-style-type: none"> ○ <i>Περὶ μουσικῆς</i> o <i>De musica</i> IV (P. Herc. 225, 411, 424, 1094, 1497, 1572, 1575, ζ1576?, 1578, 1583); ○ <i>Περὶ ῥητορικῆς</i> o <i>De rhetorica</i>: I (P. Herc. 234, 250, 398, 410, 453, 1427, 1601, 1612, 1619, con hypomnematikon en P. Herc. 1427), II (una versión en P. Herc. 1672 y 1674, con hypomnematikon en P. Herc. 425, 1079, 1086, 1580, 1674, y otra versión en P. Herc. 408, 409, 1117, 1574, 1672), III (P. Herc. 1426, 1506), IV (P. Herc. 1423, 1007/1673), VII (P. Herc. 1015/832), IX (P. Herc. 1004); ○ <i>Περὶ ποιημάτων</i> o <i>De poematis</i>: I (P. Herc. 466, 444, 460, 1073, 1074c, 1081a, 1074a), II (P. Herc. 1074b, 1676, 1677a, 1081b, 994), III (P. Herc. 1087a, 1403), IV (P. Herc. 207), V (P. Herc. ζ1087b?, ζ1581?, ζ403?, 407 ?, 228, 1425, 1538). ● Textos sobre teología: <ul style="list-style-type: none"> ○ <i>Περὶ θεῶν</i> o <i>De dis</i>: I (P. Herc. 26), III (P. Herc. 89, 152/157), pasajes inciertos (1049, 1100, 1108, 1577/1579, 1638); ○ <i>Περὶ εὐσεβείας</i> o <i>De pietate</i> (229, 242, ζ243?, 247, ζ248?, ζ433?, 437, ζ452?, 1077, ζ1088?, 1098, 1428, ζ1602?, ζ1609?, 1610, ζ1648?, ζ1815?); ○ <i>Περὶ προνοίας</i> o <i>De providentia</i> (P. Herc. 1670). ● Textos sobre lógica: <ul style="list-style-type: none"> ○ <i>Περὶ σημείων καὶ σημειώσεων</i> o <i>De signis</i> (P. Herc. 1065); ○ <i>Περὶ αἰσθήσεων</i> o <i>De sensibus</i> (P. Herc. 19/698); ○ otras obras de contenido lógico (P. Herc. 634, 757, 671, 861, 862, 998, 1003, 1389).
--	---

Los títulos de las obras conservadas en la Villa de los Papiros dan fe de la práctica del comentario a las obras de los fundadores de las escuelas filosóficas clásicas. En el proceso de descentralización filosófica en el que se enmarca la biblioteca de Filodemo, las obras escritas por este autor contribuyeron a difundir el pensamiento originario de Epicuro,

a realizar una exégesis del mismo, a ampliarlo y a adecuarlo a su nuevo auditorio, constituido por la población romana con acceso a mayores niveles de formación²³.

Si bien, como se ha comentado, el contenido de estos papiros representa una mínima porción respecto del total de los papiros encontrados y -más aun- de los que todavía se puede esperar encontrar²⁴, resulta llamativa la abundancia de obras del campo teórico de la ética escritas por Filodemo y la ausencia total de obras sobre la física, con excepción del *De natura* de Epicuro. Hemos comentado anteriormente que en la filosofía epicúrea la φυσιολογία tenía un carácter instrumental²⁵, pero no deja de sorprender la ausencia de tratados sobre esta área de la filosofía, la cual quizás sea revertida por futuras excavaciones o lecturas de nuevos rollos de papiro.

Los papiros encontrados proceden de distintos períodos según criterios paleográficos, lo cual da testimonio del proceso progresivo de construcción de la biblioteca, que continuaba en actividad hasta quedar sepultada por los materiales volcánicos. Por un lado, los textos con obras de Epicuro provienen de los siglos III y II a.C., y los de Demetrio de Laconia provienen en parte de fines del siglo II a.C. pero también en parte de fines del siglo I a.C., lo cual permite suponer que quizás ambos corpus podrían haber provenido al menos en parte de una herencia legada a Filodemo por sus maestros (Gigante, 1990: 55) y que en algún momento podría llegar a encontrarse papiros de la época misma de Epicuro (Sider, 2005: 73). Por el otro, los textos de Filodemo pueden datarse en la época del autor, aunque también hay algunos rollos del siglo I d.C. (Del Mastro, 2017: 53), período del que datan algunos de los papiros latinos encontrados²⁶. También se conservan en forma minoritaria obras y fragmentos de Colotes, Hermarco, Zenón de Sidón, Fedro, entre otros.

²³ Cf. pp. 13-14.

²⁴ Cf. p. 21.

²⁵ Cf. pp. 11-12.

²⁶ Cf. pp. 22-23.

CAPÍTULO III. EL TRATADO *DE MORTE* IV DE FILODEMO

En esta breve sección presentaremos algunos aspectos formales generales acerca del P. Herc. 1050, su estructura, su conservación y algunas particularidades que lo diferencian de otros rollos encontrados hasta el momento. A continuación, esbozaremos una breve historia de las ediciones, traducciones y estudios textuales más relevantes que llevaron a la concreción de la edición crítica más reciente del libro.

1. Aspectos formales del rollo

Se trata de un rollo de 39 columnas que, además de algunos fragmentos inciertos, finaliza con la suscripción del papiro. Las primeras secciones del texto se encuentran conservadas en un estado muy fragmentario y son denominadas A.a, A.b y B.a. A partir de la col. 1 comienzan a aparecer palabras o incluso oraciones inteligibles por sí mismas. A medida que se avanza en el texto, es decir, a medida que se continúa hacia el interior del rollo, el grado de conservación de los textos es mayor. Por ejemplo, las cols. 32-39 se encuentran casi íntegramente conservadas. Desde col. 4, las columnas están formadas por entre 36 y 39 líneas de aproximadamente 28 caracteres cada una.



Fig. 12. P. Herc. 1050, *cornice* 11, expuesto en el Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi (CISPE)

La suscripción del papiro posee una particularidad, pues se trata de una doble suscripción, descifrada por Tiziano Dorandi (1987). La primera de ellas indica en tres líneas sucesivas el nombre del autor, el de la obra y el número del libro; a continuación se encuentra en dos líneas la indicación de la cantidad de columnas y el número de las mismas; por último, unas líneas más abajo, aparece un recuento total alineado a la izquierda y el nombre de Filodemo alineado a la derecha. Según Dorandi, se trataría de un recuento realizado por el copista al único fin de que se le pagara por el servicio prestado (1987: 36). Según Puglia, se trataría de una práctica habitual al final del último rollo que contenía los libros que componían la obra de un autor (1922: 178). Sin embargo, la alineación de los textos no coincide con la de otras dobles suscripciones encontradas (Capasso, 1994: 248). Si bien se ha insistido en que la Villa de los Papiros pertenecía a Pisón y que la biblioteca podría haber pertenecido a Filodemo (Onfray, 2013: 222), es posible preguntarse si acaso no podría haberse utilizado la segunda suscripción para indicar no el autor del texto sino el propietario del rollo.

2. Ediciones y traducciones del libro

La primera copia del papiro de la que se tiene noticia es el *Disegno del PHerc. 1050* realizado por Giuseppe Casanova en 1807 y complementado por Mario Arman en 1912. No se trata de una transcripción sino de un dibujo. Los diseños de estos copistas fueron sometidos a la revisión de personal de la Officina dei Papiri Ercolanesi: el trabajo de Casanova cuenta con el “V.B.”, es decir, “Visto Buono”, de Lorenzo Blanco, mientras que el de Arman cuenta con el de Domenico Bassi. El dibujo de Casanova sirvió de base para la primera edición del papiro, que solamente incluía las columnas 3, 4, 8, 9, 12, 14-39 del mismo, aunque ofrecía también una traducción al latín y un comentario²⁷. Por otra parte, los dibujos complementarios de Arman colaboraron para la publicación de la edición crítica de Domenico Bassi en 1914²⁸, la cual incluía además fotografías de todas las columnas del texto a partir de la 18.

Entre las fechas de publicación de estas dos ediciones, se ubicó la primera edición bilingüe que incluyera una traducción a una lengua moderna. Se trata de la edición de 1885

²⁷ Ottaviani, Antonio, *Herculanensium voluminum quae supersunt*, t. 9, Nápoles, Regia Typographia, 1848.

²⁸ Bassi, Domenico, *Herculanensium voluminum quae supersunt, collectio tertia*, t. 1, Milán, Hoepli, 1914, 19-58 y 63-72.

elaborada por Sigmund Mekler²⁹, que además fue la primera en incluir todos los textos disponibles. Esta edición bilingüe sería secundada por la de Taco Kuiper, publicada en 1925³⁰, que incluía una traducción al holandés y un comentario al texto. A estas traducciones se sumaría la primera al italiano, realizada por Ruggero Sammartano en 1970³¹, que incluye además un estudio sobre la doctrina de la muerte en los escritos de Epicuro y una selección de textos del libro III del *De rerum natura* de Lucrecio.

A estas ediciones y traducciones generales, es posible sumar algunos trabajos parciales publicados en revistas científicas, que constituyen aportes para la edición de ciertas columnas del rollo. Nos referimos, por un lado, a las ediciones de las cols. 37-39 de Gomperz³² y Gigante³³ y, por el otro, a otros dos estudios posteriores del mismo Gigante referidos al comienzo³⁴ y al final³⁵ del libro.

Entre las ediciones y traducciones inéditas pero de alto valor, se tiene conocimiento de la existencia de una edición realizada por Hermann Diels, que es conservada en la biblioteca de la Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Sammartano, 1970: 9), y de una traducción completa realizada por Hayter en torno al 1812, que es conservada en la Bodleian Library de Oxford como Ms. Gr. class. c. 8, 18-74 (Sammartano, 1970: 10 y Henry, 2009: XXIX), aunque también se especula que Marcello Gigante podría haber dejado una edición sin terminar al momento de su muerte en 2001 (Fish, 2012: 105).

Todos estos trabajos previos constituyeron la base para la edición crítica publicada en 2009 por W. Benjamin Henry³⁶. La misma ha sido elaborada con un alto rigor metodológico, pues ha contrastado el papiro original con las ediciones disponibles hasta el momento. Incluye además una introducción, traducción al inglés, notas, *index verborum* y fotografías de la totalidad de las columnas. Su publicación ha marcado un hito en la historia de las investigaciones respecto de este texto, pues constituye una referencia ineludible para todas las publicaciones posteriores.

²⁹ Mekler, Sigmund, “Φιλόδημος περὶ θανάτου Δ. Philodemos Ueber den Tod, viertes Buch”, *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse*, v. 110, (1885), 305-54.

³⁰ Kuiper, Taco, *Philodemus. Over den dood*, Amsterdam, A. J. Paris, 1925.

³¹ Sammartano, Ruggero (ed. y trad.), *Filodemo di Gadara. I frammenti del IV libro dell'opera “Sulla morte”*, Roma, L'orto di Epicuro, 1970.

³² Gomperz, Theodor, “Zu Philodem”, *Hermes*, v. 12, (1877), 223-ss.

³³ Gigante, Marcello, “Filodemo. *De morte*, IV, 37-39”, *La parola del passato*, v. 10, (1955), 357-ss.

³⁴ Gigante, Marcello, “L'inizio del quarto libro *Della morte* di Filodemo”, en *Ricerche Filodemee*, Nápoles, 1983, 115-162.

³⁵ Gigante, Marcello, “La chiusa del quarto libro *Della morte* di Filodemo” en *Ricerche Filodemee*, Nápoles, 1983, 163-234.

³⁶ Philodemus, *On death*, ed., trad. y notas de W. Benjamin Henry, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2009.

Por último, tenemos conocimiento de la tesis doctoral de Ιωάννα Αποστόλου recientemente defendida en 2016, que lleva por título *Φιλόδημος, Περί θανάτου: εισαγωγή, μετάφραση, σχολιασμός*, es decir, *Filodemo, Acerca de la muerte: introducción, traducción y comentario*. Luego de una breve introducción, la autora presenta de forma intercalada secciones del texto original, con sus respectivas traducciones al griego moderno y, en algunas ocasiones, comentarios sobre el contenido del texto. Al final de la tesis, se incluye un apéndice que reproduce una vez más el texto griego antiguo que la autora ha tomado de la edición de Henry (Philodemus, 2009) sin incluir notas de su aparato crítico.

CAPÍTULO IV. EL PROBLEMA DE LA MUERTE EN LA FILOSOFÍA EPICÚREA

La muerte ocupa un lugar vertebral en la filosofía epicúrea y esto justifica que, entre sus continuadores, Filodemo le haya dedicado un tratado entero al tema y que Lucrecio le dedicara casi por completo uno de los libros de su *De rerum natura*, además de los comentarios sobre el tema que abundan a lo largo de la obra. A continuación detallaremos las continuidades y quiebres de las ideas acerca de la muerte de Epicuro y Filodemo, nos referiremos al posible contacto entre este último y Lucrecio, y remitiremos a algunos de los comentarios de Cicerón acerca de la concepción epicúrea de la muerte.

1. El planteamiento originario de Epicuro

El problema de la muerte es uno de los temas fundamentales de la filosofía epicúrea, condensados en el famoso τετραφάρμακος o cuádruple remedio epicúreo formulado por Filodemo en P. Herc. 1005, col. 4, 9-14: “Ἡ τετραφάρμακος ἄφοβον ὁ θεός, ἀνύποπτον ὁ θάνατος, καὶ | τὰγαθὸν μὲν εὐκτητον, | τὸ δὲ δεινὸν εὐκαρτέρητον”³⁷.

Una formulación un poco más extensa de esta idea acerca de la muerte se encuentra ya en Epicuro: “Ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς· τὸ γὰρ διαλυθὲν ἀναισθητεῖ, τὸ δ' ἀναισθητοῦν οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς” (RS II)³⁸. La conclusión de Epicuro, que se encuentra al comienzo de esta cita, es el resultado de dos razonamientos lógicos válidos, lo cual es llamativo si se tiene en cuenta el rechazo común del epicureísmo hacia la dialéctica (Wurster, 2015: 24). El primero de ellos, un razonamiento del modo tradicionalmente llamado DARII de la primera figura, sería:

Si todo lo disuelto es imperceptible, y
la muerte es algo disuelto, entonces
la muerte es algo imperceptible.

A partir de esta conclusión, se procedería al segundo razonamiento del mismo modo y figura concatenado:

Si todo lo imperceptible no es nada para nosotros, y
la muerte es algo imperceptible, entonces
la muerte no es nada para nosotros.

³⁷ “El tetrafármaco: no temer a dios, no preocuparse por la muerte, y, por un lado, el bien es fácil de alcanzar, y, por el otro, el mal es fácil de soportar.”

³⁸ “La muerte no es nada para nosotros. Pues lo que fue disuelto es imperceptible, y lo imperceptible no es nada para nosotros” (Bieda, 2015: 188).

De este análisis lógico, sale a la luz que las conclusiones éticas de Epicuro están sustentadas en premisas físicas: que lo disuelto es imperceptible y que lo imperceptible no existe. De manera que, como se vio anteriormente, el conocimiento de la naturaleza está puesto al servicio de la ética³⁹.

En su *Epístola a Heródoto*, Epicuro se ocupa de temas físicos, en cuyo marco se permite referirse a la ausencia de sensibilidad en que consiste el estar muerto, “τὴν ἀναισθησίαν τὴν ἐν τῷ τεθνάναι” (*Ep. Hdt.* 81.6). En ese contexto, Epicuro señala que quienes recuerden los principios generales y fundamentales de su doctrina podrán alcanzar la imperturbabilidad de su alma (82).

Este tema alcanza su máximo desarrollo en la *Epístola a Meneceo*, donde Epicuro presenta su programa ético general. Aquí reaparece la idea expresada en la máxima que acabamos de citar y es desarrollada en mayor detalle: “Συνέθιξε δὲ ἐν τῷ νομίζειν μηδὲν πρὸς ἡμᾶς εἶναι τὸν θάνατον· ἐπεὶ πᾶν ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἐν αἰσθήσει· στερησις δὲ ἐστὶν αἰσθήσεως ὁ θάνατος” (*Ep. Men.* 124.6-8)⁴⁰.

Una vez más recurre Epicuro a razonamientos lógicos de estructura muy simple. En términos formales, el planteo de Epicuro es un razonamiento válido desde el punto de vista de la lógica clásica, pues remite al modo tradicionalmente llamado BAROCO de la segunda figura:

Si todo mal se da en la sensación, y
la muerte no se da en la sensación, entonces
la muerte no es un mal.

De los razonamiento citados, surgen las conclusiones epicúreas generales de que la muerte no es nada para nosotros y que, en consecuencia, no puede ser un mal. Ahora bien, ¿de qué sirven estas nociones? Pues, como hemos dicho antes, según Epicuro el conocimiento solo es necesario en la medida en que contribuye a la tranquilidad del alma:

ὄθεν γῶσις ὀρθὴ τοῦ μηθὲν εἶναι πρὸς ἡμᾶς τὸν θάνατον ἀπολαυστὸν ποιεῖ τὸ τῆς ζωῆς θνητόν, οὐκ ἄπειρον προστιθεῖσα χρόνον, ἀλλὰ τὸν τῆς ἀθανασίας ἀφελομένη πόθον. (*Ep. Men.* 124.8-11)⁴¹

Hemos dicho hasta el momento, entonces, que la muerte no existe, que no es un mal y que la conciencia de esto permite disfrutar de la vida. Sin embargo, esta última idea no está justificada. ¿De dónde se sigue que la vida pueda ser disfrutada si sabemos que vamos a morir? Epicuro lo explica a continuación:

³⁹ Cf. pp. 11-12.

⁴⁰ “Acostúmbrate a creer que la muerte no es nada para nosotros, pues todo bien y mal se dan en la sensación, pero la muerte es privación de sensación” (Epicuro, 2015: 173).

⁴¹ “De ahí que el conocimiento correcto de que la muerte no es nada para nosotros haga disfrutable la condición mortal de la vida, no por añadirle un tiempo infinito, sino quitándole el anhelo de inmortalidad” (Epicuro, 2015: 173-174).

οὐθὲν γὰρ ἐστὶν ἐν τῷ ζῆν δεινὸν τῷ κατελιηφότι γνησίως τὸ μηδὲν ὑπάρχειν ἐν τῷ μὴ ζῆν δεινόν. ὥστε μάταιος ὁ λέγων δεδιέναι τὸν θάνατον οὐχ ὅτι λυπήσει παρών, ἀλλ' ὅτι λυπεῖ μέλλον. ὁ γὰρ παρὸν οὐκ ἐνοχλεῖ, προσδοκώμενον κενῶς λυπεῖ. τὸ φρικωδέστατον οὖν τῶν κακῶν ὁ θάνατος οὐθὲν πρὸς ἡμᾶς, ἐπειδήπερ ὅταν μὲν ἡμεῖς ὦμεν, ὁ θάνατος οὐ πάρεστιν, ὅταν δὲ ὁ θάνατος παρῆ, τόθ' ἡμεῖς οὐκ ἐσμέν. οὔτε οὖν πρὸς τοὺς ζῶντας ἐστὶν οὔτε πρὸς τοὺς τετελευτηκότας, ἐπειδήπερ περὶ οὓς μὲν οὐκ ἐστὶν, οἱ δ' οὐκέτι εἰσίν. (*Ep. Moen.* 125.1-9)⁴²

Una vez más estamos en presencia de un razonamiento lógico. La idea principal, ausente aquí, es que el dolor se opone al placer, algo que Epicuro desarrolla más adelante y que le permite arribar a la idea característica del hedonismo de Epicuro que, más bien podría ser considerado un “analgesismo”. A saber:

Ὅταν οὖν λέγωμεν ἡδονὴν τέλος ὑπάρχειν, οὐ τὰς τῶν ἀσώτων ἡδονὰς καὶ τὰς ἐν ἀπολαύσει κειμένας λέγομεν, ὥς τινες ἀγνοοῦντες καὶ οὐχ ὁμολογοῦντες ἢ κακῶς ἐκδεχόμενοι νομίζουσιν, ἀλλὰ τὸ μήτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχὴν. (*Ep. Moen.* 131.8-12)⁴³

Esta idea de que el placer equivale a la ausencia de color corporal y de turbación anímica permite comprender el razonamiento anterior. Estamos una vez más en presencia de una razonamiento BAROCO de la segunda figura:

Si todo lo que produce dolor <corporal> está presente, y
la muerte no está presente, entonces
la muerte no produce dolor <corporal>.

Podríamos decir entonces, que, si la muerte no produce dolor, entonces tampoco nos privaría del placer, a no ser que produjera turbación en el alma, lo cual ya ha sido descartado por la conciencia de que la muerte no existe. En consecuencia, la muerte no nos priva de ningún placer y, por lo tanto, no es un mal.

Esto no quiere decir que la muerte no esté acompañada de dolor. El relato mismo de la muerte de Epicuro recuerda cuánto sufrió él en su lecho pero también cómo lo sobrellevó con el gozo del recuerdo de sus conversaciones pasadas con Idomeneo (D. L. X, 22). Dicho esto, cobra mayor sentido la exhortación de Epicuro a acostumbrarnos a creer que la muerte no es nada para nosotros (*Ep. Moen.* 124.6). Podría parecer un juego de palabras, pero este planteo posee total sentido en la lengua griega si se comparan los

⁴² “En efecto, nada terrible hay en el hecho de vivir para quien ha comprendido verdaderamente que nada terrible se da en el hecho de no vivir. De modo que es necio quien dice que le teme a la muerte no por el hecho de que, cuando esté presente, le producirá dolor, sino porque le produce dolor estando en el futuro. En efecto, aquello que, estando presente, no lastima, en vano produce dolor cuando se anticipa <que vendrá>. Por lo tanto, el más horrible de los males, la muerte, no es nada para nosotros, ya que, justamente, cuando nosotros existimos, la muerte no está presente, mientras que, cuando la muerte está presente, entonces nosotros no existimos. Por lo tanto, <la muerte> no es nada, ni en relación con los vivos, ni con quienes han muerto, ya que justamente, en relación con los primeros <ella> no existe, mientras que los segundos ya no existen <ellos mismos>” (Epicuro, 2015: 174).

⁴³ “Por lo tanto, toda vez que digamos que el placer es la finalidad, no hablamos de los placeres de los viciosos ni de los placeres que radican en el <mero> goce -como consideran algunos que son ignorantes, no están de acuerdo o lo han entendido mal-, sino <que hablamos de> no sentir dolor en el cuerpo ni turbación en el alma” (Epicuro, 2015: 180).

aspectos de las formas nominales del verbo y el sustantivo utilizados por Epicuro para referirse al tema en cuestión: morir (ἀποθνήσκειν, *Ep. Moen.* 126.8) puede doler, pero haber muerto (τεθνάναι, *Ep. Her.* 81.7) no, y por eso la muerte (ὁ θάνατος, *Ep. Men.* 124.8) no es un mal en sí misma.

Se sigue de esto que la vida debe ser disfrutada mientras estamos vivos haciendo caso omiso de la muerte o simplemente teniendo presente que tarde o temprano esta llegará inevitablemente. Sin embargo, su inexorabilidad no es motivo para adelantarla tampoco. En diversos pasajes, Epicuro condena por igual quienes no gozan de los placeres de la vida mientras viven (*Gnom. Vat.* XIV) y a quienes prefieren abandonar la vida antes de tiempo (*Gnom. Vat.* XXXVIII).

El problema de la potencial existencia prenatal pasa desapercibido para Epicuro, quien solo se refiere al tema condenando el antinatalismo de quienes temen la muerte. En *Ep. Men.* 126, donde analiza el problema del no vivir (τὸ μὴ ζῆν) cita libremente los versos de Teognis *El.* I.425-428 según los cuales:

Ἵπάντων μὲν μὴ φῶναι ἐπιχθονίοισιν ἄριστον
μηδ' ἐσιδεῖν ἀγὰς ὀξέος ἠελίου,
Ἵφύντα δ' ὅπως ὤκιστα πύλας Αἴδαο περῆσαι
καὶ κεῖσθαι πολλὴν γῆν ἐπαμησάμενον.⁴⁴

Podría decirse que el tratamiento de la muerte es paradójal en la escuela del Jardín pues los epicúreos dedican mucha atención al tema de la muerte para decirnos que, en realidad, no debemos preocuparnos acerca de ella.

2. Los aportes de Filodemo

De acuerdo con Demetrio de Laconia, discípulo de Protarco y profesor de Filodemo, Epicuro escribió un tratado titulado *Περὶ νόσων καὶ θανάτου*, es decir, *Acerca de las enfermedades y la muerte* (P. Herc. 1012, col. 22, 4-5). De la existencia de un libro de máximas acerca de las enfermedades escrito por Epicuro, tenemos noticias también a través del catálogo de obras de Epicuro legado por Diógenes Laercio, donde se incluyen las *Περὶ νόσων δόξαι πρὸς Μιθρῆν* (X, 28.24). Si existió además un tratado titulado *Περὶ νόσων καὶ θανάτου* o si las *Περὶ νόσων δόξαι πρὸς Μιθρῆν* contenían además referencias al tema de la muerte, se trataría del antecedente más antiguo del cual el *De morte* de

⁴⁴ “La mejor de todas las cosas para quienes habitan la tierra es no nacer / ni dirigir la mirada hacia los rayos del punzante sol, o habiendo nacido atravesar cuanto antes las puertas del Hades y yacer cubierto con mucha tierra.”

Filodemo podría constituir un comentario, según la práctica común en la época⁴⁵. Sin embargo, esto es solamente una conjetura pues, por un lado, no conservamos los tratados de Epicuro y, por el otro, conservamos hasta el momento solamente el libro IV del *De morte*, a cuyos contenidos nos referiremos a continuación.

Filodemo coincide con Epicuro en considerar al ser humano un compuesto de cuerpo y alma, al que llama “*κύνκρι]μα τὸ κάρκινον*” (col. 3, 37), es decir, compuesto carnoso, dando preponderancia al cuerpo en la unidad de estas dos partes. Más adelante, se refiere al mismo compuesto como una afinidad, una correspondencia o una comunidad del alma con el cuerpo que no puede ser desestimada: “*τὴν ἀνυπέμβλητον συμπαθίαν*” (col. 8, 4) y “*τὴν συμπαθίαν πρ[ὸς τὸ | σώμα τῆς ψυχῆς*” (col. 8, 6-7), “*ἀνυπέμβλητον κοινω[νίαν*” (col. 8, 36). En consecuencia, la muerte sería la separación del alma respecto del cuerpo, “*τοὺς ἀπὸ τοῦ | σώμα]τος χωρισμ[ού]ς*” (col. 16, 39-XVII.1), caracterizado por lo mortal y lo perecible del compuesto que ambos constituyen, “*τοῦ θνη]τοῦ καὶ ἐπ[ι]κλήρου τῆς συστά[ε]ως*” (col. 38, 27-28).

Filodemo retoma la idea epicúrea de que la muerte no es nada para nosotros ya que consiste en la privación de los sentidos: “*τὴν ἀναισ[θη]σίαν [τὴν ἐν | τῷ] τεθνάναι μη[δὲν εἶναι πρὸς ἡμᾶς*” (col. 1, 5-2)⁴⁶. A este argumento, suma que la privación de nuestros bienes tampoco es nada para nosotros si no somos capaces de percibirla: “*τὸ τὴν στέρησιν τ[ῶν ἀγαθῶν μετ’ ἀναισθη]σίας ὑπάρχουσ[α]ν ἄλυπον εἶναι | καὶ οὐ τοιαύτην οἶαν ἐ[ν τῷ | ζῆν]*” (col. 1, 8-12)⁴⁷.

Descartado entonces que el haber muerto produzca dolor, Filodemo analiza si el morir mismo puede ocasionarlo. En ese contexto, trae a colación distintas causas de muerte como los desmayos (col. 4, 14 y 37), los problemas cardíacos (col. 5, 1) o la inanición voluntaria (col. 6, 10). Este análisis le permite evidenciar que hay quienes mueren con placer, “*μεθ’ ἡδονῆ]ς τελευτῶν[τας]*” (col. 4, 10) o con dolor, “*καταστρέφοντας ἀλγηδό]σι*” (col. 6, 3-4), así como también es posible morir sin dolor, “*ἀπόνως ἀμαυροῦμεν[..... ..]*” (col. 5, 2), o sin placer, “*ἀτε]ρπῶς ἀποθνήσκειν*” (col. 6, 11). En consecuencia, ni el dolor ni el placer son constitutivos del morir y, por lo tanto, el dolor no puede ser motivo para el temor a la muerte.

Filodemo insiste nuevamente en que no es imposible pensar en la posibilidad de que la disolución del compuesto corporal se produzca de forma placentera, un argumento

⁴⁵ Cf. p. 14.

⁴⁶ “La falta de sensibilidad que se da en el haber muerto no es nada para nosotros.”

⁴⁷ “La privación de los bienes acompañada por la falta de sensibilidad no produce dolor ni es tal cual es en vida.”

ausente en la obra de Epicuro: “κ]ὰν εἴ τις, ἐπειδήπερ [ἐκ | τοιούτω[ν] συνέστηκεν, [ἀ]ξιώη δ[ι]α<ι>τόντων κατὰ τὴν κύκρικ[ιν] πάν|τως μεθ’ ἡδονῆς γίν[εσθαι] τὰς τελευτάς, οὐκ ἂν ἀπιθαν[..... ..(.)” (col. 8, 30-24)⁴⁸. Que esto no sería increíble es justificado luego por el propio Filodemo al afirmar que nuestras creencias se derivan de la experiencia directa o de la consistencia con lo evidente, “τὰ μὲν ἐκ τῆς ἐπιμαρ|τ[υρήσεως] σπᾶς]θαι, τὰ δ’ ἐκ τῆ[ς] τοῖ[ς] φαινο[μένοις] συμ]φωνίας” (col. 10, 9-11).

Filodemo retoma la idea epicúrea de que el placer no es una magnitud extensiva que aumente cuanto más tiempo se la experimente. Por el contrario, sostiene que una cierta cantidad de tiempo es capaz de producir el mismo placer que una cantidad infinita de tiempo: “τῆ[ν] | αὐτὴν ἡ]δονὴν ὁ ποσὸς χρόνος τῶι ἀ|πείρωι] παρασκευάζειν πέφυκεν ὅτ[αν] | τις αὐ]τῆς καταλάβη<ι> τοὺς ὅρους” (col. 3, 33-36)⁴⁹. Por eso, la pregunta frecuente en los funerales acerca de la edad del difunto carece de sentido: “ὄκοι δὲ πείνον|ται, τί ἄ[ν] ἐρωτ]ώημεν ὅπ[ηλί]κοι πο[τ’] ὄ[ντες] ἐγλεί]ποιεν;” (co. 17, 11-13).

Un fragmento bastante corrupto compara la muerte con la caída de un fruto maduro de un árbol (col. 9, 12-14), fenómeno natural que se produce cuando el fruto ha alcanzado su máximo grado de desarrollo pues ya no podría seguir creciendo aunque permaneciera en la planta. La metáfora de la caída del fruto maduro puede llevarnos a pensar que, en cambio, sí sería lamentable la muerte de un joven, así como el labriego lamenta la caída del fruto verde. Sin embargo, Filodemo rechaza las ideas de quienes temen la muerte a destiempo, “τὴν ἄωρον τελε[υτήν]” (col. 12, 2), pues las mismas se basan en la esperanza de que uno podría poseer muchos bienes en el tiempo adicional, “ἐ]ν τῶι πλεί[ονι] χρόνωι” (col. 12, 4), pero quienes piensan de esta manera se basan en la idea errónea de medir el bien con el tiempo, “χρόνωι μὲν [γ]ὰρ μετροῦντ[ε]ς τὰγα|θόν” (col. 12, 11-12), cuando en realidad se trata de dos magnitudes inconmensurables entre sí⁵⁰. Por ello, por un lado, no es más lamentable la muerte del joven que la del anciano (col. 12, 30 - col. 13, 2), ni, por el otro, el joven que ha obtenido muchos bienes necesita de la infinidad para gozar de ellos (col. 13, 3-8). Sin embargo, alguien podría contraargumentar que la muerte anticipada podría evitarles muchos males a los jóvenes, como plantea Epicuro al citar a Teognis⁵¹, pero este argumento le resulta tan carente de sentido a Filodemo que prefiere llamarse al silencio al respecto: “σιωπῶ” (col. 13, 13), dice.

⁴⁸ “Y si alguno sostuviere, puesto que (el alma) está compuesta de tales partes, que cuando se asaetea por completo el compuesto las muertes se producen acompañadas por placer, no sería increíble.”

⁴⁹ “Una cierta cantidad de tiempo está dispuesta por naturaleza a producir el mismo placer que un tiempo indeterminado si se comprenden sus límites.”

⁵⁰ Sobre el tiempo como cualidad accidental en la filosofía epicúrea, cf. Mas, 2011: 124-134.

⁵¹ Cf. p. 36.

Ahora bien, si el placer se da en la satisfacción de las necesidades naturales, Filodemo analiza la posibilidad de desear vivir por una cierta cantidad de tiempo, “ὀρέγεσθαι προ|βι]ῶναί τινα χρόνον” (col. 14, 5-6), a fin de satisfacer el deseo congénito y natural y alcanzar el modo de vida más adecuado, “ἵνα συντελέσῃται τ[ε] τὰς συνγ[ε]νικὰς καὶ φυσικὰ[c] ἐπιθυμίας[c] καὶ πᾶσαν ἀπολάβῃ<τ> τὴν οἰκειοτάτην | ἢ] ἐνδέχεται διαγωγὴν” (col. 14, 2-5). Sin embargo, este planteo también es rechazado pues lo que se debe desear es la mejor disposición de nuestra vida, y no el tiempo necesario para alcanzarla: “μὴ πρότερον κα|τατρέφει]ν ἢ τὴν ἀρίστην [διάθε]σιν | ἀπολαβ]εῖν, [...] οὐχ ἵνα πῶς ἔχον[τες]” (col. 15, 5-7). Por eso, si se puede elegir el progresar en algo en la vida, se debe priorizar el progreso en la sabiduría antes que en el poder y las posesiones (col. 18, 9-12).

Una vez que se ha alcanzado la buena vida, uno podría querer que la misma se extendiera infinitamente, si esto fuera posible, pero Filodemo responde que la muerte no le resta nada de bien a la vida, del mismo modo en que la línea que marca el final de un párrafo tampoco le resta nada a su contenido (col. 19, 1-11).

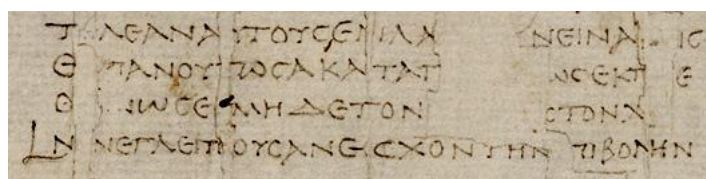


Fig. 13. Símbolo textual de fin de párrafo en P. Herc. 1050, col. 39, 25.

Filodemo aporta dos ejemplos más para analizar este tema. En primer lugar, compara la extensión de la vida de Epicuro con la de su discípulo Metrodoro, quien no solo nació después sino que también murió antes que su maestro, para decir que no hay ninguna deficiencia en la vida de Metrodoro pues no importa que su vida haya sido más corta que la de su maestro, sino que lo realmente relevante es que vivió una buena vida (col. 19, 11-15). En segundo lugar, Filodemo se refiere a la figura mítica de Titón, a quien Zeus le concedió la inmortalidad pero no la capacidad de no envejecer (col. 19, 35), para decir que quienes desean estas cosas están tan alejados de alcanzar una buena vida que lo mismo les daría una vida infinita que morir cuanto antes al nacer, aunque se preocupa por aclarar que los epicúreos no recomiendan esto último: “ὄ[ν | κα]ὶ μὴ συ]μβουλεύωμεν ἡμεῖ[ς]” (col. 19, 37 – col. 20, 1).

A partir de este punto, Filodemo analiza distintos escenarios que pueden darse tras nuestra muerte a fin de señalar cuán insensato es preocuparnos por lo que sucederá cuando

ya no existamos. Entre ellos, Filodemo plantea que es tonto preocuparnos por el regocijo que nuestra muerte pueda causar a nuestros enemigos (col. 20, 1-10). Ninguno de estos planteos tiene sentido pues los muertos no están privados de recursos ni la están pasando mal (col. 21, 6-12), pues carecen de sensibilidad, es decir, no existen.

Tampoco se debe temer la muerte por no haber tenido descendientes que continúen con el nombre familiar (col. 22, 9-16). Filodemo argumenta irónicamente en contra de esta idea cuestionándose si acaso la memoria de los antepasados ha sido más resguardada por sus hijos que la de los primeros filósofos epicúreos por sus discípulos (col. 23, 2-16). En efecto, veintitrés siglos después de la muerte de Epicuro, no podemos negar que lo conocemos a pesar de que murió sin descendencia. Este tema reaparece más adelante al referirse al miedo general a no ser recordado, el cual es rechazado por Filodemo argumentando que, si esto fuera aceptable, deberíamos compadecernos de la humanidad entera pues muchos ya han perecido y otros lo harán cuando el mundo se destruya y entonces ya no habrá nadie que los pueda recordar (col. 35, 34 - 36, 31).

Un temor vinculado con el de la descendencia es el de la herencia o la ausencia de la misma. Por un lado, si se tienen descendientes, los bienes serán heredados por los mismos o, si se labra un testamento, se podrá legar bienes a nuestros amigos; pero si esto último tampoco sucede, nuestros bienes podrían terminar en manos de parientes lejanos (col. 24, 5-17), lo cual parece inquietar a algunos. Por el otro, si no se poseen bienes suficientes que legar, puede surgir la preocupación por el destino de nuestros padres, hijos, cónyuges y otros seres cercanos que podrían verse en necesidad (col. 25, 2-15). Filodemo responde a estos dos argumentos planteando, para el primer caso, que la herencia no es garantía de seguridad alguna pues la Fortuna (Τύχη) es capaz de arrebatar nuestras posesiones en cualquier momento (col. 24, 31 - col. 25, 1) y, para el segundo, que, si la muerte ha de librarnos de nuestros propios males, no podemos lamentarnos de antemano por los ajenos (col. 25, 34-27).

Hay quienes temen que la muerte los alcance estando en el extranjero. Este miedo también es insensato pues la muerte en el extranjero no es rechazada por sí misma en cuanto tal, así como la muerte en la tierra natal tampoco posee un valor propio (col. 25, 38 - col. 26, 13). En ese contexto cita Filodemo un bello refrán según el cual el camino al Hades tiene la misma extensión desde donde se parta: “τὸ παντ[αχό]θεν | ἴσην εἶναι τὴν ὁ[δο]ν τὴν εἰς Ἄϊδο[υ]” (col. 27, 11-12).

Tampoco ve Filodemo una diferencia entre morir postrado en una cama y morir en medio de grandes hazañas como Aquiles (col. 28, 1-5). Ambos difieren en el medio que

produce la muerte, “τὰ ποιητικὰ τῆς τελευτῆς” (15), pero su resultado es el mismo, pues ambas conducen a la ausencia de sensibilidad y a la inexistencia, “εἰς ἀ|ναικ[θησί]αν καὶ ἀνυπαρξίαν” (15-16). Por ello, su dignidad no radica en el medio que causa la muerte, pues hay quienes mueren gloriosamente en combate, “λαμπ[ρ]ῶς ἐν μάχαις ἀποθανό[ν]των” (col. 29, 14-15), pero lo que se debe buscar es morir bien ya sea a causa de la enfermedad, en el campo de batalla o por medios propios, “[τὸ κ]αλῶς ἐν νό[μοις] τελευτ[ῶ]ν κ]αὶ μα[χό]μενον τοῖς [πολε]μίοις | καὶ [καθ’ ἐ]κο[ύ]σιον τρόπον” (col. 29, 17-18).

Que la muerte en medio de grandes hazañas no es más digna lo prueba Filodemo recordando la memoria de personajes célebres que no murieron en el campo de batalla, como Temístocles, Pericles, Epicuro o Metrodoro (col. 29, 5-10). La referencia a los dos primeros no es azarosa si se recuerda el vínculo que unía a Filodemo al mundo de la política romana en la figura de Pisón y la posible adecuación que habría buscado a los intereses de sus lectores, según ya hemos comentado⁵². Respecto de las diferencias entre la filosofía de Epicuro y la de Filodemo, se ha señalado que uno de los campos particulares en los que el de Gádara se distancia de las ideas originarias del fundador de la escuela es el de la participación política, que era rechazada de plano por Epicuro (Wurster, 2015: 23).

Tampoco se debe temer que la muerte nos encuentre en un mal estado físico o con una apariencia de la que no nos sintamos orgullosos (col. 29, 27 - col. 30, 1) pues la muerte pronto convierte a los difuntos en esqueletos y, a la larga, los reduce a las partículas elementales que componen todas las cosas (col. 30, 1-5). Por el mismo motivo es ridículo esperar ser objeto de grandes funerales o ser enterrado con posesiones de valor (7-19). En definitiva, no tiene sentido disponer las propias exequias (col. 31, 5-16), pues tampoco hay nada malo en quedar insepulto si del mismo modo se estará inconsciente por encima de la tierra que debajo de ella (col. 32, 23-24) y a la larga, de uno u otro modo, igualmente será reducido a meros elementos (28-31). Esta misma idea ilustra sus extensas reflexiones acerca de la muerte en altamar, pues no ve ninguna diferencia entre ser devorado por peces o por gusanos (col. 32, 31 – col. 33.36).

No se debe dar lugar al temor a la muerte a causa de castigos o sentencias judiciales, pues los mismos no están en nuestras manos y la fortuna es capaz de cambiar nuestros destinos sin importar cuánto nos hayamos anticipado a ellos ni si somos gobernados por una democracia, por tiranos o por reyes. En este contexto, Filodemo se

⁵² Cf. p. 19.

refiere a los casos de Palamedes, Sócrates, Calístenes, Zenón de Elea y Anaxarco (col. 33, 37 – col. 35, 34).

Así como no debemos dejar llevar nuestra imaginación con posibles elucubraciones judiciales hipotéticas, tampoco debemos olvidarnos de la realidad concreta: que somos mortales y que tarde o temprano la muerte llegará. Por eso, Filodemo considera tontos a quienes no esperan la muerte o son sorprendidos por ella, pues afirma que habitamos una ciudad no fortificada contra la muerte, “π[ά]ντες γὰ[ρ] ἀτ[ε]ί[χ]ις τον [π]όλι[ν] πρὸς θάνατον οἰκοῦμεν” (col. 37, 27-29), idea formulada originalmente por Epicuro (RS 31). Al respecto, ilustra esta inconciencia de la muerte con las imágenes de hombres plantando cipreses que no verán crecer, atragantándose por dos monedas de cobre o sentando los cimientos de casas que no podrán ser completadas ni en cien años (col. 38, 30 – 39, 1). Estos hombres son tan incapaces de ver la muerte que se les avecina que tampoco se ocupan de escribir su propio testamento para resguardar las posesiones que tanto les preocupan (10-13).

Diversos autores coinciden en señalar que el *De morte IV* no es un tratado esotérico de filosofía epicúrea sino más bien uno de divulgación que se vale más de recursos retóricos que de argumentos racionales a fin de persuadir a sus lectores acerca de la veracidad de la doctrina (Mas, 2018: 358; Braicovich, 2017b). En definitiva, se podría decir que el *De morte IV* no es tanto un tratado sobre la muerte sino quizás más bien una *consolatio* (Mas, 2018: 360) o un manual sobre cómo pasar la vida placenteramente de cualquier modo que nos sea posible, “περ[ὶ] τοῦ [κ]ατὰ | π[άντα] τρόπων ὡς ἐνδέχεται διαγεῖν | ἠδέω[σθαι]” (XVI.2-4), una finalidad totalmente en consonancia con la filosofía epicúrea en su conjunto.

3. El misterio de Lucrecio

Se ha llegado a decir que la filosofía de Epicuro trascendió su mortalidad y se hizo disponible a los no griegos gracias a la mediación de Lucrecio (Cambiano, 2011: 69-71), aunque también se lo ha considerado un “epicureo a modo suo” por las novedades que introduce a la doctrina epicúrea ortodoxa (Melli, 1922: 80).

Una de las dificultades y a la vez uno de los logros principales de Lucrecio al escribir su *De rerum natura* se encuentra en la traducción de las ideas griegas a la lengua latina, que en ocasiones no contaba con términos equivalentes a los griegos. El mismo Lucrecio da fe de este desafío:

*Nec me animi fallit Graiorum obscura reperta
difficile inlustrare Latinis versibus esse,
multa novis verbis praesertim cum sit agendum
propter egestatem linguae et rerum novitatem;* (DRN, I.136-139)⁵³

Es verdad que Cicerón también se había ocupado de esta tarea en varias ocasiones. Sin embargo, es llamativo cómo ambos autores parecen quizás haberse leído mutuamente o haber tenido reflexiones en sintonía pero haber optado por términos diferentes. Por ejemplo, en el caso particular del término πρόληψις, Cicerón ensayó varias traducciones pero optó por *anticipatio* (*Acad.* II.30 y *Nat. D.*, I.43) mientras que Lucrecio utiliza a lo largo del *DRN* únicamente el término *notitia* (II.745, V.182, entre otros), término descartado por Cicerón (Dalzell, 1996: 95-96).

A pesar de este posible contacto intelectual con Cicerón, quien incluso da fe de haber leído y valorado positivamente su obra (*QFr.*, II, 10), no existe evidencia de que Filodemo y Lucrecio se hayan conocido mutuamente ni hay pasajes en *De morte* IV ni en *De rerum natura* que permitan suponer una influencia en uno o en otro sentido.

A lo largo del siglo XIX se postuló la posibilidad de que algunos papiros de Herculano conservaran fragmentos del *De rerum natura* de Lucrecio. Sin embargo, estas lecturas fueron recientemente refutadas. No obstante, no se ha descartado la posibilidad de que hayan existido rollos de esta obra en la biblioteca de Herculano, pero que aún no hayan sido descubiertos (Butterfield, 2013: 5-6).

En cuanto al contenido del *De rerum natura*, las ideas expresadas por Lucrecio difieren mucho de las de Filodemo. Si bien las ideas de Lucrecio no constituyen el objeto de este trabajo, creemos necesario señalar algunos puntos específicos que dejan en evidencia las diferencias de pensamiento entre ambos autores:

- Lucrecio dice explícitamente que no existe un único principio en la composición de las cosas (II.583-584), pero Filodemo no lo dice explícitamente ni lo niega pues habla en plural de las naturalezas primeras (col. 30, 4-5) o de los elementos (col. 32, 28-31) sin diferenciar si son diversos en cuanto a sus cualidades, como afirma Lucrecio, o solamente en cuanto a la cantidad;
- Lucrecio define la muerte como el desatar un nudo que une el cuerpo al alma, de manera que esta escape del cuerpo a través de pequeños orificios

⁵³ “Y a mi comprensión no escapa que es difícil aclarar en versos latinos los oscuros hallazgos de los griegos, sobre todo cuando en muchos casos tenemos que manejarnos con palabras nuevas a causa de la pobreza de nuestra lengua y la novedad de los temas” (Lucrecio, 2003: 129).

(II.950-951), mientras que Filodemo insiste en que la muerte es la separación de un compuesto pero no brinda más detalles al respecto⁵⁴;

- Lucrecio distingue la mente (*mens*) del alma (*animus*), sosteniendo que la primera tiene su asiento en el pecho mientras que la segunda se extiende por todo el cuerpo, lo cual justifica que todo nuestro cuerpo sea sensible (III.95-96), pero a la vez afirmando que ambas constituyen una única naturaleza (III.136-137) conformada por principios menores que los del cuerpo ya que cuando lo abandonan no modifican su peso (III.228-230); pero ninguna de estas ideas se encuentra presente en el libro de Filodemo, quien llama a los seres humanos por igual “οἱ νοῦν | καὶ φρένας ἔχοντες” (col. 29, 11-12), “φρένας | ἔχω[v]” (col. 28, 14-15), o “ὁ δὲ νοῦν ἔχων” (col. 38, 14), sin establecer nunca una diferencia entre νοῦς y φρένες, que es utilizado siempre en plural; por otra parte, Filodemo utiliza el término ψυχή solamente para contraponerlo al cuerpo; si acaso la ψυχή es el resultado de la combinación de νοῦς y φρένες en Filodemo al modo en que *mens* y *animus* constituyen una naturaleza única en Lucrecio es algo que no está atestiguado al menos hasta el momento;
- la preocupación y el lenguaje de Lucrecio son principalmente físicos mientras que la preocupación y el lenguaje de Filodemo en *De morte* IV son principalmente éticos⁵⁵, lo cual no niega que en los libros I a III aún no encontrados se haya preocupado por la fisiología de la muerte.

De manera que hasta el momento no se puede suponer ninguna influencia en uno u otro sentido entre Filodemo y Lucrecio, como señalaba Álvarez Calle aunque sin aportar pruebas o análisis al respecto (1988: 510).

4. Cicerón, comentador del epicureísmo

En diversos pasajes de su obra, Cicerón se refirió a las diversas doctrinas filosóficas de la antigüedad. Por ejemplo, el *De finibus bonorum et malorum* de Cicerón dedica su primer libro a la presentación de las ideas del epicureísmo, el segundo a su crítica, el tercero a la presentación de las ideas del estoicismo, el cuarto a la crítica de estas últimas y el quinto a la presentación y crítica de las ideas de los académicos.

⁵⁴ Cf. p 37.

⁵⁵ No ha de sorprender que en la obra de Filodemo prime el tema ético si se tiene en cuenta la composición de su biblioteca según los conocimientos disponibles hasta el momento, cf. pp. 26-27.

Las ideas del epicureísmo acerca de la muerte son expuestas por Cicerón en detalle en *Fin.* I, 49 y *Tusc.* 72-112. Dejando de lado los argumentos que Cicerón esgrime para mostrar su oposición al epicureísmo, no se encuentran allí aspectos novedosos que permitan entrever su posible lectura del *De morte* IV de Filodemo.

CAPÍTULO V. APORTES CONTEMPORÁNEOS AL PROBLEMA EPICÚREO DE LA MUERTE

1. Referencias contemporáneas a las consideraciones epicúreas sobre la muerte

Si bien es innegable que otros autores anteriores a Epicuro también se ocuparon del tema de la muerte⁵⁶, no caben dudas acerca de que es este autor quien problematiza el asunto y da inicio a lo que hoy se conoce como Filosofía de la Muerte⁵⁷. Entre los problemas fundamentales de esta disciplina se encuentran cuatro preguntas ya planteadas por los epicúreos: qué es la muerte, el valor moral de la muerte, la racionalidad del miedo a la muerte y cómo lidiar con la inminencia de la muerte (Wittwer, 2014).

Sin embargo, más allá de la constitución de una disciplina específica al respecto, la recepción contemporánea de la filosofía epicúrea hizo suyo el problema de la muerte y realizó aportes significativos al respecto. Ya en 1878 dedicaba Jean Marie Guyau un capítulo entero de su *La morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines* (1907) al tema de la teoría epicúrea de la muerte y sus relaciones con las teorías contemporáneas de los siglos XVIII y XIX. Allí se muestra la fecundidad de las ideas epicúreas acerca de la muerte en autores como Arthur Schopenhauer o los hegelianos David Friedrich Strauss y Ludwig Feuerbach. Más allá del tema de la muerte, la influencia epicúrea puede rastrearse en un número mucho mayor de autores: los franceses Claude-Adrien Helvétius, Julien Offray de La Mettrie, Jean le Rond D'Alembert, Paul Henri Thiry d'Holbach, Constantin-François Chassebœuf de La Giraudais (conde de Volney); los británicos Thomas Hobbes, Jeremy Bentham, John Stuart Mill, Herbert Spencer.

Es sabido que Nietzsche apreciaba a Epicuro (Ansell-Pearson, 2014). Creemos que uno de los temas comentados anteriormente podría haber tenido cierta influencia en la idea nietzscheana del eterno retorno. Epicuro afirma que quien se olvida del bien pasado se ha vuelto viejo ya hoy mismo: “Τοῦ γεγονότος ἀμνήμων ἀγαθοῦ γέρον τήμερον γεγένηται” (*Gnom. Vat.* XIX). Filodemo reformula esta idea afirmando en el *De morte* IV que cuando el ser humano deja de lado la preocupación por la muerte y se ocupa por llevar una vida feliz logra vivir en un estado en el que un día es vivido como la eternidad, “τὴν μίαν ἡμέραν | ὡς αἰῶνα” (col. 38, 18-19). Si Nietzsche tuvo conocimiento de Filodemo, pudo

⁵⁶ Entre las obras clásicas que se ocupan del tema, por ejemplo, resalta el caso del *Fedón* de Platón.

⁵⁷ Quizás el hito fundacional de esta disciplina haya sido la reciente publicación del primer manual al respecto: Bradley, Ben, Fred Feldman y Jens Johansson (eds.) *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*. Nueva York: Oxford University Press, 2013.

haber sido a través de la primera edición parcial de sus fragmentos, publicada en 1848⁵⁸, la cual incluía la columna 38 aquí citada. Sin embargo, no hemos podido acceder a la bibliografía recomendada acerca del conocimiento que Nietzsche llegó a tener de Herculano y Filodemo (Porter, 2000: 324 n. 43⁵⁹).

2. Análisis contemporáneos desde la Filosofía Aplicada

En su análisis acerca de la Filosofía Aplicada en la Antigüedad, Chris Megone sostiene que la Filosofía poseía en la Antigüedad un rol indispensable para la vida humana, al punto de recordar que una vida sin actividad filosófica no valía la pena de ser vivida, de acuerdo con las célebres palabras de Sócrates (2017: 597). De ello se sigue el rol terapéutico asignado a la Filosofía, expresado de diversas formas según las corrientes y autores antiguos. Desde este enfoque de la Filosofía Aplicada, basada en análisis propios del campo de la Filosofía de la Acción, Johansson reduce la teoría epicúrea de la muerte a dos principios:

- “Prevention. If an event is not bad for a person, then it does not give her prudential reasons to prevent it.” (2017: 298)
- “Distress. If an event is not bad for a person, then it does not give her prudential reasons to be distressed about it.” (*id.*)

Según su análisis, la teoría epicúrea de la muerte se opone a la teoría conocida como “Deprivation Approach”, propuesta por Fred Feldman⁶⁰ (1994), la cual sostiene que, aunque la muerte no provoque ningún mal por sí misma, nadie puede negar que la muerte puede privar al sujeto de muchas cosas buenas. En términos de Johansson:

The Deprivation Approach. A person’s death is overall bad (good) for her if and only if, and to the extent that, and in virtue of the fact that, she would have been on balance intrinsically better (worse) off if it had not occurred. (2017: 298)

De este principio se deduce que el “Deprivation Approach”, puede coincidir con la teoría epicúrea en que la muerte no es mala, aunque agrega que esto es así solamente cuando la misma evita males mayores *a posteriori*. En ese sentido, el “Deprivation

⁵⁸ Vid. n. 15.

⁵⁹ “On Nietzsche’s knowledge of the Herculaneum papyri and of Philodemus’ writings, see BAW, 4:260, 330, 441, 492, etc.; and Gigante 1984b and 1986”. La BAW es una de las ediciones de las obras de Nietzsche; Gigante 1984b se refiere a “Friedrich Nietzsche e l’*Academicorum Index Herculaneensis*”, *Cronache Ercolanesi*, v. 14, (1984), 125-133; y Gigante 1986 se refiere a “Friedrich Nietzsche e i papiri ercolanesi”, *Cronache Ercolanesi*, v. 16, (1986), 93-94. Sin embargo, los nombres de estos artículos no coinciden con los índices de los volúmenes respectivos de las *Cronache Ercolanesi*, donde son llamados “Atakta V” y “Atakta VI”, aunque no hemos podido comprobar que sus contenidos tampoco coincidan.

⁶⁰ Cf. Feldman, Fred, “Some Puzzles about the Evil of Death”, *Philosophical Review*, v. 100, (1991), 205–227.

Approach” es una concepción utilitarista de la muerte, que hace depender su valoración moral de la cantidad de mal que evite o de bien del que prive. Al realizar este cálculo, Johansson agrega, es muy importante distinguir entre lo que sabemos que sucederá realmente después de la muerte y lo que creemos que podría suceder potencialmente después de ella (2017: 306). Por esto, Johansson comenta que quienes defienden el “Deprivation Approach” prefieren considerarlo una forma de comparativismo, definido según él siguiente modo:

Comparativism. An event, or a state of affairs, is overall bad (good) for a person if and only if, and to the extent that, and in virtue of the fact that, she would have been on balance intrinsically better (worse) off if it had not occurred, or obtained. (2017: 299)

Del análisis hipotético de los males que se evitan *a posteriori* de la muerte, puede surgir la mirada retrospectiva acerca de los bienes de los que el sujeto se ve privado *a priori* de su nacimiento. Como señala Cohen Agrest, el nacimiento y la muerte no son simétricos ya que “vivimos más preocupados por la continuación indefinida de nuestras vidas (hacia adelante) que por su extensión indefinida (que podría darse en cualquiera de los dos sentidos del tiempo)” (2010, p. 241), deseo que, según hemos visto, era rechazado por Filodemo (col. 15, 5-7), aunque Lucrecio se permitía plantearse la pregunta:

natus enim debet qui cumque est velle manere
in vita, donec retinebit blanda voluptas⁶¹;
qui numquam vero vitae gustavit amorem
nec fuit in numero, quid obest non esse creatum? (DRN, 177-180)⁶²

Este pasaje ejemplifica el problema de la inexistencia prenatal⁶³, análogo correspondiente del de la inexistencia póstuma desde el punto de vista del “Deprivation Approach” que venimos analizando. Según Mas, la raíz de este problema reside en que “el tiempo fisiológico que nos ha sido dado no se solapa por entero con el, digámoslo así, existencial” (2011: 136). Johansson sostiene que este problema lo es tal solamente en apariencia y ofrece tres posibles respuestas al mismo:

- Respuesta sobre la imposibilidad. Johansson se refiere a las objeciones formuladas por Thomas Nagel⁶⁴ según las cuales, en primer lugar, la inexistencia prenatal no priva a nadie de ningún bien a diferencia de la

⁶¹ Cf. Lucr. II.966, IV.085 y IV.1263, donde el autor ya ha utilizado la expresión *blanda voluptas*. Mader, adicionándola a otras expresiones, la considera “terminology of the Κῆπος” (1992: 51). Más allá de esta atribución, es una expresión común, atestiguada ya en Pacuvio 259, y luego también en Ov. *Ars* II.477, Ov. *F.* IV.99, Sil. Ital. XV.108 y CAL 99. La expresión *blandimenta voluptatis* o *voluptatum* es utilizada peyorativamente por Cicerón en *De Rep.* I.1.22 y por Séneca en *Ep.* LI.5.3.

⁶² “Quien ha nacido debe querer permanecer | en vida, mientras lo retenga el suave placer; | a quien nunca probó verdaderamente el amor de la vida | ni existió, ¿en qué lo perjudica no haber sido creado?”

⁶³ Sobre este tema, cf. p. 36.

⁶⁴ Cf. Nagel, Thomas, “Death” *Nous*, v. 4, (1970), 73–80.

inexistencia póstuma y, en segundo lugar, es imposible haber nacido antes mientras que sí es posible morir después.

- Respuesta sobre la inclinación hacia el futuro. Johansson se refiere a la objeción formulada por Brueckner y Fischer⁶⁵, según quienes es irracional preocuparse por mundtener experiencias buenas en el pasado, pues el tiempo es irreversible, mientras que sí es racional ocuparse en tener buenas experiencias en el futuro. En consecuencias, la inexistencia prenatal no priva a nadie de ningún bien a diferencia de la muerte que priva de toda experiencia póstuma.
- Respuesta sobre la maldad de la inexistencia prenatal. No se puede negar que la inexistencia prenatal priva a los sujetos de potenciales bienes. Sin embargo, esto no es motivo suficiente para afirmar contraintuitivamente que la misma constituya un gran mal. Si la inexistencia prenatal no puede ser evitada por los sujetos ni causa eventos suficientemente malos para ellos, entonces no existen razones prudenciales para justificar que la misma sea causa de distrés en ellos.

Creemos que uno de los puntos débiles del "Deprivation Approach" se da en la extrapolación de sus principios desde el ámbito subjetivo al intersubjetivo. Si la muerte no privará a alguien de mayores bienes que los que le comportará, ¿puede utilizarse este mismo marco teórico para justificar así prácticas tan dispares como el suicidio, la pena de muerte, el homicidio, la eutanasia o el aborto? Estas implicancias son meramente señaladas aquí sin someterse al debido análisis pues exceden el marco teórico, la metodología y los objetivos de este trabajo.

2. ¿Por qué la muerte continúa siendo un problema en la actualidad?

No hay ninguna duda de que la muerte es un misterio desde al menos la época arcaica de la cultura griega. Ya Homero la equiparaba a otras experiencias insondables al decir que el sueño es hermano gemelo de la muerte (*Il.* XIV.231 y XVI.682). Esta creencia antigua estaba atestiguada también en Hesíodo, quien afirma que ambos personificados o, más bien deificados, son hijos de la Noche (*Th.* 759-766):

Allí tienen su casa los hijos de la oscura Noche, Hipnos y Tánato, terribles dioses; nunca el radiante Helios les alumbra con sus rayos al subir al cielo ni al bajar del cielo. Uno de ellos recorre tranquilamente la tierra y los anchos lomos del mar y es dulce para los hombres; el otro, en cambio, tiene de hierro el corazón y un alma implacable de bronce alberga en su pecho. Retiene al hombre que coge antes, y es odioso incluso para los inmortales dioses. (Hesíodo, 2006: 45)

⁶⁵ Cf. Brueckner, A.L. and Fischer, J.M, "Why is death bad?", *Philosophical Studies*, v. 50, (1986), 213–223.

En efecto, el sueño y la muerte son dos fenómenos que aún en la actualidad constituyen un misterio para la ciencia. Ambos acontecen en un estado subjetivo de privación de la conciencia. En el caso del sueño, en ocasiones podemos recordar lo que hemos soñado y eso ha dado lugar a especulaciones en torno a sus significados, que son ambiguos y oscuros, como afirma Penélope según Homero (*Od.* XIX.560). Estas especulaciones se desarrollaron en la antigüedad a tal punto que varios autores escribieron tratados acerca de la interpretación de los sueños, de los cuales conservamos la *Ὀνειροκριτικά* de Artemidoro de Daldis, escrita en el s. II d.C., que serviría luego de fuente para *La interpretación de los sueños* de Sigmund Freud, publicada en 1900.

A diferencia del sueño, que consiste en una privación temporaria del estado de conciencia que cuando acaba permite en ocasiones recordar y relatar lo que se ha soñado, la muerte es un fenómeno incluso más extremo pues no es temporaria, a pesar de algunos casos de experiencias cercanas a la muerte experimentados por personas que han “regresado” de la muerte clínica y que han servido de incentivo para la investigación en este campo o incluso en el de la criogenización, es decir, el congelamiento voluntario de cuerpos a -196°C con la finalidad de descongelarlos o revivirlos en algún momento acordado por el cliente o sus herederos.

Quienes han experimentado experiencias cercanas a la muerte han relatado sus vivencias y en ellas se han encontrado ciertos patrones comunes. En base a estos relatos, Kenneth Ring ha sistematizado las experiencias cercanas a la muerte en un *continuum* de cinco etapas que los supervivientes relatan haber transitado en mayor o menos medida: estado de paz, separación del cuerpo, ingreso a la oscuridad, visión de la luz, ingreso a la luz (1980: 40).

Estas experiencias pueden ser explicadas desde una “química de la muerte”, que en términos de Golombek da lugar a tres hipótesis:

- una primera alternativa es que la hipoxia cerebral generada por el paro cardíaco suscite la sensación de “cuerpo-fuera-del-cuerpo”, así como alucinaciones causadas por la activación de áreas relacionadas con la memoria y luces varias causadas por el cierre progresivo del ojo (2014: 43);
- otra alternativa es que las experiencias cercanas a la muerte sean un repentino sueño REM, de modo que “las vivencias mortíferas serían así una especie de sueño lúcido” (43);

- quizás la hipoxia cerebral confunda las percepciones sensoriales producidas por los sentidos, lo cual ha sido reproducido en laboratorio estimulando directamente las áreas cerebrales relacionadas con la integración sensorial (44).

Ya sea que creamos en los relatos de quienes han vivido experiencias cercanas a la muerte o que nos veamos más inclinados a aceptar estas explicaciones científicas, nada priva al fenómeno de la muerte del halo de misterio que lo circunda y de las consecuencias prácticas que conlleva para quienes siguen vivos. Justamente porque la muerte no es nada para el difunto pero sí para quien sigue vivo, sus consecuencias prácticas son múltiples.

A pesar de todos los debates teóricos que se puedan dar al respecto, el ordenamiento social requiere que nos pongamos de acuerdo al menos en la definición de qué es un muerto. El *Código Civil y Comercial* de la República Argentina⁶⁶ acepta como principios generales que la existencia de la persona humana⁶⁷ “comienza con la concepción” (art. 19) y “termina por su muerte” (art. 93). La existencia humana, entonces, es comprendida como un *continuum* temporal pues su definición consta únicamente de un comienzo y un fin. La existencia es reconocida desde la concepción siempre y cuando el sujeto haya nacido vivo, pues en caso contrario “se considera que la persona nunca existió” (art. 21). De manera que el nacimiento con vida es el punto temporal que da inicio irrevocable a la existencia humana, sirviendo como término *ante quem* y *post quem* se extenderá la misma.

Esta extensión temporal que es la existencia humana, está circunscripta por dos hechos biológicos: la concepción y la muerte. El primero de ellos, la concepción, no es definido por el *Código Civil y Comercial*, aunque alguna luz puede encontrarse en la Ley Nacional N° 26.862, que regula el acceso integral a los procedimientos y técnicas médico-asistenciales de reproducción médicamente asistida, y que coincide con la idea de que la concepción es el “comienzo del embarazo; abarca la fecundación del óvulo por un espermatozoide y el anidamiento o implantación del huevo en el útero” (Cortés Gabaudan, 2011). El segundo, la muerte, tampoco es definido por este marco normativo y, en cambio,

⁶⁶ Todas las normas citadas provienen de la base de datos Infoleg (<http://www.infoleg.gob.ar/>) dependiente del Sistema Argentino de Información Jurídica del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la República Argentina. Haremos referencia al marco normativo de la República Argentina aquí por ser la nación del autor de este trabajo.

⁶⁷ La reciente reforma del Código Civil y Comercial de la República Argentina abandonó la clásica distinción entre los conceptos de persona física y persona jurídica. El concepto de persona física fue reemplazado por el de persona humana, en virtud de que diversas sentencias judiciales han reconocido a otros animales como “personas no humanas” o “sujetos no humanos titulares de derechos fundamentales”, según consta en el fallo “Orangutana Sandra s/ recurso de hábeas Corpus” de la Cámara Federal de Casación Penal el 18/12/14 y el fallo “Presentación efectuada por A.F.A.D.A. respecto del chimpancé Cecilia – sujeto no humano” del Tercer Juzgado de Garantías de Mendoza el 3/12/2016.

establece que su comprobación dependerá de los “estándares médicos aceptados” (art. 94) y deberá ser asentada en el Registro Civil o en los registros consulares que pudieren corresponder en el extranjero (art. 96-97).

La Ley Nacional N° 24.193 de trasplantes de órganos y materiales anatómicos define que la persona humana o el ser humano, término allí utilizado, se convierte en un cadáver humano a partir del diagnóstico de su muerte por parte de un profesional médico. Esta ley reafirma lo dispuesto por el *Código Civil y Comercial* acerca de que la muerte depende de “estándares médicos aceptados” y agrega que la misma es objeto de diagnóstico médico. Este último no es un diagnóstico común sino que su procedimiento está regulado por el *Protocolo Nacional para Certificar el Diagnóstico de Muerte Bajo Criterios Neurológicos (Muerte Encefálica)*, aprobado por Resolución N° 275/2010 del Ministerio de Salud. El diagnóstico de muerte deberá constatar la ausencia irreversible de respuesta cerebral, con pérdida absoluta de conciencia, la ausencia de respiración espontánea, la ausencia de reflejos cefálicos, constatación de pupilas fijas no reactivas y la inactividad encefálica.

Ahora bien, como se comentó, según la Ley Nacional N° 24.193 de trasplantes de órganos y materiales anatómicos, cuando una persona humana cesa de existir, sus restos mortales pasan a ser llamados cadáver humano, que en el marco del derecho posee una naturaleza especial. Si bien el *Código Civil y Comercial* afirma en su artículo 17 que “los derechos sobre el cuerpo humano o sus partes no tienen un valor comercial, sino afectivo, terapéutico, científico, humanitario o social”, eso no quita que en aquellos casos en los que los cadáveres hayan sido destruidos, hayan desaparecido o hayan sido sustituidos los herederos de los difuntos puedan reclamar indemnizaciones resarcitorias “no por la pérdida de la cosa, sino con fundamento al principio de protección del culto a los muertos, y por daño moral generado a sus deudos” (Albano, 2015: 121).

En términos médicos y legales, en síntesis, la persona humana existe en el espacio temporal que se extiende desde el momento en que el óvulo fecundado que le da origen se implanta en el útero del cuerpo gestante hasta el momento en que cesa su propia actividad encefálica, siempre y cuando haya nacido viva. Desde su concepción hasta su muerte el nacido vivo será una persona humana pero después de ella será un cadáver humano que sin ser una persona tampoco será una cosa, “que não é um ser humano, mas um monumento do que foi um ser humano” (Pereira, 2015: 3).

La muerte sigue siendo un problema en los mismos términos en los que la planteó Epicuro pues se trata de un fenómeno físico que, por caer más allá de la experiencia

posible de los vivos, se vuelve un problema metafísico, y que, por tener implicancias en el ordenamiento social, se vuelve un problema ético, como señalan Víctor-José Herrero Llorente y Ángel Escobar (Cicerón, 2009a: n. 119 bis, p. 73).

CONCLUSIÓN

Questo da me fatto è un tentativo. Mi auguro che non sia al tutto inutile per coloro che si occupano del difficile campo degli studi filodemei.
(Sammartano, R. en Filodemo di Gadara, 1970: 11)

El proceso de descentralización filosófica intensificado a partir del siglo III a.C. en el mundo griego permitió que las clásicas escuelas de pensamiento filosófico trascendieran no solo las fronteras de Atenas sino también las lindes del mundo griego en su conjunto. En ese contexto, el epicureísmo tuvo un gran protagonismo pues fue capaz de expandirse y ganar adeptos en todas las direcciones en que se extendió. Su único requisito había sido formulado en las últimas palabras de Epicuro antes de morir: “recuerda”. De ese modo, el epicureísmo se extendió como una comunidad de amigos que recordaban la memoria y comentaban las palabras de su maestro.

A pesar del proceso de descentralización, el Jardín, la escuela primigenia fundada por Epicuro a fines del s. IV a.C. en Atenas, conservó su rol protagónico como *alma mater* de la formación de las siguientes generaciones de epicúreos de renombre en el mundo antiguo. Entre estos se encontró Filodemo, oriental de origen, nacido en Gádara a fines del II a.C., formado en la filosofía epicúrea en Atenas y devenido luego en difusor de esta escuela en la región de Herculano. Habiéndose formado inicialmente en la doctrina ortodoxa del epicureísmo, supo adecuar su discurso a los oídos de sus destinatarios en tierras romanas. Eso le valió la amistad de Lucio Calpurnio Pisón, que le permitió afincarse en su residencia hoy conocida como la Villa de los Papiros a causa de la gran cantidad de rollos allí encontrados en el marco de las excavaciones arqueológicas llevadas a cabo a partir de la mitad del s. XVIII.

Congelado en el tiempo parece haber estado hasta entonces el recuerdo de Filodemo desde aquel 24 de agosto del 79 d.C., cuando la erupción del Vesubio anunció el destino fatal de Herculano y Pompeya. Hoy, casi veinte siglos más tarde desde aquel día, la memoria de Filodemo continúa aletargada, sumida aún en un sueño del que le cuesta despertar. La existencia de Filodemo se encuentra acreditada del mismo modo que su pertenencia a la escuela epicúrea, su vínculo con Pisón, su residencia en la Villa de los Papiros, los nombres y contenidos de algunas de sus obras. Sin embargo, tanto en el caso de Filodemo como en el de la Villa de los Papiros en su conjunto poseemos piezas sueltas de un rompecabezas cuya extensión no somos capaces de dimensionar.

El caso particular del *De morte* parece suficientemente ilustrativo de esta situación. Poseemos gran parte de solamente un cuarto de las piezas que lo componían. Del conjunto de obras del mismo autor en que se enmarca, poseemos algunas piezas más. En el conjunto de obras de otros autores que tratan sobre el mismo tema, y particularmente en la de Lucrecio, no encontramos referencias que permitan establecer relaciones intertextuales. A pesar de todo esto, creemos posible señalar que el *De morte* ha de haber sido un tratado suficientemente significativo en el conjunto de las obras de Filodemo, lo cual se evidencia en la extensión del texto. Esperamos que el estudio de nuevos rollos de papiro permita encontrar los libros restantes de este tratado.

Si el epicureísmo en su grado fragmentario de conservación pudo influir en la historia de la Filosofía dejando la impronta que logró marcar, ¿de cuánto más podría haber sido capaz si no fuera por la erupción del Vesubio? Creemos que la escuela epicúrea tuvo una potencia de pensamiento muy fecunda cuyos alcances aún no somos capaces de dimensionar del todo pues continúan dependiendo del descubrimiento de obras hasta ahora no disponibles.

Las nuevas técnicas no invasivas que están siendo desarrolladas señalan un nuevo horizonte para las investigaciones sobre los papiros de Herculano, pues prometen acceder a los textos de los papiros que aún no han sido abiertos. Sin embargo, eso no debe hacernos olvidar que la Villa de los Papiros no ha sido excavada por completo y que es muy probable que en ella se conserven muchos papiros más.

Hacia el final del libro III del *De rerum natura*, Lucrecio afirmaba:

nam cum respicias immensi temporis omne
praeteritum spatium, tum motus materiai
multimodi quam sint, facile hoc adcredere possis,
semina saepe in eodem, ut nunc sunt, ordine posta
haec eadem, quibus e nunc nos sumus, ante fuisse.
nec memori tamen id quimus reprehendere mente;
inter enim iectast vitai pausa vageque
deerrarunt passim motus ab sensibus omnes. (III.855-860)⁶⁸

Creemos, en consonancia con Lucrecio, que las investigaciones históricas pueden volver a colocar las piezas del pasado en su lugar, pero esta tarea será ardua si no queremos enfrentarnos a un pasado carente de vida e incapaz de mostrarnos la dinamicidad de su existencia. En este momento, podemos intentar reconstruir la historia de Herculano,

⁶⁸ “Porque, si reparas atrás en todo el espacio pasado del tiempo inmenso y en lo variados además que son los movimientos de la materia, podrías sin dificultad creer que estas mismas semillas de las que estamos hechos estuvieron antes muchas veces colocadas en el mismo orden que están ahora; y sin embargo no podemos recobrar tal cosa con pensamiento y memoria: pues hay en medio una suspensión de la vida y todos los movimientos acá y allá se alejaron sin rumbo de los sentidos” (Lucrecio, 2003: 264).

podemos cruzar datos para intentar determinar fechas, podemos buscar pasajes paralelos entre las obras de autores, pero todo eso aún no será suficiente para volver por completo a la vida una doctrina que más que un pensamiento era una forma de vivir.

En la lengua griega ocurre en ocasiones que una palabra pueda tener a la vez un significado y su contrario. Tal es el caso del sustantivo φάρμακον, capaz de nombrar tanto el veneno como el medicamento. ¿Es posible que lo que quita la salud pueda a la vez restaurarla? La historia de Herculano tiene la respuesta: una misma erupción volcánica detuvo su actividad vital y la conservó casi detenida en el tiempo por cientos de siglos. La fuerza arrolladora del Vesubio, mortal y vivificante a la vez, detuvo en el tiempo una historia que se venía forjando desde algunos siglos atrás. Como afirma Mas (2018: 24), citando a Richard Janko acerca del *De poetamis* I de Filodemo según quien “(...) these fragments all needed to be properly edited before any could be edited at all”⁶⁹, es posible generalizar que la edición de cada texto de la Villa de los Papiros está intrínsecamente relacionada con la edición de los demás, pues todos se aportan luz mutuamente y contribuyen a la reconstrucción de un pensamiento que quedó sepultado en el tiempo.

Las investigaciones sobre las obras de Filodemo conservadas fragmentariamente en los rollos de papiro encontrados en Herculano han sido hasta el momento objeto de estudio desde un punto de vista principalmente papiroológico y textual, a pesar de la existencia de algunos estudios filosóficos. Creemos que el trabajo llevado a cabo por W. Benjamin Henry, quien elaboró la edición crítica más reciente del texto y su primera traducción al inglés, y por Ιωάννα Αποστόλου, quien tradujo el texto fijado por Henry al griego moderno, señala los primeros pasos de las nuevas traducciones a lenguas modernas, comentarios y estudios sobre los textos que es menester elaborar.

⁶⁹ Janko, Richard, *Philodemus on Poems, Book 1*, 2000: 14.

BIBLIOGRAFÍA

Ediciones y traducciones

- BIEDA, Esteban, *Epicuro*, Buenos Aires, Galerna, 2015.
- CICERO, *On ends*, trad. de H. Rackham, Cambridge, Harvard University Press, 1914.
- CICERÓN, *Obras filosóficas*, t, I (*Del supremo bien y del supremo mal, Sobre la naturaleza de los dioses*), intr., trad., y notas de Víctor-José Herrero Llorente y Ángel Escobar, Barcelona, Gredos, 2009a.
- CICERÓN, *Obras filosóficas*, t, II (*Disputaciones tusculanas*), intr., trad., y notas de Alberto Medina González, Barcelona, Gredos, 2009b.
- EPICURO, *Opere*, intr., ed., trad. y notas de Graziano Arrighetti, Turín, Giulio Einaudi Editore, 1960.
- FILODEMO DI GADARA, *I frammenti del IV libro dell'opera "Sulla morte"*, selección y trad. de Ruggero Sammartano, Roma, L'orto di Epicuro, 1970.
- HESÍODO, *Teogonía, Trabajos y días, Escudo, Fragmentos, Certamen*, intr., trad. y notas de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díaz, Madrid, Editorial Gredos, 1982.
- HOMERO, *Iliada*, intr., trad. y notas de Emilio Crespo, Madrid, Editorial Gredos, 1982.
- _____, *Odisea*, intr. trad. y notas de J. M. Pabón, Madrid, Editorial Gredos, 1982.
- HORACE, *Satires, Epistles, Ars poetica*, trad. de H. Rushton Fairclough, London-Cambridge, Harvard University Press, 1942.
- MARTIN, Joseph, *T. Lucreti Cari De Rerum Natura libri sex*, Leipzig, Teubner, 1969.
- LUCRECIO, *La naturaleza*, intr., trad. y notas de Francisco Socas, Madrid, Gredos, 2003.
- PATON, W. R. (ed.), *The Greek Anthology*, vv. I-VI, London-Cambridge, Harvard University Press, 1956-1958.
- PHILODEMUS, *On death*, trad., introd. y notas de W. Benjamin Henry, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2009.
- SUDA *ON LINE*, "Epicurus", trad. de Marcelo Boeri, disponible en: <http://www.stoa.org/sol-entries/epsilon/2404>. [Fecha de consulta: 08/06/2018]
- TEOGNIS. *Elegías*, ed. y trad. de Francisco Rodríguez Adrados, Barcelona, Alma Mater, 1959.

Comentarios y estudios

- ALBANO, Carlos Alberto, “El cuerpo humano, sus partes anatómicas y el cadáver como objeto de los actos jurídicos”, *Revista Anales de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, Número Extraordinario de U.N.L.P.*, (2015), 119-127.
- ÁLVAREZ CALLE, Jesús, *La filosofía en Grecia y en el Imperio Romano*, Madrid, s. e., 1988.
- ANSELL-PEARSON, Keith, “Heroic-idyllic philosophizing, Nietzsche and the Epicurean tradition”, *Royal Institute of Philosophy Supplement*, v. 74, (2014), 237-263.
- ANZIVINO, Miriam, “De la tragedia a la gloria, Pompeya”, en Durando, Furio, *Italia antigua*, trad. de Victoria Romero, Barcelona, Ediciones Folio, 2005a, 173-207.
- ANZIVINO, Miriam, “Tesoros bajo el lodo del volcán, Herculano”, en Durando, Furio, *Italia antigua*, trad. de Victoria Romero, Barcelona, Ediciones Folio, 2005b, 208-229.
- BARKER, Ethel Ross, *Buried Herculaneum*, Londres, Adam and Charles Black, 1908,
- BRAICOVICH, Rodrigo, “La memorización de las építores en la comunidad epicúrea y la redefinición de la praxis filosófica”, *Archai*, n. 21, (2017a), 127-157.
- BRAICOVICH, Rodrigo, “Racionalismo y retórica en Filodemo de Gadara”, *Dianoia*, v. 62, n. 79, (2017b), 141-164.
- BUKREEVA, I, et al, “Virtual unrolling and deciphering of Herculaneum papyri by X-ray phase-contrast tomography”, *Scientific Reports*, v. 6, (2016), 1-7.
- BUTTERFIELD, David, *The Early Textual History of Lucretius' De Rerum Natura*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- CAMBIANO, Giuseppe, “Greek philosophy and Western history, a philosophy-centred temporality”, en Lianeri, Alexandra (ed.), *The Western Time of Ancient History: Historiographical Encounters with the Greek and Roman Pasts*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, 60-98.
- CAPASSO, Mario, “I titoli nei papiri ercolanesi, I, un nuovo esempio di doppia sottoscrizione nel PHerc. 1675”, *Papyrologica Lupiensia*, v. 3, (1994), 235-52.
- CAVALLO, Guglielmo, “I papiri di Ercolano come documenti per la storia delle biblioteche e dei libri antichi”, conferencia pronunciada el 14/03/2014 en la Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 2014, Disponible, http://www.lincci.it/files/documenti/LectioBrevis_Cavallo.pdf. [Fecha de consulta, 06/08/2018]

- CHABRIES, Douglas M., Steven W, Booras y Gregory H. Bearman, “Imaging the past, recent applications of multispectral imaging technology to deciphering manuscripts”, *Antiquity*, v. 77, n. 296, (2003), 359-372.
- CLAY, Diskin, “A lost Epicurean community”, Vander, Paul A. (ed.), *Tradition and innovation in Epicureanism, Greek, Roman and Byzantine Studies*, v. 20, n. 2, (1989), 313-335.
- COHEN AGREST, Diana, *Ni bestias ni dioses: Trece ensayos sobre la fragilidad humana*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana S.A. – Debate, 2010.
- CORTÉS GABAUDAN, Francisco (coord.), “concepción”, en *Dicciomed.eusal.es. Diccionario médico-biológico, histórico y etimológico*, Salamanca, 2011. Disponible en: <https://dicciomed.usal.es/palabra/concepcion>. [Fecha de consulta: 06/08/2018]
- DALZELL, Alexander, *The Criticism of Didactic Poetry, Essays on Lucretius, Virgil, and Ovid*, Toronto, University of Toronto Press, 1996.
- DE CAROLIS, Ernesto, “I legni carbonizzati di Ercolano, storia delle scoperte e problematiche conservative”, *Archeologia, uomo, territorio*, n. 17, (1998), 43-57.
- DEL MASTRO, Gianluca, “Lo scriba e il rotolo, considerazioni sull’uso dell’area di scrittura nei papiri greci di Ercolano”, en Pellé, Natascia (comp.), *Spazio scritto e spazio non scritto nel libro papiraceo: Esperienze a confronto. Atti della seconda Tavola Rotonda del Centro di Studi Papirologici dell’Università del Salento, 9 ottobre 2014*, Lecce, Pensa Multimedia, 2017, 49-76.
- DORANDI, Tiziano, “Stichometrica”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, v. 70, (1987), 35-38.
- DORANDI, Tiziano, “Chronology”, Algra, Keimpe et al, (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002a, 31-54,
- DORANDI, Tiziano, “The schools, organization and structure”, en Algra, Keimpe et al, (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002b, 55-62.
- DORANDI, Tiziano, “The school and texts of Epicurus in the early centuries of the Roman Empire”, en Longo, Angela y Daniella Patrizia Taormina, *Plotinus and Epicurus, matter, perception, pleasure*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, 29-48.
- FISH, Jeff, “Philodemus on Death - (W.B.) Henry (ed., trans.) *Philodemus, On Death*, (Writings from the Greco-Roman World 29) xxxiv + 160 pls. Atlanta, Society of

- Biblical Literature, 2009, Paper, US\$34,95, ISBN: 978-1-58983-446-0”, *The Classical Review*, v. 62, n. 1, (2012), 105-107.
- FRIEDLÄNDER, Ludwig, *La sociedad romana: historia de las costumbres en Roma, desde Augusto hasta los Antoninos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1947.
- GIGANTE, Marcello, “Filodemo e la storia”, en Mandēlaras, Vasileios G, (ed.), *Proceedings of the XVIII International Congress of Papyrology*, Atenas, Greek Papyrological Society, 1988, 153-165.
- GIGANTE, Marcello, “Los papiros de Herculano hoy”, *Estudios Clásicos*, v. 32, n. 98, (1990), 49-78.
- GIGANTE, Marcello, *Philodemus in Italy: The Books from Herculaneum*, trad. de Dirk Obbink, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1995.
- GOLOMBEK, Diego, *Las neuronas de Dios, una neurociencia de la religión, la espiritualidad y la luz al final del túnel*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2014.
- GUYAU, Marie, *La moral de Epicuro y sus relaciones con las doctrinas contemporáneas*, trad. de A. Hernández Almansa, Madrid, Daniel Jorro, 1907.
- INDELLI, G, “Filodemo, L’ira (P.Herc. 182)”, en Mandēlaras, Vasileios G, (ed.), *Proceedings of the XVIII International Congress of Papyrology*, Atenas, Greek Papyrological Society, 1988, 185-191,
- JANKO, Richard, “How to read and reconstruct a Herculaneum papyrus”, en Crostini, B et al, *Ars Edendi Lecture Series*, v. 4, Estocolmo, Stockholm University Press, (2016), 117–161.
- JANKO, Richard, “The Herculaneum library, some recent developments”, *Estudios Clásicos*, v. 121, (2002), 25-41.
- JOHANSSON, Jens, "Death, badness and prudential reasons", en Lippert-Rasmussen, Kasper et al. (ed.), *A companion to Applied Philosophy*, John Wiley & Sons, 2017, p, 297-309.
- KLEVE, Knut y Brynjulf Fosse, “New Herculaneum papyri – How to unroll and decipher them”, en Mandēlaras, Vasileios G. (ed.), *Proceedings of the XVIII International Congress of Papyrology*, Atenas, Greek Papyrological Society, 1988, 331-333.
- LAKATOS, Imre, *La metodología de los programas de investigación científica*, Madrid, Alianza, 1998.
- COPI, Irving, *Introducción a la lógica*, Buenos Aires, EUDEBA, 1964.

- LÓPEZ MARTÍNEZ, María Paz y Andrés Martín Sabater Beltrá, “La Villa de los Papiros de Herculano en el siglo XXI, actualización científica y estado de la cuestión (2000-2016)”, *Revista Hèlade*, v. 3, n. 1, (2017), 205-227.
- MADER, Gottfried, “*Undis et tempestatibus*, a note on the polemic in the proem to Cicero, *Rep. 1*”, *Acta Classica*, v. 35, (1992), 49-59.
- MAS, Salvador, *Sabios y necios, una aproximación a la filosofía helenística*, Madrid, Alianza Editorial, 2011.
- MAS, Salvador, *Epicuro, epicúreos y el epicureísmo en Roma*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2018.
- MASTROLENZO, Giuseppe, Pierpaolo Petrone, Lucia Pappalardo, Fabio M, Guarino, “Lethal thermal impact at periphery of pyroclastic surges, evidences at Pompeii”, *PLoS ONE*, v. 5, n. 6, (2010), 1-12, disponible en: <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0011127>. [Fecha de consulta, 06/08/2018]
- MANGUEL, Alberto, *Una historia de la lectura*, Madrid, Alianza Editorial, 1998.
- MEGONE, Chris, "Ancient Applied Philosophy", Lippert-Rasmussen, Kasper et al. (ed.), *A companion to Applied Philosophy*, John Wiley & Sons, 2017, 585-598.
- MELLI, Giuseppe, *La filosofía greca da Epicuro ai neoplatonici*, Florencia, Sansoni, 1922.
- SISTEMA ARGENTINO DE INFORMACIÓN JURÍDICA, *Infoleg*, disponible en: <https://www.infoleg.gob.ar>. [Fecha de consulta: 06/08/2018]
- MOCELLA, Vito et al, “Revealing letters in rolled Herculaneum papyri by X-ray phase-contrast imaging”, *Nature Communications*, v. 6, (2015), 1-6.
- MONET, Annick, “Philodemus, une bibliographie des principales oeuvres de Philodème de Gadara”, *Bibliothèque des Sciences de l'Antiquité*, s.a., disponible en: <https://bsa.univ-lille3.fr/philodemus.html>. [Fecha de consulta, 06/08/2018]
- ONFRAY, Michel, *Las sabidurías de la antigüedad, Contrahistoria de la filosofía, I*, Barcelona, Anagrama, 2013.
- PAERCO (Parco Archeologico di Ercolano), *Pequeña guía de Herculano*, Castellammare di Stabia, s.a., disponible en: http://ercolano.beniculturali.it/wp-content/uploads/2018/07/ercolano_spa.pdf. [Fecha de consulta, 06/08/2018]
- PECHMANN, Alexander, *La biblioteca de los libros perdidos*, trad. de Juan José del Solar, Barcelona, Edhasa, 2011.
- PEREIRA, Américo José Pinheira, “O transcendentalismo de Kant e a ética, um cepticismo que busca a superação na contradição”, *Synesis*, v. 7, n. 1, (2015), 1-20.

- PIERGIACOMI, Enrico, “La teologia epicurea contro la paura della morte, preghiera, ripetizione, rito”, *Annali di studi religiosi*, v. 18, (2017), 219-243.
- PORTER, James, *Nietzsche and the Philology of the Future*, California, Stanford University Press, 2000.
- PUGLIA, W, “La duplice sottoscrizione del PHerc. 1497”, *Cronache Ercolanesi*, v. 22, (1922), 175-178.
- RING, Kenneth, *Life at death, A scientific investigation of the near-death experience*, New York, Coward, McCann, & Geoghegan, 1980.
- SEDLEY, David, “Epicureanism in the Roman Republic”, en: Warren, James, *The Cambridge Companion to Epicureanism*, 2009, 29-45.
- SIDER, David, *The Library of the Villa Dei Papiri at Herculaneum*, Los Ángeles, Getty Publications, 2005.
- VERGANO, Dan, “X-Rays reveal snippets from papyrus scrolls that survived Mount Vesuvius”, *National Geographic*, 22/01/2015, disponible en: <https://news.nationalgeographic.com/news/2015/01/150120-roman-scrolls-xray-archeology-science/>. [Fecha de consulta, 01/08/2018]
- WALKER, Julie (dir.), *Out of the ashes, recovering the lost library of Herculaneum*, Provo, BYU Creative Works, 2003.
- WITTEWER, Héctor, “Sterben und Tod als Themen der Philosophie - eine kurze Darstellung mit einem Blick auf die Begleitung Sterbender”, *EthikJournal*, v. 2, n. 2, (2014), 1-15.
- WURSTER, Sonya, “The W.H. Allen Memorial Lecture 2015, ‘Changing perceptions, Philodemus and Epicurean philosophy’”, *Journal of the Classical Association of Victoria, New Series*, v. 28, (2015), 13-28.