

El epicureísmo y los temores y deseos vacíos Epicureanism and empty fears and desires

Javier Aoiz 

Universidad de Santiago de Chile
Región Metropolitana, Chile
francisco.aoiz@usach.cl 

Recibido: 07/05/2025 **Aceptado:** 06/06/2025

DOI: <https://doi.org/10.69967/07194773.v12i.578>

Resumen

Los epicúreos desarrollaron una genealogía de la justicia y las leyes en términos estrictamente naturalistas que reconoce la seguridad (*asphaleia*) provista por las comunidades políticas como uno de los grandes logros de la vida civilizada. Acompañaron esta genealogía de una genealogía de los temores y deseos vacíos que, paradójicamente, turban la existencia de seres humanos que gozan de seguridad. A juicio de los epicúreos el temor irracional a la muerte genera una búsqueda de seguridad a través de los deseos vacíos constituidos por la avaricia y el afán de fama y poder. Tales deseos vacíos se caracterizan por tener un objeto indefinido que resulta imposible de satisfacer. En el presente artículo se exponen los principales factores y etapas de ambas genealogías y sus conexiones con el surgimiento de los temores y deseo vacíos, se analiza la contraposición que los epicúreos establecen entre los temores y deseos naturales y los vacíos y se presenta el mecanismo de simbolización o “confusión metafórica” de la pobreza y el anonimato como prefiguraciones de la muerte que Lucrecio utiliza para explicar cómo el temor a la muerte da lugar a los deseos vacíos representados por la avaricia y la ambición de fama y poder.

Palabras clave: Epicureísmo; seguridad; muerte; temor; deseos

Abstract

The Epicureans developed a genealogy of justice and law in strictly naturalistic terms that recognizes the security (*asphaleia*) provided by political communities as one of the great achievements of civilized life and, in turn, accompanied it with a genealogy of the fears and empty desires that, paradoxically, trouble the lives of human beings who enjoy security. According to the Epicureans, the irrational fear of death generates a search for security through empty desires constituted by greed and the desire for fame and power. Such empty desires are characterized by having an undefined object that is impossible to satisfy. This article sets out the main factors and stages of both genealogies and their connections with the emergence of empty fears and desires. It analyses the contrast that the Epicureans establish between natural and empty fears and desires. It also presents the mechanism of symbolisation or “metaphorical confusion” of poverty and anonymity as prefigurations of death that Lucretius uses to explain how the fear of death gives rise to empty desires represented by greed and the ambition for fame and power.

Keywords: Epicureanism; security; death; fear; desires

Introducción

En diversos momentos de la filosofía antigua se apela con diferentes propósitos a lo que podríamos llamar en terminología contemporánea la evidencia e irrefutabilidad de los estados mentales o estados de conciencia. Platón, por ejemplo, contempla en *Teeteto* la posibilidad de aplicar a la sensación el adjetivo evidente (*enarges*). Así, cuando Sócrates intenta circunstancialmente sustentar el relativismo de Protágoras afirma: quienes repiten que las sensaciones de cada uno son irrefutables y evidentes quizás tienen razón, por lo que ha de reconocerse después de todo que, bajo esta perspectiva de evidencia, las sensaciones son efectivamente conocimiento (*episteme*) (*Teeteto* 179c). A algo similar apunta Platón en *Filebo* al subrayar que ni en la vigilia ni en los sueños ocurre que cuando alguien cree sentir placer o dolor en absoluto experimenta placer o dolor (*Filebo* 65e–36c).

Es asimismo conocido el célebre *dictum* epicúreo “todas las sensaciones son verdaderas”. Epicuro afirma igualmente, según Diógenes Laercio, que las fantasías que tienen lugar durante el sueño y las de los locos son verdaderas, pues tienen efectividad causal, es decir mueven, y, ciertamente, lo que no es, no mueve (*Vidas de los filósofos más ilustres* [DL] X 32). Epicuro sostiene además que afecciones (*pathe*) como el placer y el dolor son evidentes y constituyen criterios de verdad del *Canon* que propugna (DL X 31). Menos célebre pero no menos interesante es asimismo la tesis de los llamados cirenaicos, quienes afirmaban que solo podemos conocer las afecciones que experimentamos y no lo que las causa, pues, para emplear una imagen de Plutarco, con relación al mundo externo permanecemos como en una especie de estado de sitio, sin acceso alguno a su conocimiento (*Contra Colotes* 1120D). Dichas afecciones, en cambio, son evidentes e irrefutables (Tsouna, 1998, pp. 42–43).

Ahora bien, en múltiples momentos de la filosofía antigua se hacen presentes también tesis que desafían o al menos exigen reconsiderar las afirmaciones precedentes. Así, por ejemplo, el *Filebo*, además de referirse al placer y al dolor en los términos que acabo de indicar, habla de placeres y dolores falsos. Los estoicos señalan que las emociones son juicios falsos y los epicúreos, a su vez, se refieren constantemente a opiniones y deseos vacíos. Es fácil ver que existe una interesante contraposición entre los dos grupos de afirmaciones recogidas y que el segundo grupo implica de alguna manera el reconocimiento de modos, ciertamente heterogéneos y llamativos, de irrealidad.

La agenda filosófica de los estoicos, por una parte, y la de los epicúreos y escépticos, por otra, presenta, respectivamente, la impasibilidad y la imperturbabilidad como logros fundamentales del ejercicio de sus planteamientos. Tanto la consecución de la impasibilidad estoica como la de la imperturbabilidad epicúrea encierran un diagnóstico y una liberación de los efectos perniciosos de lo que estas filosofías conceptúan como irrealidades. En el caso de los estoicos, esta tarea incluye analizar los movimientos excesivos e irracionales constituidos por las emociones como juicios falsos que otorgan valor a bienes irreales. También los escépticos reconocen como uno de los efectos perniciosos de la postura de los dogmáticos la innecesaria y nociva tesis del carácter natural de los bienes y los males.

Indudablemente la teoría de las emociones más célebre y controversial de la filosofía helenística es la estoica. Sin embargo, en lo que respecta en particular al análisis del

temor, la contribución más notable proviene del epicureísmo. La imperturbabilidad a la que los epicúreos aspiran tiene como principal impedimento el temor. A juicio de los epicúreos, el temor a la muerte y a los dioses conlleva opiniones vacías que desencadenan deseos vacíos, principalmente la avaricia y la ambición de fama y poder, que sumergen a los seres humanos en una infeliz espiral de deseo y temor. La conexión entre el temor a la muerte, la avaricia y la ambición de fama y poder fue un aspecto medular del epicureísmo que interesó en la antigüedad a autores tan influyentes como el neoplatónico Porfirio. Pero, sin duda, las características del mundo contemporáneo nos hacen especialmente receptivos a esta conexión. Lamentablemente, al igual que ocurre con otros planteamientos del epicureísmo, no contamos con una exposición específica dedicada a precisar los elementos de la conexión entre el temor a la muerte, la avaricia y la ambición tanto de fama como de poder. Consiguientemente, es preciso recorrer los textos epicúreos conservados y la doxografía para aglutinar tales elementos y esclarecer las áreas temáticas del epicureísmo en que se inscriben. En el presente trabajo trataré de presentar los principales resultados que, a mi juicio, es posible alcanzar a través de esta doble tarea.

Mostraré, en primer lugar, que los epicúreos desarrollaron una genealogía de la justicia y las leyes en términos estrictamente naturalistas que reconoce la seguridad provista por las comunidades políticas como uno de los grandes logros de la vida civilizada y la acompañaron, a su vez, de una genealogía de los temores y deseos vacíos que, paradójicamente, turban la existencia de seres humanos que gozan de seguridad. En segundo lugar, expondré los principales argumentos que utilizan los epicúreos para tratar de explicar la conexión entre el temor a la muerte y los deseos vacíos representados por la avaricia y la ambición de fama y poder.

1

Los diálogos de Platón contienen dos famosas exposiciones acerca del origen de la vida civilizada en comunidades políticas y la concepción contractualista de la justicia. En *Protágoras* Platón se sirve del mito de Prometeo y de la figura de Hermes para narrar cómo la raza humana pudo llegar a vivir en ciudades y lograr así sobrevivir: La especie humana era la única desprovista de una dotación adecuada para su supervivencia, de modo que Prometeo robó la sabiduría artesanal de Hefesto y Atenea, junto con el fuego, y se los regaló a los humanos. Estos inventaron casas, ropas, calzados y alimentos del campo, pero vivían dispersos y, como no existían ciudades, eran destruidos por las fieras por ser generalmente más débiles que estas. Los humanos aún no poseían el arte de la política, que incluye el arte bélico. Intentaban reunirse y ponerse a salvo con la fundación de ciudades, pero, cuando se reunían, se atacaban unos a otros, al no poseer dicho conocimiento, de modo que se dispersaban de nuevo y morían. Zeus temió que la especie humana pereciera y envió a Hermes para que llevara la justicia y el respeto (*aidos*) a los seres humanos y logaran vivir en ciudades. Así la raza humana sobrevivió (*Protágoras* 322c).

Al discutir el problema de la justicia en *República* II, Platón hace decir a Glaucón que el origen y la naturaleza de la justicia es resultado de un pacto (*República* 358e4–359b5). Presenta la justicia como un término medio entre el mayor bien (que sería cometer injusticia impunemente) y el mayor mal (no poder vengarse al sufrir

injusticia). Los seres humanos se acogen a la justicia no porque la reconozcan como un bien sino porque están obligados a respetarla para no ser castigados. Glaucón subraya que quien pueda obrar injustamente sin pagar por ello rechazará hacer un acuerdo; así, la justicia no es intrínsecamente buena sino un artificio para evitar las agresiones mutuas. Llegar a un acuerdo entre unos y otros resulta útil para que no se comentan ni se sufran injusticias (359a1-2), y por ello los seres humanos hicieron pactos y leyes, llamando lícito y justo a lo que éstas exigen. No obstante, cualquier persona elegiría siempre realizar actos injustos si tuviera garantía de que su injusticia permanecerá impune. Glaucón aporta una sólida prueba de ello mediante la conocida historia del anillo de Giges. Su trasfondo es el específico modelo contractualista que presenta, en el que la ventaja (*pleonexia*) se reconoce como la motivación esencial de la naturaleza humana (*República* 359c3-5).

Desde la Antigüedad hasta nuestros días se ha atribuido generalmente al epicureísmo un desinterés teórico y práctico por las comunidades políticas. Sin embargo, es precisamente un epicúreo, Lucrecio, quien en el libro V de *Acerca de la naturaleza de las cosas* (RN) ofrece uno de los mejores testimonios de la teoría contractualista de la justicia del mundo antiguo.

Lucrecio explica el origen de la vida y la supervivencia y extinción de las especies prescindiendo de argumentos divinos o teleológicos. Además, expone cómo la conformación de las primeras agrupaciones humanas sujetas a pactos de justicia constituye el punto final de los procesos que dieron lugar al origen de la vida civilizada e hicieron posible la supervivencia de la especie humana. Puede decirse así que en el epicureísmo se conjugan en un tratamiento unitario los dos temas que Platón aborda por separado en los pasajes comentados de *Protágoras* y en la exposición de Glaucón acerca de la naturaleza y el origen de la justicia en *República* II. Esta confluencia temática encierra además perspectivas de análisis diferentes a la que orienta las consideraciones señaladas de Platón en *Protágoras* y *República* II. En efecto, por un lado, Lucrecio desarrolla una explicación estrictamente naturalista de los orígenes de la vida civilizada en la que los dioses no desempeñan papel alguno. Por otro lado, la ventaja (*pleonexia*) no constituye para Lucrecio la motivación esencial de la naturaleza humana, pues ni es atribuible a los seres humanos presociales ni a los que conformaron las primeras agrupaciones humanas sometidas a pactos sino, como veremos, a integrantes de comunidades posteriores a estas.

Según Lucrecio, los seres humanos primitivos presociales eran más fuertes que los actuales y llevaban una existencia dispersa y solitaria al modo de las fieras. La violencia era esporádica en ese tiempo. Paulatinamente, el uso del fuego, el habitar en moradas, el establecimiento de la vida en pareja y el reconocimiento de los hijos por parte de los padres dieron lugar a un proceso gradual de ablandamiento (*mollescere*) físico y psicológico de los seres humanos que hizo posible las relaciones de vecindad y amistad, a partir de las cuales se instauraron las primeras agrupaciones humanas sometidas a pactos (RN V 1011-1027). Ciertamente, para Lucrecio, quienes concurren a tales pactos no son individuos hobbesianos, sino padres que experimentan piedad por los débiles y reconocen la utilidad de no sufrir ni hacerse mutuamente violencias, proteger tanto a las mujeres como a los niños y protegerse a sí mismos contra las fieras y otros seres humanos para que todos sobrevivan (RN V 1018-1022). Los epicúreos conceptúan la justicia como una modalidad de lo útil. La justicia sir-

ve para que los seres humanos no dañen ni sean dañados. Este es precisamente el contenido de los pactos (*Máximas Capitales* [MC] 31, 37 y 38). Lucrecio sostiene, al igual que Hermarco, el sucesor de Epicuro al frente del Jardín, y el epicúreo Colotes que, si los seres humanos no se hubieran agrupado bajo pactos para defenderse de las fieras y de otros seres humanos, la especie humana se hubiera extinguido (RN V1024–1027; Porfirio, *Acerca de la abstinencia* [Abst.] I 10, 1). El gran logro que los epicúreos Hermarco, Colotes y Lucrecio atribuyen a los pactos de justicia es la seguridad (*asphaleia*). En realidad, los tres reiteran planteamientos de las *Máximas Capitales* de Epicuro. La MC 7 conceptúa la seguridad como un bien de la naturaleza y como un fin conforme a lo que es naturalmente apropiado, lo que establece para los epicúreos una valiosa cohesión entre los deseos naturales del ser humano y la finalidad de los pactos y la justicia. Para los epicúreos, seguridad significa satisfacción de los deseos naturales y un estado de confianza (*tharrein*) o, en palabras de Hermarco, “ausencia de temor” (*afobia*; Abst. I 11, 2) tanto respecto a su futura satisfacción, y la consiguiente evitación de la muerte, como ante al peligro de una muerte violenta. De ahí que reconozcan la comunidad política como una valiosa realidad que no se limita al presente, sino que proporciona también a los seres humanos confianza respecto al futuro de sus vidas (Abst. I 7, 2).

La gran valoración que los epicúreos otorgan a la seguridad provista por los pactos de justicia desmiente el tópico tradicional acerca de su desinterés por las comunidades políticas. Pone de relieve además aspectos de la relación de los epicúreos con la polis poco atendidos como, por ejemplo, la estimación positiva de la posesión de bienes para fortalecer la tranquilidad y reducir el temor. Epicuro, en efecto, rechazó el vivir al día, la falta de previsión, desvergüenza, vida errante y mendicidad de los cínicos (DL X 119). Metrodoro les objetó que, lejos de llevar la vida más ligera y desprovista de perturbaciones, al tener que preocuparse permanentemente por su subsistencia estaban sujetos a mayores penalidades y perturbaciones que quienes, como los epicúreos, asumían sin angustia (DL X 120; *Sentencias Vaticanas* [SV] 41), preocupaciones derivadas de la conservación de un patrimonio que aseguraba la satisfacción de los deseos naturales (Filodemo, *Acerca de la economía doméstica* XII 25–14.9).

En suma, la seguridad es una categoría altamente apreciada por los epicúreos. De hecho, como trataré de mostrar, es una categoría central de su filosofía y la desarrollan tanto para exponer la genealogía del temor y los deseos vacíos (que complementa la ya expuesta acerca de la justicia y las leyes) como para esclarecer la conexión entre el temor y los deseos vanos. Me referiré de inmediato al segundo aspecto mencionado y expondré el primero en la próxima sección.

Como señalé, Lucrecio no describe a los seres humanos presociales ni a los que concurren a los primeros pactos de justicia en términos hobbesianos. Contrapone ambos tipos de actores a los que formaron parte de sociedades posteriores en las que se volvió necesario establecer leyes y sanciones. Hermarco señala que el establecimiento original de las leyes fue precedido en las agrupaciones humanas por la presencia de una percepción o conciencia irracional de la utilidad del pacto de justicia que estaba sometida frecuentemente al olvido. Algunas personas sabias indujeron a quienes tenían esta percepción irracional a una especie de apreciación comparativa racional de lo que es útil, es decir, de lo justo, y atemorizaron a los demás mediante la severidad de los castigos (Abst. I 8, 1–2) y la instigación de un temor irracional (*alogos*)

a convertirse en impuros por el delito cometido (I 9, 4). Presumiblemente se trataba de una artimaña relacionada con el temor a los dioses. Para Hermarco las leyes serían innecesarias si todos pudieran ver lo que es útil y retenerlo en su memoria, pues la visión de lo útil y lo perjudicial bastaría para elegir unas acciones y evitar otras (*Abst.* I 8, 19–20). Hermarco sugiere que el olvido de la percepción de la utilidad del pacto de justicia fue consecuencia del aumento de la población, la presumible atenuación de los vínculos sociales y la disminución de peligros, como el de la amenaza de las fieras, que en el pasado lejano hacían evidente la ventaja de la solidaridad del grupo (*Abst.* I 8, 4; I.10, 4). Lucrecio explica el establecimiento de leyes y sanciones a través de un proceso doble: tras las primeras agrupaciones humanas, algunos se convirtieron en reyes, fundaron ciudades y construyeron fortalezas para su defensa y refugio. Los reyes distribuyeron el ganado y los campos de acuerdo a la belleza, la fuerza y el ingenio, hasta que la riqueza se impuso sobre todo lo demás. Entonces, según Lucrecio, surgieron los deseos vanos y la búsqueda de seguridad a través del poder, la riqueza y la fama. Los reyes fueron asesinados y el género humano entró en guerras y violencias continuas hasta que, cansados de la anarquía, los pueblos se sometieron voluntariamente a las leyes que les enseñaban los magistrados. Lucrecio subraya también que la introducción de las penas representó un amargo hito en la historia, ya que desde entonces el miedo al castigo empaña las bendiciones de la vida (RN V 1151).

Como se puede apreciar, la genealogía de la justicia y las leyes se acompaña en el epicureísmo de una genealogía del temor y los deseos vanos y de la seguridad frente a la muerte a la que a través de estos aspiran inútilmente los seres humanos. La afirmación de Hermarco sobre el miedo irracional a resultar impuros por el delito cometido recuerda el fragmento de Critias (o Eurípides) en el que sostiene que los antiguos legisladores inventaron los dioses para que nadie cometiera injusticias en secreto por miedo al castigo divino (Sexto Empírico, *Contra los profesores* X 54). En *Acerca de la piedad*, Filodemo pareciera distinguir dos etapas de la formación de creencias irracionales sobre los dioses: en un primer momento el temor a los dioses sirve para garantizar la preservación o la seguridad del estado, pero finalmente no tiene éxito y, con el tiempo, las mentiras sobre los dioses se disocian de la finalidad de seguridad de la comunidad y se convierten simplemente en afirmaciones incoherentes e irracionales (*Acerca de la piedad* 2145–2174). Este planteamiento y, en general, la literatura y las ideas de los filósofos sobre los dioses interesaron a los epicúreos porque les permitía destacar el contraste doctrinal que establecían entre la preconcepción (*prolepsis*) de los dioses, en la que basaban su concepción de los dioses como seres bienaventurados e indestructibles y, consiguientemente, en absoluto pendientes de castigar a los seres humanos, y las creencias populares sobre estos, que, a su juicio, constituían suposiciones falsas (*Carta a Meneceo* 123–14).

2

Hablar acerca del temor a la muerte, como destaca Warren, es una simplificación porque, en realidad, el temor a la muerte posee modalidades distintas, aunque inter-

relacionadas. Warren considera que pueden diferenciarse al menos cuatro: el temor a estar muerto; el temor al hecho de que uno morirá, es decir, de que su vida acabará; el temor a una muerte prematura y el temor al proceso de morir (Warren, 2004, p. 4).

Como se sabe, los epicúreos desarrollaron argumentos contra estos temores a partir de su física o “fisiología” atomista y su concepción de los dioses como seres bienaventurados e indestructibles que ni padecen ni causan pena alguna a los humanos (MC 1). Uno de los más conocidos y controversiales se centra en la afirmación de que la muerte no es nada para nosotros, porque cuando estamos presentes, la muerte no está presente y cuando ella está presente, nosotros no lo estamos (*Carta a Meneceo* 125; MC 2). También es destacable el argumento de la simetría de Lucrecio y el que O’Keefe ha denominado “espejismo de la concepción aditiva de la vida” (O’Keefe, 2025, pp.197–198), que, como mostraré más adelante, responde a una representación “aditiva” de la felicidad que asume que nuestra existencia siempre está incompleta. Lucrecio subraya que es absurdo temer el infinito del más allá tras nuestra muerte, porque en absoluto nos turba el infinito que precedió a nuestro nacimiento (RN III 832–842 y 972–975).

Estos argumentos han dado lugar en las últimas décadas a una extensa literatura. Menos atención ha recibido un tema que complementa las breves indicaciones de Hermarco y Lucrecio sobre el origen de la conexión entre el temor a la muerte y los deseos vanos que he recogido. Me refiero al esclarecimiento de los nexos entre el temor a la muerte y los deseos vacíos, específicamente la codicia y la ambición de fama y poder. Es el objeto de la presente sección.

Quizás convendría comenzar por reparar en que los epicúreos parecen establecer una precisión respecto a los temores. Un testimonio de esta precisión proviene de una de las inscripciones de Diógenes de Enoanda: “De hecho, este temor es a veces claro, a veces no claro (*atranes*); es claro cuando evitamos algo manifiestamente dañino, como por ejemplo el fuego, temiendo que podamos encontrar la muerte como resultado de este. No es claro cuando, mientras la mente está ocupada en otra cosa, <el temor>se ha insinuado en nuestra naturaleza y [acecha]...” (Smith, 1993: Frag. 35 II). Para Warren la distinción que se establece en esta inscripción no es epicúrea porque contradice la tesis “la muerte no es nada para nosotros” en la que se basa la posibilidad de eliminar el temor irracional a la muerte. No obstante, Lucrecio también sugiere una distinción similar a la de Diógenes de Enoanda. Lo hace valiéndose de la contraposición entre el temor de los seres humanos prehistóricos al ataque de las fieras y su carencia de temor frente al cíclico ocultamiento del sol y surgimiento de la oscuridad de la noche (RN V 970–1010). Como señala Campbell, para Lucrecio en la prehistoria existe el temor, pero este no surge de falsas creencias sobre los cuerpos celestes o la oscuridad de la noche, sino de la competición real de los seres humanos con las fieras salvajes para conservar la vida (Campbell, 2003, pp. 234–240). Como mostraré, el temor de los niños a la oscuridad es una de las analogías que utiliza Lucrecio para analizar el temor irracional a la muerte de los adultos que habitan en las comunidades políticas posteriores a las primeras comunidades sometidas a pactos.

Armstrong ha destacado otra matización epicúrea respecto al temor a la muerte. A su parecer, el *Acerca de la muerte* de Filodemo es un tratado, no dirigido a los epicúreos sino a un público general, que si fuera más conocido haría ver ociosas parte de

las disputas en torno a los argumentos epicúreos frente al temor a la muerte. Armstrong subraya como uno de los planteamientos cruciales de *Acerca de la muerte* el reconocimiento del dolor o “pinchazo natural” (*phusikon degma*) que el ser humano experimenta ante el pensamiento de la muerte. Como destaca Armstrong, según Filodemo incluso el filósofo epicúreo es empático con tal emoción natural. Armstrong entiende que existe un paralelismo entre las referencias de Filodemo a la “ira natural” (*physike orge*) y los “pinchazos naturales” (*phsusika degmata*) ante el pensamiento de la muerte que también los sabios experimentan (cf. Armstrong, 2004).

Según Aristóteles, al temor ante un peligro es inherente algún resto de esperanza de salvación y por ello el temor hace a las personas deliberar sobre los medios de salvación (*Retórica* II 1383a5–8). Los epicúreos también consideraron el temor a la muerte violenta desde la perspectiva prudencial que destaca este pasaje de Aristóteles. Polístrato, el escolarca que sucedió a Hermarco, enfatiza que los seres humanos, a diferencia de los animales, pueden tomar precauciones ante los daños y padecimientos y proveerse de auxilios útiles contra estos (*Sobre el desprecio* 3 5 -11). Los pactos de justicia son uno de estos medios. Polístrato, al igual que sus antecesores Hermarco y Epicuro, incluye entre las modalidades de lo útil la justicia. Como señalé, los pactos que la instauran están efectivamente orientados a que los seres humanos no dañen ni sean dañados. Pudiera así decirse que el temor a la muerte violenta contribuye a instaurar los pactos de justicia y estos, a su vez, reducen tal temor.

Las observaciones de Lucrecio y Filodemo recogidas, así como las consideraciones que he expuesto sobre los pactos y el temor a la muerte violenta, indican que los epicúreos aplicaron al análisis del temor distinciones que parecieran converger con la contraposición entre las calificaciones “natural” y “vacío” presentes en la distinción doctrinal entre los deseos naturales y los deseos vacíos, es decir, ni naturales ni necesarios (*Carta a Meneceo* 127; MC 29). En el epicureísmo se utiliza esta contraposición “natural *versus* vacío” tanto al hablar de los deseos como de la ira, el temor o la riqueza. Los epicúreos afirman reiteradamente que los deseos vacíos no se derivan de la naturaleza humana sino de opiniones falsas o vacías. Cabe afirmar algo similar, presumiblemente, respecto a la ira vacía, el temor vacío o la riqueza vacía.

Creer que los dioses castigan a los seres humanos en el más allá y que la muerte no es la disolución del ser vivo son para los epicúreos dos de las principales opiniones vacías responsables del temor a la muerte. Lucrecio afirma además que la codicia y la ambición son alimentadas en no pequeña medida por el temor a la muerte (RN III 56). Esta conexión entre el temor a la muerte y los deseos vacíos representados por la ambición y la codicia no es obvia y por eso quizás Nussbaum la califica de “poderosa hipótesis teórica” (Nussbaum, 2003, pp. 204–205). No obstante, Lucrecio ofrece algunas indicaciones que, aunadas a las consideraciones de Epicuro sobre los temores y deseos vacíos, permiten cierto esclarecimiento de esta interesante conexión.

Lucrecio compara en varias ocasiones el temor a la muerte que alimenta la codicia y la ambición al temor de los niños a la oscuridad. Lucrecio da a entender, como ya había subrayado Aristóteles (*Acerca de los sueños* 462a12–14), que los niños pueblan la oscuridad con todo tipo de seres terroríficos frente a los que incluso tratan de ocultarse. El estoico Hierocles ofrecerá una explicación del temor de los niños a la oscuridad que seguramente Lucrecio hubiera acogido: cuando están en recintos oscuros y carentes de voces, señala Hierocles, los niños aguzan los sentidos y al no lograr ni ver ni oír

reciben una impresión de su propia destrucción y, por ello, no pueden soportar la oscuridad (Hierocles, *Elementos de ética* VII 5–10).

Lucrecio reitera en su obra que, así como los niños tiemblan y se espantan de todo en las ciegas tinieblas, así a menudo nosotros en la luz tememos cosas que en nada son más espantosas que las que en la oscuridad temen los niños e imaginan inminentes (RN II 55–58, III 87–90, VI 35–38). El temor a la muerte que alienta los deseos vacíos de la codicia y la ambición posee para Lucrecio similitudes con el de los niños ante la oscuridad: si utilizamos el vocabulario de la inscripción de Diógenes de Enoanda citada se puede describir como un temor no claro, impreciso. Porfirio, haciéndose eco de los planteamientos de Epicuro, observa que se teme la muerte como un mal terrible sin límite (*Abst.* I 54 2, 3).

También la infinitud es para los epicúreos una de las características fundamentales de los que denominan deseos vacíos. Como señala Fowler, estos no pueden ser colmados porque no corresponden a una necesidad corporal cuya satisfacción les daría reposo y producen por ello constantemente frustración (Fowler, 2002, p.80). Como se lee en la *Sentencia Vaticana* 59, no es insaciable el estómago, como cree la mayoría, sino la falsa opinión acerca de una repleción infinita del estómago.

Lucrecio plantea la conexión entre el temor a la muerte y la ambición de fama y poder como una relación entre un temor no claro, indefinido, y deseos vacíos. Como he señalado, Lucrecio sitúa la generación de esta conexión en comunidades posteriores a las primeras agrupaciones humanas sometidas a pactos de justicia. Su descripción y la de los pasos que llevaron a su establecimiento es vaga: los actores son anónimos y tanto el espacio como el tiempo están indeterminados. No obstante, Lucrecio parece reconocer que la generación de la conexión analizada presupone la experiencia de la seguridad (*asphaleia*) lograda por los primeros pactos de justicia. De hecho, pareciera que uno de los factores que ayudan a comprender esta conexión es que los seres humanos extrapolan la seguridad provista por las comunidades políticas a una imposible seguridad ante la muerte. Como la seguridad provee confianza respecto a la futura satisfacción de los deseos naturales y ante el peligro de muerte violenta, los seres humanos parecieran figurarse que es posible obtener también seguridad contra la muerte, lo cual traduce también un anhelo de inmortalidad que es representada como una especie de continuidad infinita de nuestra existencia. Quizás la referencia a las murallas de la ciudad en la *Sentencia Vaticana* 31 está dirigida precisamente a disipar la confusión indicada y a expurgar asimismo el anhelo de inmortalidad. En esta se lee: “respecto a las otras cosas es posible procurarse seguridad (*asphaleia*) pero respecto a la muerte todos los seres humanos habitamos una ciudad sin murallas” (*Sentencia Vaticana* 31).

Otra consideración crucial de Lucrecio que ayuda también a comprender la conexión entre el temor a la muerte, la avaricia y la ambición de fama y poder es el llamativo mecanismo de simbolización o “confusión metafórica” (Konstan, 2008, pp. XIII, 45–46) que Lucrecio describe tras afirmar, como ya he señalado, que el temor a la muerte alimenta en no menor medida la avaricia y la ambición. A esta afirmación añade Lucrecio: “la fea miseria y la dura pobreza parecen reñidas con una vida grata y estable” (RN III 65). Para Lucrecio, la razón de la creencia en tal incompatibilidad es que la pobreza y el anonimato se perciben como anticipaciones de la muerte (NC III 67). No se trata de que la pobreza sea vista como causa de carencias que puedan

susitar enfermedades o incluso la muerte, sino que la pobreza, el anonimato y la insignificancia que conlleva se equiparan al no ser. Así, para evitar la muerte, los seres humanos buscan la riqueza y la fama a cualquier precio. Como señala Fowler, los seres humanos desean la vida porque temen la muerte y “reifican” la vida como riqueza y poder (Fowler, 2002, p. 80). El propósito es tan vano como la codicia y la ambición: ambos son deseos vacíos cuyo objeto es indefinido e imposible de satisfacer, como indefinido lo es el objeto del temor irracional a la muerte que les da origen.

Desde esta perspectiva, la seguridad que se busca a través de la riqueza y el poder es espuria: no le permite al ser humano escapar de la muerte, ni libera a quienes la persiguen de la sospecha y del miedo irracional a la muerte. Lucrecio, al igual que Epicuro, hace ver que la “reificación” (Fowler, 2002, p. 80) de la vida como riqueza y poder se traduce en una representación “aditiva” de la felicidad, en el sentido de asumir que siempre nuestra existencia está incompleta; siempre inconforme con el presente, está orientada a colmar en el futuro lo que no ha obtenido todavía; siempre espera una diversificación y novedad de los placeres aun no disfrutados. Epicuro y Lucrecio estiman que tal actitud es expresión de una profunda ingratitud hacia la vida que, además, hace ansioso y permanentemente infeliz al ser humano. Lucrecio ofrece una vívida descripción de esta actitud al retratar la figura de un anciano (obviamente no epicúreo) cercano a la muerte: este teme la muerte, se lamenta, ha vivido siempre descontento con el presente y con su pensamiento puesto permanentemente en el futuro. Siente que su vida ha sido incompleta, que la muerte llega prematuramente y le priva de lo que aún podría obtener (RN III 955–963, III 931–942, 1003–1010). La descripción del último día de la vida de Epicuro, recogida por Diógenes Laercio, representa en la literatura epicúrea la antítesis perfecta de este retrato (DL X 22).

Al mecanismo analizado de simbolización o “confusión metafórica” de la pobreza y el anonimato como figuraciones de la muerte, Konstan añade otro ejemplo muy sugerente. A su juicio, las representaciones de los tormentos a los que son sometidos los seres humanos en el más allá constituyen proyecciones de las vidas sometidas a deseos vacíos e insaciables. Estas proyecciones contribuirían a explicar también, a juicio de Konstan, cómo los temores y deseos vacíos se retroalimentan mutuamente y hacen así particularmente difícil su eliminación (Konstan, 2008, pp. XIV, 66–68).

Epicuro subraya, ciertamente, que no basta argumentar contra los temores vacíos, sino que hay que interiorizar estos argumentos, hacer de ellos una costumbre y atenerse, además, a la observancia de los deseos naturales como dicta la prudencia. Cuando Lucrecio elogia al comienzo del libro VI de su obra la figura de Epicuro señala que su gran aporte fue ofrecer un diagnóstico y una respuesta a la infelicidad de seres humanos que, paradójicamente, viven en sociedades que disponen de la seguridad que les es posible alcanzar. A juicio de Epicuro la causa de su infelicidad es el nexo entre los temores y deseos vanos que he analizado. Según Lucrecio la gran contribución de Epicuro fue precisamente poner límites al temor y al deseo (RN VI 25).

Referencias

- Aristóteles. (1987). *Tratados breves de historia natural. Acerca de los sueños* (A. Bernabé, Trad.). Gredos.
- Aristóteles. (2022). *Retórica* (Q. Racionero, Trad.). Gredos.
- Armstrong, D. (2004). All Things to All Men: Philodemus' Model of Therapy and the Audience of De Morte. En J. Fitzgerald, & D. Obbink (Eds.), *Philodemus and the New Testament World* (pp. 15–54). Brill. https://doi.org/10.1163/9789047400240_003
- Campbell, G. (2003). *Lucretius on Creation and Evolution. A Commentary on De rerum Natura V 772-1104*. Oxford University Press.
- Diógenes de Enoanda. (1993). *The Epicurean Inscription* (M. F. Smith, Ed.). Bibliopolis.
- Diógenes Laercio. (2010). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* (L. A. Bredlow, Trad.). Lucina.
- Diogenes Laertius. (2013). *Lives of Eminent Philosophers* (T. Dorandi, Ed.). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511843440>
- Epicuro. (1973). *Opere* (G. Arrighetti, Ed. y Trad.). Giulio Einaudi Editore.
- Fowler, D. (2002). *Lucretius on Atomic Motion A Commentary on De Rerum Natura Book Two, Lines 1-332*. Oxford University Press.
- Hierocles. (2014). *Elementos de Ética, Extractos de Estobeo y Glosas de la Suda* (J. Aoiz, D. Deniz, & B. Bruni, Ed. y Trad.). Helmantica.
- Konstan, D. (2008). *A Life Worthy of the Gods. The Materialist Psychology of Epicurus*. Parmenides.
- Lucrecio. (1976). *De rerum natura. De la naturaleza de las cosas* (E. Valentí Fiol, Ed. y Trad.). Bosch.
- Nussbaum, M. (2003). *La terapia del deseo: Teoría y práctica en la ética helenística*. FCE.
- O'Keefe, T. (2025). Achieving Tranquility: Epicurus on Living without Fear. En J. Klein, & N. Powers (Eds.), *The Oxford Handbook of Hellenistic Philosophy* (pp. 184–203). Oxford University Press.
- Philodemus. (1995). *On Piety 1* (D. Obbink, Ed y Trad.). Clarendon Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190695170.013.7>
- Philodemus. (2013). *On Property Management* (V. Tsouna, Ed. y Trad.). Society of Biblical Literature.
- Platón. (1900–1903). *Opera* (J. Burnet, Ed.). Clarendon Press.
- Plutarco. (2004). *Obras morales y de costumbres (Moralia) XII. Tratados antiepicúreos. Contra Colotes* (J. F. Martos, Trad.). Gredos.
- Polistrato. (1978). *Sul Disprezzo irrazionale delle opinioni popolari* (G. Indelli, Ed. y Trad.). Bibliopolis.

Porfirio. (1977). *De l'Abstinence. Tome I* (J. Bouffartigue, Ed. y Trad.). Les Belles Lettres.

Sexto Empírico. (1997). *Contra los profesores* (J. Bergua, Trad.). Gredos.

Tsouna, V. (1998). *The Epistemology of the Cyrenaic School*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511482663>

Warren, J. (2004). *Facing Death: Epicurus and His Critics*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1093/0199252890.001.0001>

