

# Será que, como defendem os epicuristas, estar morto não é um mal para quem morre?

*As argued by the Epicureans,  
is being dead not bad to those who die?*

Domingos Faria\*  
Universidade de Lisboa

## Resumo

Os epicuristas argumentam que a morte não nos diz respeito. Porém, será esse argumento sólido? Neste artigo, vou examinar uma versão do argumento epicurista (a versão de Rosenbaum), que tenta mostrar que a morte não é má para nós. Vou apresentar alguns contraexemplos, tentando argumentar que o argumento epicurista não é sólido. Além disso, penso que existem boas razões para se aceitar a perspectiva da privação, de acordo com a qual a morte pode ser um mal para quem morre.

## Palavras-chave

Morte, Mal da Morte, Perspetiva Epicurista, Perspetiva da Privação

\* Agradeço ao professor Pedro Galvão as aulas de Filosofia da Morte e a indicação de referências bibliográficas que me motivaram e ajudaram a elaborar este artigo. Através de uma Bolsa de Doutoramento (SFRH/BD/85051/2012) me beneficieei, na realização deste trabalho, do apoio da Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

## **Abstract**

Epicureans have argued that death is nothing to us. However, is this argument sound? In this paper, I will survey one version of the Epicurean's argument (Rosenbaum's version) which tries to show that death is not bad for us. I will put forward some counterexamples, trying to argue that Epicurean's argument is not sound. Moreover, I think there are good reasons for one to accept the deprivation account, according to which death might be a bad thing for the one who dies.

## **Keywords**

Death, Badness of Death, Epicurean Account, Deprivation Account

Seguramente, em um futuro breve ou mais distante, vamos estar mortos, mas será isso um mal para nós? Partindo da suposição que estar vivo é geralmente bom e que quando alguém morre deixa de existir, será que a abissal inexistência por estar morto constitui um mal para o próprio indivíduo que morre? Os epicuristas respondem ao problema do mal da morte alegando que estar morto não é um mal para quem morre. Com este ensaio pretendo apresentar a versão epicurista de Rosenbaum e defender que esta resposta não é plausível, pois parte de pelo menos um pressuposto errado. Além disso, essa objeção à resposta epicurista vai dar razões para se aceitar a perspectiva da privação como uma melhor resposta ao problema.

Antes de avançar para a discussão da perspectiva epicurista, é preciso salientar que o problema do mal da morte não pode ser confundido com a questão de a nossa própria morte ser má para as outras pessoas. É claro que a nossa morte poderá ser má para os outros, uma vez que os nossos amigos e familiares vão perder a oportunidade de continuar a interagir conosco. Ora, com a nossa morte, aquelas pessoas que gostam de nós ficarão impedidas de dialogar ou partilhar as suas vidas conosco, o que pode gerar imensa tristeza para elas. Porém, esse não é o problema que estamos a tratar aqui.

Do mesmo modo, não se pode confundir o problema do mal da morte com a questão de saber se o processo de morrer é mau ou não. Aliás, este processo de morrer pode ser bastante mau para uma pessoa se for acompanhado de um grande sofrimento. Ao contrário disso, o problema que se pretende discutir aqui é se estar morto é mau ou não para aqueles que estão mortos.

Epicuro, na *Carta a Meneceu*, defende que estar morto nunca é um mal para quem morre. Por isso, não nos devemos incomodar ou ter medo da nossa futura condição de estar

morto. Epicuro justifica que estar morto não é um mal para quem morre argumentando que “todo o mal e todo o bem assentam na sensação e a sensação acaba com a morte”. A ideia aqui presente parece ser que algo só pode ser mau ou bom para nós se pudermos sentir ou experienciar isso; ora, uma vez que com a morte finda com toda a sensação ou experiência, então esta não pode ser má para quem está morto. Desse modo, “a morte, o mais temido dos males, não nos diz respeito; pois enquanto existimos a morte não está presente, e quando a morte está presente nós já não existimos. Nada é portanto nem para os vivos nem para os mortos visto que não está presente nos vivos, e os mortos já não são” (Epicuro).

Apesar da passagem acima ser suscetível a múltiplas interpretações, pode-se fazer uma coerente reconstrução do argumento de Epicuro seguindo a proposta de Rosenbaum (1986: 121-122). Por isso, atendendo mais à consistência das ideias do que ao rigor histórico, pode-se representar canonicamente o argumento epicurista desta forma:

- (1) Um estado de coisas é mau para uma pessoa P só se P pode experienciar isso em algum momento.
- (2) Assim, P estar morto é mau para P apenas se isso é um estado de coisas que P pode experienciar em algum momento.
- (3) P pode experienciar um estado de coisas em algum momento só se começa a ocorrer antes da morte de P.
- (4) P estar morto não é um estado de coisas que começa a ocorrer antes da morte de P.
- (5) Desse modo, P estar morto não é um estado de coisas que P pode experienciar em algum momento.
- (6) Logo, P estar morto não é mau para P.

As premissas centrais desse argumento são (1), (3) e (4). Os outros passos (2) e (5) são apenas uma consequência lógica das premissas centrais, seguindo-se validamente a conclusão (6). Mas será que esse é um argumento sólido? Ou seja, serão as suas premissas centrais verdadeiras? A premissa (4) é verdadeira por definição, pois não se pode estar morto antes de haver morte. No entanto, (1) e (3) requerem justificação pormenorizada.

Um dos detalhes que é preciso esclarecer na premissa (1) é o conceito de experiência. Seguindo a fundamentação de Rosenbaum (1986: 124), uma pessoa experimenta um esta-

do de coisas apenas se isso pode afetá-la de alguma forma, o que implica um elemento causal na experiência. Portanto, uma condição necessária, embora não suficiente, para haver experiência é ser causalmente afetado por uma situação ou estado de coisas. Contudo, uma pessoa não experiencia algo meramente por acreditar que a situação ocorreu ou ocorrerá, ou por imaginar uma certa situação. Podemos nos imaginar numa viagem até à lua, mas isso não é uma situação que estamos experienciando, uma vez que aqui não está presente a conexão causal requerida entre a situação e a pessoa.

Alguns exemplos podem ajudar a compreender melhor esse conceito de experiência, bem como a premissa (1): vamos imaginar uma pessoa que é cega e que nunca conseguirá na sua vida adquirir a visão. Assim, um pôr-do-sol ou uma pintura esteticamente bela não podem causalmente afetar essa pessoa e, por conseguinte, ela não pode experimentar isso. Essa mesma pessoa não pode igualmente experimentar uma sequência de imagens chocantes que causam repulsa às pessoas que as veem. Portanto, essa sequência de imagens não pode ser chocante nem má para a pessoa cega porque ela não é capaz de ter essa experiência e de ser afetada por isso. Do mesmo modo, uma dor de cabeça só é má para nós se formos afetados por ela; isto é, caso experienciemos essa dor de cabeça. Se não experienciamos essa dor de cabeça, então isso não constituirá um mal para nós. Ora, esses exemplos parecem mostrar a plausibilidade do seguinte princípio de experiência:

(E) Se uma pessoa não pode experimentar um estado de coisas em algum momento, então o estado de coisas não é mau para a pessoa (cf. Rosenbaum 1986: 123).

Esse princípio é logicamente equivalente à premissa (1), o que constitui uma razão para se aceitar (1). E uma das consequências de (1) e do princípio (E) é que as pessoas que estão mortas não podem experimentar qualquer estado de coisas, pois ao estarem mortas não são capazes de ter sensações e experiências más. Assim, para quem está morto, nenhum estado de coisas pode ser mau.

Além disso, alguém pode pensar que (1) também leva ao seguinte princípio: o que um indivíduo não conhece não pode ser mau para ele próprio. Podemos imaginar, como Nagel (1979: 65), que um adulto inteligente sofreu de um grave acidente vascular cerebral que o reduz a capacidades mentais de uma criança de 3 meses. Parece que aquele sujeito com as capacidades mentais reduzidas não tem conhecimento ou consciência do que lhe ocorreu; desse modo, tal situação não seria má para ele. No entanto parece óbvio que esse sujeito

sofreu de um grande infortúnio e mal que está lhe prejudicando, pois ele perdeu imensas capacidades que limitaram completamente a sua vida, mesmo não tendo consciência disso. Assim, parece que não se pode aceitar (1). Será que com esse exemplo estamos a negar adequadamente a premissa (1)?

Para Rosenbaum (1986: 126) essa crítica falha no alvo, pois tudo o que requer a premissa (1) para um evento ou estado de coisas ser mau para a pessoa é que ela possa experienciar isso em algum momento, e não que a pessoa seja efetivamente consciente dos efeitos causais em algum momento. A ideia é que pode haver experiência de algo mau sem a pessoa ter consciência disso. Assim, aquele adulto inteligente que ficou com as capacidades de uma criança de três meses sofreu de um grande mal, pois foi causalmente afetado por esse estado de coisas, mesmo não tendo consciência disso.

Da mesma forma, não refuta (1), ao contrário do que Nagel pensava, se uma pessoa for traída pelos seus amigos sem o saber. Pois, é possível para essa pessoa descobrir que foi traída e, assim, experienciar esse mal em algum momento. Mas também é possível que essa experiência seja inconsciente, tal como é possível experienciar e ser diretamente afetado por graus nocivos de radioatividade sem o saber. Portanto, a ideia base da premissa (1) é a seguinte: o que um sujeito experiencia (tanto de forma consciente como inconscientemente) pode fazer mal a esse sujeito, mas o que esse sujeito não pode experienciar não lhe pode fazer mal.

E que razões temos para aceitar a premissa (3)? Já vimos que uma condição necessária para uma pessoa experienciar um estado de coisas é ser causalmente afetada por esse estado de coisas. Ora, parece claro que uma pessoa que deixou de existir não pode ser causalmente afetada por eventos que ocorreram após a sua morte. Por exemplo, as pessoas que morreram em 1944 em Hiroshima não puderam experienciar os efeitos catastróficos e maléficos da bomba nuclear de 1945. Assim, uma pessoa só pode experienciar um estado de coisas se isso começar a ocorrer antes da morte da pessoa.

No entanto, pode acontecer um estado de coisas que causalmente afete uma pessoa antes de nascer, como uma mãe toxicod dependente que pretende ter um filho e que continua a injetar grandes quantidades de drogas até durante a gestação. Nesse caso, a futura criança que vai nascer já está sendo afetada pelo comportamento negligente da mãe mesmo antes de existir, pois tal comportamento materno vai prejudicá-la seriamente em seu desenvolvimento. Com esse exemplo, parece colocar-se ainda em causa o princípio de existência que fundamenta outros argumentos epicuristas, de acordo com o qual um estado de coisas pode ser mau para uma pessoa apenas se a pessoa existir no momento em que ocorre esse estado de coisas. Uma vez que pode haver estados de coisas que podem ser maus mesmo antes da pessoa existir, então o princípio de experiência (E) parece ser mais plausível do que

o princípio de existência. Assim, é compatível com (E), ao contrário do princípio de existência, afirmar que uma pessoa pode não existir quando a causa do mal que a afeta ocorre.

Porém, ao estar morto, por nada se pode ser causalmente afetado. O máximo que pode ser afetado depois da pessoa estar morta é o seu corpo inerte (o qual é suscetível de ser atingido pela decomposição). Mas, seguindo as principais teorias da identidade pessoal, uma pessoa não é a mesma que o seu corpo sem vida, nem existe qualquer tipo de preocupação prudencial para com um cadáver. Por isso, a pessoa não pode ser afetada ou experienciar qualquer evento depois da sua morte.

Em suma, com a justificação das premissas centrais (1) e (3), advoga-se que algo só é mau para uma pessoa se ela pode experienciar isso (isto é, se pode ser causalmente afetada por isso), consciente ou inconscientemente, em algum momento. Como nada se pode experienciar depois da morte, então estar morto não é um mal para quem morre.

Será que com isso se provou de forma cogente que estar morto não é um mal para quem morre? Penso que não, uma vez que considero que a premissa (1) e o princípio (E) são falsos. Negar o princípio (E) é dizer que «uma pessoa não pode experienciar um estado de coisas em algum momento, mas o estado de coisas é mau para a pessoa»; e negar a premissa (1) é defender que «um estado de coisas é mau para uma pessoa P, mas P pode não experienciar isso em algum momento». Portanto, nem todos os males para P são experienciados por P. Para mostrar que isso é plausível vou apresentar os seguintes contraexemplos a (1) e (E):

(I) Vamos imaginar que Afonso e Sofia são um casal romântico. Afonso é astronauta e foi chamado, juntamente com outros elementos, para uma missão de estudo em Marte, durante vários meses. No último mês de expedição, os aparelhos de comunicação com a Terra ficaram seriamente danificados e os astronautas foram obrigados a regressar imediatamente. Enquanto regressavam, Afonso envolveu-se intimamente com uma tripulante da nave espacial, traindo assim a sua esposa Sofia. No entanto, passado apenas alguns minutos a nave explodiu devido a uma grande falha nos motores e não sobreviveu ninguém, o que impede Sofia de experienciar a traição do seu marido.

(II) José é um multimilionário desconhecido, bastante idoso e sem família, que pretende doar toda a sua fortuna a uma instituição de solidariedade como a Unicef. Desse modo, assina um cheque com todo o dinheiro que conseguiu adquirir durante a sua vida e entrega-o ao seu único mordomo, Carlos, para o fazer chegar à Unicef.

Porém, em vez de entregar esse dinheiro à instituição, Carlos foge com o cheque para um país longínquo. Passado uma hora, José falece e a Unicef nunca poderá ter conhecimento ou qualquer experiência de que iria receber uma grande quantidade de dinheiro, que era o suficiente para acabar com a fome no mundo.

(III) Vera nasceu num país completamente isolado, fortemente armado, onde ninguém consegue sair ou entrar e no qual as mulheres não têm acesso à educação. Assim, ela não tem oportunidade de ler e escrever. Devido a esse sistema fundamentalista, a sua tendência natural para a poesia não se manifesta, nem para os outros nem para si mesma – apesar disso, ela tem uma vida confortável no seu país. Porém, se ela nascesse em outro país, livre e com igualdade de oportunidades, a sua propensão para a poesia ter-se-ia desenvolvido e manifestado, e, por causa disso, sentir-se-ia mais realizada. Mas nas condições em que se encontra no seu país, não pode experienciar isso.

No exemplo (I), Sofia não experienciou, nem pode experienciar o mal da traição, uma vez que não havia comunicações com a Terra, a nave foi reduzida a cinzas e não sobreviveu ninguém para contar o sucedido. Por isso, ela não pode ser causalmente afetada pela traição, até mesmo de forma inconsciente. Mas a traição de Afonso foi um mal para ela, pois podemos dizer que Afonso violou o acordo que livremente fizeram, bem como não retribuiu devidamente a lealdade de Sofia – e isso parece ser mau mesmo sem haver descoberta ou experiência. Portanto, a traição é má para Sofia, apesar de não ser possível que ela tenha qualquer experiência de tal ato. O mal que Sofia sofre é um mal por comparação: é pior uma situação em que é traída do que não o ser.

No exemplo (II), os membros da Unicef não podem ser causalmente afetados ou experienciar qualquer mal, pois José está morto e ninguém viu ou sabe do furto do cheque. Mas, mesmo assim, sofrem um grande mal, já que foram privados de acabar com a fome no mundo. Igualmente, as pessoas que a Unicef iria ajudar estão sofrendo um mal, uma vez que poderiam estar em melhores condições com aquele dinheiro. Portanto, a Unicef está a padecer de um mal sem o experienciar - ou seja, foi privada de fazer um grande bem. E o mal que a Unicef sofre é um mal por comparação: é pior uma situação em que esse donativo é roubado do que uma situação em que se recebe sem problemas esse dinheiro.

No exemplo (III), Vera não pode experienciar qualquer mal com o fato de possuir uma tendência natural para a poesia, que não foi desenvolvida nem descoberta, pois não tem

qualquer forma de saber se tem tal faculdade possível ou de sentir que está sendo prejudicada. Igualmente, parece que Vera não pode ser causalmente afetada ou experienciar um estado de coisas que não se manifesta e que não existe, nem existirá nas condições em que ela se encontra. Porém, apesar de Vera não experienciar isso, ela está a ser privada de um grande bem que a faria mais feliz (cf. Johansson 2005: 79). Aqui Vera sofre um mal que não é devido a alguma experiência, mas é um mal por comparação: é pior para ela a situação em que a sua propensão para a poesia não é desenvolvida e manifesta do que a situação oposta.

Em todos esses exemplos existem males para as pessoas que não são experienciados pelas próprias pessoas. E existe um mal para essas pessoas porque foram privadas de um acontecimento positivo, mesmo que não tenham qualquer experiência ou consciência disso. Portanto, parece legítimo dizer que nem todos os males são experienciáveis, o que refuta a premissa (I) e o princípio (E).

Além disso, é preciso sublinhar que o princípio (E) foi proposto a partir de exemplos que não permitem fazer uma generalização alargada, como ilustrar que o mau cheiro de um charuto aceso só é mau para quem pode experienciar isso; assim, para quem não tem olfato, esse cheiro não poderá ser mau. Com exemplos como esse, Rosenbaum generaliza que algo só é mau para nós se pudermos experienciá-lo. No entanto, presenciemos com isso a uma falácia de generalização apressada, pois apenas se consideraram exemplos que podem ser sensorialmente experienciados. E ao concebermos contraexemplos como (I), (II) e (III), vemos que não é adequado fazer tal generalização, uma vez que existem males que não são experienciados - e mesmo aqueles que são experienciados muitos não o são sensorialmente.

Em (E) constata-se uma categoria de males que é apenas uma apropriada subcategoria de todos os casos relevantes de mal (cf. Fischer 1997: 349). Porém, existem outros casos, como os contraexemplos acima, em que algo é mau para a pessoa mesmo que isso não possa afetar causalmente essa pessoa.

Seguindo uma proposta mais abrangente quanto à consideração dos males (cf. Kagan 2012: 210-212), podemos dizer que existem três grandes categorias nas quais algo pode ser mau para uma pessoa:

- (A) Intrinsecamente mau.
- (B) Instrumentalmente mau.
- (C) Comparativamente mau.

Algo é (A), intrinsecamente mau para nós, se pudermos experienciar isso diretamente. Por exemplo, ao experienciarmos qualquer sofrimento, isso é mau por sua própria natureza. Mas, quando se é reprovado em uma avaliação, isso não é intrinsecamente mau. Isso pode ser mau por levar à reprovação, que por sua vez pode originar a tristeza e outros males intrínsecos. Com isso vemos que algo pode não ser mau em si, mas mau em virtude do que causa e para onde nos leva - ou seja - é algo instrumentalmente mau (B). Além desses tipos de males, existem os males por comparação (C), no sentido em que o estado de coisas atual é pior para uma pessoa comparativamente com outro possível estado de coisas melhor. Por exemplo, dão-nos dois envelopes para escolhermos apenas um. Selecionamos o primeiro deles e dentro dele está um cheque de 5 euros. Contudo, no segundo envelope, sem termos conhecimento disso, estava um cheque com 50.000 euros. Assim, parece que foi mau escolher o primeiro envelope no sentido comparativo, pois teria sido melhor escolher o segundo envelope.

Enquanto (A) e (B) implicam experiência da pessoa para um estado de coisas ser mau para a pessoa, o tipo (C) não requer qualquer experiência como mostraram os contraexemplos (I), (II) e (III). Ao termos consciência de (C), da falácia patente em (E) e dos contraexemplos presentes acima, faz sentido substituir a premissa (1) do argumento epicurista pela seguinte premissa:

(1') Um estado de coisas é mau para uma pessoa P, mas P pode não experienciar isso em algum momento.

Porém, ao partirmos dessa premissa verdadeira, já não se pode validamente concluir (6) que estar morto não é um mal para a pessoa que está morta. A grande falha do argumento epicurista é que apenas considera a existência de males do tipo (A) e (B), desconsiderando completamente os males (C). Por isso, parte do pressuposto errado que todos os males para uma pessoa são experienciáveis (intrínseca ou extrinsecamente) por essa pessoa.

A objeção que apresentamos ao argumento epicurista pode igualmente dar-nos razões para se aceitar a perspectiva rival da privação, de acordo com a qual estar morto pode ser um mal para quem morre. Pois, ao admitirmos que existem males (C) que não são experienciáveis, como sugerem os contraexemplos, então parece razoável afirmar que estar morto poderá constituir um mal para a pessoa que morre no sentido comparativo. Ou seja, estar morto pode ser um estado de coisas mau para a pessoa que morre, uma vez que poderá privá-la de continuar a usufruir de coisas boas que, de outra forma, teria, caso estivesse viva.

De um modo mais formal o argumento é o seguinte:

- (7) Se uma pessoa P está privada de um bom estado de coisas, então P tem um mal comparativo.
- (8) Se P está morto, então P *pode* estar privado de um bom estado de coisas.
- (9) Logo, se P está morto, então P *pode* ter um mal comparativo. Ou seja, estar morto pode ser um mal para quem morre.

A premissa (7) parece devidamente fundamentada com o que já consideramos sobre os males tipo (C) e sobre os contraexemplos. Todavia, a justificação da premissa (8) requer mais atenção, pois a negação da ideia epicurista de que «nenhuma morte é um mal para quem morre» não é que «toda a morte é um mal para quem morre», mas sim que «alguma morte é um mal para quem morre». Então, o que se pretende transmitir com (8) é que estar morto pode ser mau para P caso prive P de um bom estado de coisas (ou seja, ao estar morto não se pode desfrutar das boas coisas da vida, como conviver com os amigos ou ler livros). Mas, também admite que estar morto pode não ser mau para P caso prive P de um mau estado de coisas (como ser poupado da fase final de uma doença degenerativa irreversível, grave e imensamente dolorosa). Por isso, é preciso questionar: o que é excluído ou privado com a morte? O que teria acontecido se a morte específica de P não tivesse ocorrido? A ideia é comparar a morte efetiva de P com a vida que ele teria caso não tivesse morrido naquela circunstância e naquele momento específico.

No entanto, seguindo a proposta de McMahan (2002: 117), essa comparação não deve ser feita apenas com a totalidade do que foi perdido, mas na medida em que P estaria ligado a si mesmo no futuro (caso não morresse) pelas relações de unidade prudencial e pela quantidade de bem que a sua vida conteria. Existem relações de unidade prudencial mínimas (isto é, relações que fundamentam a nossa preocupação com o que acontece conosco no futuro) se houver continuidade física e funcional de áreas do cérebro que sustentam a consciência. Porém, a força dessas relações de unidade prudencial varia de acordo com o grau de unidade psicológica entre nós agora e nós no futuro, o que depende: da proporção da vida mental que é sustentada ao longo desse período, da densidade dessa vida mental, e do grau de referência interna entre os vários estados mentais anteriores e posteriores (cf. McMahan 2002: 84).

À luz dessas considerações, será que, por exemplo, a morte de um embrião humano nas

primeiras semanas de gestação é um mal? Não, pois não há relações de unidade prudencial entre esse embrião e um indivíduo futuro. Do mesmo modo, penso que a objeção das “pessoas possíveis” (cf. Kagan 2012: 217-221) não funciona, pois se um embrião nas primeiras semanas não tem unidade prudencial com um indivíduo futuro, então também uma “pessoa possível” não tem tal unidade prudencial, aliás nem sequer está fecundada. Por isso, não se pode dizer que uma “pessoa possível” sofre de um mal. Pelo contrário, seria um grande mal a morte de uma criança de 7 anos para ela mesma; pois, além de ser privada de muitos bens, teria bastante unidade psicológica consigo mesmo no futuro.

A partir dessas premissas e fundamentações, parece justificar-se apropriadamente que estar morto *pode* ser um mal para quem morre, o que mostra que os epicuristas estão equivocados quando defendem, utilizando as palavras de Epicuro, que “a morte não nos diz respeito”.

## Bibliografia

Epicuro (s/d) “Carta a Meneceu”, in *Crítica: revista de filosofia*, trad. Desidério Murcho, <http://criticanarede.com/meneceu.html>.

Fischer, John Martin (1997) “Death, Badness, and the Impossibility of Experience”, in *The Journal of Ethics*, Vol. 1, No. 4, pp. 341-353.

Johansson, Jens (2005) “Epicurean Objections Against The Evil Of Death”, in *Mortal Beings: On the Metaphysics and Value of Death*. Stockholm, Sweden: Almqvist and Wiksell, pp. 68-99.

Kagan, Shelly (2012) “The Badness of Death”, in *Death*. New Haven: Yale University Press, pp. 205-233.

McMahan, Jeff (2002) *A Ética no Ato de Matar: problemas às margens da vida*, trad. Jônadas Techio. Porto Alegre: Artmed, 2011.

Nagel, Thomas (1979) “Death”, in *The Metaphysics of Death*, ed. John Martin Fisher. Stanford: Stanford University Press, 1993, pp. 61-69.

Rosenbaum, Stephen (1986) “How to Be Dead and Not Care: A Defense of Epicurus”, in *The Metaphysics of Death*, ed. John Martin Fisher. Stanford: Stanford University Press, 1993, pp. 119-134.