

SOBRE EL TEMOR A LA MUERTE EN EPICURO Y LUCRECIO*

Eduardo A. Molina Cantó
Pontificia Universidad Católica de Chile

PRIMERA PARTE

*En el hoy y mañana y ayer, junto
pañales y mortaja, y he quedado
presentes sucesiones de difunto*
Quevedo

Introducción

RE El tema de la disolución del temor a la muerte ocupa un lugar central en el epicureísmo. Tanto en los textos conservados de Epicuro como en la obra de Lucrecio, este tópico se presenta las más de las veces en forma de sentencia. En la carta de Epicuro a Meneceo, esta sentencia se formula así: “acostúmbrate a

* Este trabajo forma parte del proyecto colectivo de investigación FONDECYT N1 1971139, junto a los profesores Pablo Oyarzún y Sergio Rojas.

Para las obras citadas en el texto utilizamos las siguientes abreviaturas y ediciones:

CM: *Carta a Meneceo*, de Epicuro, en Diogenes Laertius (DL.), *Lives and opinions of eminent philosophers in ten books*. London, 1979. Liber X. 122-135.

SV: *Sentencias Vaticanas*, de Epicuro, en Epicure: *Lettres et Maximes*. Paris, 1965 (reed.), pp. 247-269.

MC: *Máximas capitales*, de Epicuro, en DL. X. 139-154.

RN: *De rerum natura*, de Lucrecio, en Bailey, C., *Titi Lucreti Cari De rerum natura libri sex*, ed. with Prolegomena, Critical Apparatus, Translation and Commentary. Oxford, 1972.

considerar que nada es la muerte para nosotros” (CM. 124)¹. Esta sentencia, nos parece, resulta casi demasiado clara para hacer de ella un comentario; demasiado transparente para intentar explicarla. En efecto, todo lo que se quiere decir con ella ya está ahí, patente: que nada es la muerte para nosotros y que así debemos acostumbrarnos a considerarlo.

¿Qué se puede hacer con una sentencia de este tipo, entonces, cuando su propia nitidez opaca todo intento formal de comprensión? Pues nada se puede agregar ya a la sentencia epicúrea sobre la muerte, donde la muerte se acusa como la nada misma. Nada, por tanto, se puede hacer con ella, a no ser que se quiera pasarla por alto, pasar por sobre ella, comentándola, por ejemplo, o por debajo, refutando algo en ella.

Pero, ¿equivale esto a decir que nada podemos hacer nosotros con ella? Pues ella dice: nada es la muerte *para nosotros*. No se trata, entonces, de la nada sin más, sino de una nada que se dice respecto de nosotros, que a nosotros, de alguna manera, se refiere. Ahora bien, lo que se sanciona con esta sentencia es precisamente la nulidad de la muerte, su no referencia, su nada, respecto de nosotros.

La sentencia nos convoca, de esta manera, a nosotros, para anunciarnos que no hay referencia, que no existe relación, entre la muerte y nosotros. La convocatoria es una invitación en la que se nos hace saber que la ceremonia no se celebra, y a ese mismo saber somos convocados.

Preguntemos de nuevo, entonces, ¿qué podemos hacer con ella, con la sentencia? Por de pronto, podemos oír la invitación, pues la sentencia posee, en su tono, una peculiar insistencia: *acostúmbrate* -dice- a considerar que nada es la muerte para nosotros. Reconozcamos también que la invitación es demasiado clara como para negarse a escucharla. Hay algo de lo cual tenemos que hacer nuestra costumbre, si aceptamos la invitación, y ese algo es considerar, νομίζειν, sancionar como uso, como regla de conducta, lo dicho por la sentencia: que nada es la muerte para nosotros. Esto es, consiguientemente, lo único que en realidad podemos hacer con la sentencia: efectuarla, es decir, aceptar la invitación, concurrir a la no ceremonia de la muerte para nosotros. Dicho esto de otro modo, la ceremonia a la que se nos está invitando consiste en celebrar, a cada momento, la separación, la no relación, entre nosotros y la muerte.

¹ El texto completo es el siguiente: Συνέθιξε δὲ ἐν τῷ νομίζειν μηδὲν πρὸς ἡμᾶς εἶναι τὸν θάνατον· ἐπεὶ πᾶν ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἐν αἰσθήσει· στερήσεις δὲ ἐστὶν αἰσθήσεως ὁ θάνατος· ὅθεν γνῶσις ὀρθὴ τοῦ μηθὲν εἶναι πρὸς ἡμᾶς τὸν θάνατον ἀπολαυστὸν ποιεῖ τὸ τῆς ζωῆς θνητόν, οὐκ ἄπειρον προστιθεῖσα χρόνον, ἀλλὰ τὸν τῆς ἀθανασίας ἀφελομένη πόθον. (Acostúmbrate a pensar que nada es la muerte para nosotros. Porque todo bien y mal reside en la sensación, y la muerte es ausencia de sensación. Por tanto, el recto conocimiento de que nada es para nosotros la muerte hace dichosa la condición mortal de la vida, no porque le añada un tiempo ilimitado, sino porque elimina el ansia de inmortalidad).

Y si le concedemos al pensar, aunque sea de manera hipotética, la capacidad de volverse sobre algo así como una no relación, por impensable que se nos presente esta cuestión, podemos decir que lo único que podemos hacer con la sentencia, si no queremos taparnos los oídos, es pensarla, esto es, pensar, una y otra vez, en lo impensable que se dice al invitarnos a celebrar lo que nunca podrá celebrarse. A pensar, pues, quizás, lo impensable para nosotros.

Exhortación y fin de la sentencia

Tomemos, pues, como punto de partida, la formulación de la sentencia que aparece en la carta a Meneceo: Συνέθιζε δὲ ἐν τῷ νομίζειν μὴδὲν πρὸς ἡμᾶς εἶναι τὸν θάνατον. La estructura doble de la sentencia es patente: por un lado se presenta como una exhortación a pensar, νομίζειν, a considerar algo de una cierta manera, y esto, además, de modo constante, consuetudinariamente, pues se dice Συνέθιζε; por otro, se nos muestra lo que ha de ser pensado constantemente, esto es, que la muerte nada es para nosotros. Las otras formulaciones de la sentencia, en Epicuro y Lucrecio, destacan especialmente el segundo aspecto, pero siempre es posible suponer, por el tono en que se enuncian, el primero. Ambos aspectos conforman, por tanto, nuestra sentencia y ambos deben guiar su indagación.

Ahora bien, el carácter exhortativo de la sentencia lo encontramos de modo general en el tono de toda la carta a Meneceo. Se trata, en efecto, del tono apropiado para conducir a alguien a un fin en virtud de un hacer o dejar de hacer algo. En nuestro caso, el fin perseguido es “hacer dichosa la condición mortal de la vida” (CM. 124); y esto en virtud del cumplimiento de la exhortación: acostumbrámonos a pensar que nada es la muerte para nosotros, es decir, como añade Epicuro en el mismo lugar, alcanzando el “recto conocimiento”, γνῶσις ὀρθή, de que nada es la muerte para nosotros.

El medio posee aquí, a su vez, la marca de una insistencia: *acostúmbrate a pensar...* Su realización debe darse, pues, en una actividad constante del pensamiento, y sólo en ésta se alcanzará su fin. Pero, ¿cuándo?, ¿en qué momento de esa actividad?

De lo que ahora se trata, repitémoslo, es de pensar continuamente, de considerar una y otra vez que nada es la muerte para nosotros..., con el fin de convertir la condición mortal de la vida, τὸ τῆς ζωῆς θνητόν, en dicha. Por tanto, cuando la vida mortal se haga dichosa, se habrá conquistado el fin de la sentencia. ¿De qué manera? Pensando, precisamente, en la mortalidad de la vida, en su θνητόν. Mortalidad que, sin embargo, nada es para nosotros. ¿Cómo es esto pensable?

La muerte -dice Epicuro- es privación de sensación, y sólo en la sensación se puede dar lo bueno y lo malo para nosotros (CM. 124; MC. II = SV. II)². Sea como

² 'Ο θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς· τὸ γὰρ διαλυθὲν ἀναισθητεῖ, τὸ δ' ἀναισθητοῦν οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς. (MC. II.)

sea, pues, que se conciba la vida, su característica más propia es la de *sentir*, corporal o anímicamente. Y si la vida consiste en un continuo sentir y la muerte disuelve el organismo de modo que éste ya no pueda sentir, al menos como tal organismo, entonces la muerte es la nada misma de la sensación y de la vida. La condición mortal de la vida, de nuestra vida, entonces, no es nada para nosotros porque no hay *contacto* alguno entre la vida sensible y la muerte insensible: “mientras nosotros existimos, la muerte no está presente; cuando la muerte se presenta, nosotros no existimos” (CM. 125)³. No hay relación alguna, así, entre la muerte, “el más temible de los males”, τὸ φρικωδέστατον τῶν κακῶν (*Ibid.*) y nuestra vida.

Resulta, pues, que el temor de los temores, el temor a la muerte, esto es, a que la muerte sea algo para nosotros, temor sin el cual la vida *se vuelve* dichosa, es el más vacío de todos los temores, pues, como ninguno, teme a la nada misma, a la nada de la vida. Queda claro, así, también, que no es la muerte lo que hace desgraciada a la vida, sino antes bien el temor, y el temor no a la muerte sin más, sino a una concepción determinada de la muerte, esto es, a la muerte como algo *inherente*, adjunto y que toca, a la vida. Dicho de otra manera, el temor a la muerte como fin *de* la vida.

Así reza, entonces, la sentencia: acostúmbrate a pensar que la condición mortal de la vida nunca toca a la vida, que la muerte nunca puede presentarse ante ti, pues tu presencia sola la excluye.

Así pues, el fin a que apunta la sentencia -hacer dichosa la condición mortal de la vida- estaría ya dado, como posibilidad, y naturalmente, en la vida misma. Disuelto el temor que la opacaba, surgiría la dicha donde siempre había estado. Si la exhortación surte efecto, si aceptamos su invitación insistente, entonces la dicha se presenta, y la muerte carece de presencia ante nosotros.

De este modo, a la pregunta que hicimos más arriba, sobre el momento del fin al que apunta la sentencia, podemos responder ahora: en *todo* momento en que la vida misma se haga *presente*. El temor a la muerte insta la desdicha en el momento en que se la *representa*, en que se la imagina como presente ante sí. Sobre este punto, Lucrecio muestra ejemplarmente la estructura del temor a la muerte:

Quando alguien se imagina en vida que pájaros y fieras destrozarán su cuerpo después de la muerte, se compadece a sí mismo; pues no se separa de allí ni se aleja lo suficiente del cuerpo abandonado, y se figura que él es ese cuerpo y, de pie junto a él, lo impregna con su propia sensibilidad. De ahí que se irrite por haber sido creado mortal, sin ver que en la verdadera muerte no habrá ningún otro sí mismo que pueda, vivo aún, llorar para sí su propia destrucción y dolerse, de pie, de que el que yace sea destrozado o quemado.

(RN. iii. 879-87)⁴

³ ὅταν μὲν ἡμεῖς ὤμεν, ὁ θάνατος οὐ πάρεστιν· ὅταν δ' ὁ θάνατος παρῆ, τόθ' ἡμεῖς οὐκ ἔσμεν.

⁴ vivus enim sibi cum proponit quisque futurum, / corpus uti volucres lacerent in morte feraeque, / ipse sui miseret; neque enim se dividit illim / nec removet satis a proiecto corpore et illum / se fingit sensuque suo contaminat adstans. / hinc indignatur se mortalem esse creatum / nec videt in vera nullum fore morte alium se / qui possit vivus sibi se lugere peremptum / stansque iacentem <se> lacerari urive dolere.

La exhortación dice, entonces: piensa una y otra vez que la muerte no es representable, que no puede presentarse ante ti. De esta actividad del pensamiento, vuelta costumbre, renace la felicidad de la vida.

De aquí, entonces, que la negatividad de lo dicho por la sentencia, que *nada* es la muerte para nosotros, no sea otra cosa que el reverso de una positividad: que la vida, la única presencia, es dichosa de suyo. La positividad de la exhortación, a su vez, parece sólo apuntar a reafirmar la positividad de lo dicho por la sentencia: acostúmbrate a pensar que la vida mortal es dichosa.

Temor y tiempo de la vida

La invitación es clara: lo que se ha de celebrar, en la celebración de la no celebración, es la nada de la muerte. ¿Equivale esto a decir que se celebra la plenitud de la vida? El paso por la negatividad no permite una equivalencia simple. El temor, si se quiere, posee gran efectividad y arraiga con fuerza en los hombres.

La posición de Epicuro es elocuente a este respecto: “a causa de la muerte, todos los hombres habitamos una ciudad sin muros” (SV. XXXI)⁵. No hay, pues, defensas frente a la muerte. Lucrecio, a su vez, sentencia vehementemente que “para los mortales hay un límite de vida, preciso y cercano, y no es posible evitar toparnos con la muerte”⁶. ¿Es esto, pues, sólo esto, lo que engendra el temor en los mortales? ¿Así nace el más temible de los males? Así es, ciertamente, a condición de que comprendamos qué significa habitar una ciudad sin muros y vivir ante la inminencia de la muerte.

Cuando Epicuro da cuenta de cómo el recto conocimiento -dado en la actividad misma de pensar consuetudinariamente- de que la muerte no tiene relación alguna con nosotros hace dichosa la condición mortal de la vida, explica ante todo que esto no sucede así porque ese conocimiento agregue a la vida “un tiempo ilimitado”, ἄπειρον χρόνον (CM. 124).

Obsérvese, en efecto, que el recto conocimiento de la nada de la muerte, esto es, del término de la vida para nosotros, no conlleva, no puede conllevar, el desconocimiento de todo límite para la vida. Antes bien, ese conocimiento se muestra precisamente como un saber acerca de la finitud de aquélla. Así pues, la negatividad de lo dicho por la sentencia se resuelve, al menos en parte, en una afirmación del límite, de la finitud de nuestra vida. Lo afirmado aquí es, precisamente, el carácter mortal de la vida. Pero no la muerte misma, es decir, el término de la vida, su fin, sino algo *en* la vida que le es dado justamente *en virtud* de su mortalidad.

⁵ Πρὸς μὲν τὰλλα δυνατὸν ἀσφάλειαν πορίσασθαι, χάριν δὲ θανάτου πάντες ἄνθρωποι πόλιν ἀτείχιστον οἰκοῦμεν.

⁶ RN. iii. 1078-9: *certa quidem finis vitae mortalibus adstat | nec devitari letum pote quin obeamus.*

Hay, sin embargo, algo más que esa afirmación. A saber, la negación de lo que *se esperaba*; de lo que se esperaba que hiciera dichosa a la vida: un *tiempo* ilimitado.

En efecto, Epicuro sostiene, en el mismo pasaje, que el volverse dichosa la vida por el recto conocimiento de su carácter mortal ocurre, justamente, porque este conocimiento elimina “el ansia de inmortalidad”, τὸν τῆς ἀθανασίας πόθον (CM. 124). La disolución del temor a la muerte, por tanto, se efectúa mediante la eliminación del ansia de inmortalidad, del deseo ilimitado. Resulta, pues, que el temor a la muerte y el deseo ilimitado van de la mano, como las dos caras de una moneda, y que ambos desembocan en la desdicha de la vida.

Dicho esto de otra manera: la *espera* de un tiempo (de dicha) ilimitado y el temor a que el fin *de* la vida haga que la espera misma *quede* ilimitada, insatisfecha, conforman, juntos, el origen de la desdicha y son, por tanto, aquello que la sentencia exhorta a disolver. El temor a la muerte, al más espantoso de los males, el temor de los temores, es el terror al límite. Al límite que aniquila la vida toda, cuando se la vive como una espera, como una *espera sin fin*. Esto es, pues, a lo que se nos exhorta y lo que nos dice la sentencia: acostúmbrete a pensar que la muerte no trunca la vida, que la muerte no es el fin de la vida, que la vida no es una *espera*. El temor a la muerte tiene que ver, de este modo, con una peculiar relación que se establece, a partir de la muerte, entre el tiempo y la vida. Y probablemente eso que es afirmado *en* la vida misma, en virtud de su condición mortal, se refiera también a ella. ¿Cuál es, pues, esa relación acusada por la sentencia?

El origen del temor de los temores radica precisamente en aquella relación, haciendo que frente a la muerte seamos una ciudad sin defensas, insegura. A esto apunta lo dicho por la sentencia. La disolución del temor y la consiguiente conversión de la condición mortal de la vida en dicha, por tanto, consiste a su vez en una conversión del tiempo de la vida. Por de pronto, se trataría de una conversión desde un *tiempo de espera*, fundado en la re-presentación de la muerte, y un *tiempo propio de la vida*, un tiempo donde sólo la vida está *presente* a sí misma.

La Sentencia Vaticana XIV destaca meridianamente este punto: “Hemos nacido una vez, nacer dos veces no es posible, y es necesario no ser más por la eternidad; tú, sin embargo, que no eres de mañana, aplazas la dicha; la vida parece por la espera y cada uno de nosotros muere atareado”⁷.

Ser de mañana, aplazar la dicha, esperar y atarearse, he aquí la actitud del que vive en el temor a la muerte. De hecho, eso es en buena parte el temor a la muerte, pues lo que ese temor instaura en los mortales es justamente el carácter *infinitamente expectante* de la vida. Esta dilación, este μελησιμός, consiste, así, en vivir la vida en función del futuro, en hacer del hoy un perpetuo mañana, dilatado hasta el infinito; del otro lado, en dar la espalda al presente, en negar la finitud, en vivir la vida a partir de la infinitud, de la inmortalidad⁸.

⁷ Γεγόναμεν ἅπαξ, δις δὲ οὐκ ἔστι γενέσθαι, δεῖ δὲ τὸν αἰῶνα μηκέτι εἶναι· σὺ δὲ οὐκ ὦν τῆς αὔριον ἀναβάλλη τὸ χαῖρον· ὁ δὲ βίος μελλησιμῶ παραπόλλυται καὶ εἰς ἕκαστος ἡμῶν ἀσχολούμενος ἀποθνήσκει.

⁸ En la misma Carta a Meneceo se insiste varias veces en este aspecto (122, 125, 127).

Recordemos otra vez nuestra sentencia: *acostúmbrate a pensar que nada es la muerte para nosotros*. Esto es, pues, lo que ella nos dice a cada uno: no vivir la vida como una espera, ya que eso significa vivir en la mayor de las inseguridades⁹. La disolución del temor a la muerte es la conversión del tiempo de la vida y, parejamente, la conquista de la seguridad (*ἀσφάλεια*) y de la dicha. Pero se trata de alcanzar esa seguridad precisamente en el punto donde todos somos como una ciudad sin defensas: frente a la muerte, esto es, en virtud de la condición mortal de la vida misma. No es posible, entonces, intercambiar simplemente lo que se dice negativamente en la sentencia por la afirmación de que la vida lo es todo para nosotros. A la vanidad de la muerte hay que anteponer la plenitud de la vida, es cierto, pero no de la vida sin más, sino de la vida mortal.

Y que la vida sea mortal no quiere decir otra cosa que esto: que la vida *no puede esperar...* pues la muerte es inminente. Es justamente esta inminencia de la muerte lo que hace que la vida para Epicuro posea, como tiempo propio, el presente. Es esto, entonces, lo que se afirma en la sentencia, que la vida lo es todo para nosotros, pero la vida presente. Es ésta, y sólo ésta, la vida que se vuelve dichosa. Para la vida pretendidamente ilimitada, en cambio, no hay dicha posible ante la muerte: o se la repudia como el mal mayor, o se la busca como el fin de las tribulaciones (CM. 125); en ambos casos se piensa la vida en la perspectiva de la infinitud, pues en uno se desea lo ausente y en el otro se desprecia lo presente¹⁰.

Contra esto, la sentencia. Y en ella también la exhortación: *acostúmbrate a pensar*, esto es, ten por costumbre, ahora, en un presente constante -y, por cierto, pensante-, a vivir la vida en el tiempo que le es propio por su condición mortal. Esto es lo que proclama la sentencia, en un imperativo e *insistente presente*. La exhortación misma es una convocatoria a afirmar el tiempo apropiado para la vida.

A lo que nos convoca la sentencia es, pues, a que celebremos la presencia-presente de la vida... *sabiendo* que esta presencia de la vida, y sólo de la vida, ante sí misma se debe precisamente a su condición mortal, a la inminencia de la muerte. Es la condición mortal de la vida lo que hace que ésta *exija* ser vivida en su propio tiempo.

Ciertamente, la muerte nunca podrá presentarse ante nosotros. La muerte no es el *fin* de la vida. Pero sí es su condición. Y es el saber, el recto conocimiento de esta condición lo que le da a la vida el carácter de una serena y auténtica urgencia. En efecto, disuelto el temor y conocidos los límites de la vida por una actividad constante del pensamiento, ya no hay por qué apresurarse: la dicha, el fin de la vida, ya está presente. Pero tampoco hay que detenerse, pues sin esa actividad constante, que

⁹ Así la Sentencia Vaticana XXXI: "Respecto de todas las otras cosas es posible procurarse la seguridad (*ἀσφάλειαν πορίσασθαι*), pero en virtud de la muerte todos los hombres habitamos una ciudad sin muros".

¹⁰ Véase especialmente el diálogo de la naturaleza con los mortales, al final del libro tercero del *De rerum natura*, los versos 931-971.

retrotrae la presencia de la vida al presente, surge otra vez el deseo de infinitud y la desdicha que van aparejados a la dilación, esto es, al tiempo de la espera.

De este modo, no es la muerte sin más lo que nos urge, sino eso que, en virtud de la condición mortal de la vida misma, se da *en* la vida: su tiempo propio, el presente. Hacer *nuestro* el tiempo de la vida, y no el de la muerte, es a lo que nos convoca la sentencia¹¹

El límite

El temor a la muerte es el temor al límite. Su remedio, por tanto, tiene que ser la afirmación del límite, de la finitud de la vida, de la vida en el tiempo propio de la vida. La disolución del temor a la muerte consiste, así, en la restitución de lo que la vida misma exige por naturaleza: “El mismo tiempo lo es del nacimiento del bien más grande y de la liberación” (SV. XLII)¹².

A liberarnos, pues, de este temor nos invita la sentencia. No de este u otro temor, sino del temor de los temores, del temor al límite. ¿Qué es lo temible, entonces, en el límite? ¿Qué hay tan temible ahí que, por rehuirlo, hasta con la dicha se acaba?

Por de pronto, sabemos que este temor se vincula a un ansia de infinitud. Hay que notar, a este respecto, la insistencia con que Epicuro y sobretudo Lucrecio destacan los dos aspectos del temor a la muerte: o se odia a ésta como el peor de los males, o se la busca como el fin de los dolores, despreciando la vida (v.gr. CM. 125; RN. iii. 74ss, 93Oss). En ambos casos se piensa la muerte como inherente a la vida y se concibe el deseo como ilimitado, ya sea porque éste nunca podrá ser satisfecho en una vida finita, ya porque con la muerte nunca más se sufrirá por su insatisfacción.

Así pues, desear lo ausente y despreciar lo que está a la mano, como actitud vital, vienen a ser lo mismo que temer a la muerte, pues ahí justamente se opera la conversión del tiempo de la vida en el tiempo de la espera. El temor a la muerte, al límite, es la negación de lo presente¹³.

¹¹ Destaquemos también que en esta conversión al tiempo propio de la vida quedan necesariamente unidas, y apaciguadas, las restantes determinaciones del tiempo: en lugar de la inseguridad o la impaciencia ante el futuro, la serenidad; contra la nostalgia, el repudio o el arrepentimiento ante el pasado, el recuerdo agradecido (CM. 122). Todo el tiempo se articula, así, en torno a un sobrio y activo presente. La Sentencia Vaticana LX parece apuntar también a esto: “Todo hombre parte de la vida como si acabara de nacer”. Volveremos sobre esto.

¹² Ὁ αὐτὸς χρόνος καὶ γενέσεως τοῦ μεγίστου ἀγαθοῦ καὶ ἀπολύσεως.

¹³ A esto se refiere también la Sentencia Vaticana LXXV: “Ingrato hacia los bienes pasados es el refrán que dice: mira el fin de una larga vida”.

De esto habla, finalmente, la sentencia. De una suerte de *temple vital* que es preciso reconquistar y afirmar en la vida.

En efecto, el temor a la muerte y el desconocimiento de los límites tienen que ver esencialmente con lo que Epicuro llama la vana opinión, δόξα κενή. Pues de ésta es de donde surge la ilusión de la insaciabilidad del deseo y de la ilimitación del placer, no “del vientre” (SV. LIX)¹⁴.

Pero no basta con esta sola opinión para invertir los cauces de la vida natural. Es necesario también que la carne (σάρξ) misma *admita* (ἀπέλαβε) como ilimitados los límites del placer (MC. XX). Así se hace carne la ilusión, y por eso no bastan las opiniones correctas para restituírle la dicha a la vida¹⁵. Así, de la vida misma surge el temor y la ilusión, como una de sus posibilidades: “Es aquí <en la tierra>, pues, donde la vida de los tontos se convierte en un infierno” (RN. iii. 1023)¹⁶.

Pero hay que entender muy bien aquí que el temor es una *posibilidad* de la vida en la medida que ésta se hace presa del deseo ilimitado, y no a la inversa. Por originario que sea el temor en el hombre, no es éste el que genera la ilimitación del deseo. Este punto nos parece capital para comprender el tono radicalmente naturalista de la doctrina epicúrea. Si la muerte se representa como siempre inoportuna -y esta es la representación que sostiene el (y al) que teme a la muerte-, esto se debe precisamente al deseo de vivir *más*. Por eso nos atribulamos con el límite. Por eso comenzamos a sentir el límite como una negación. En el plano de la sensibilidad, sin embargo, que es el fondo manifiesto que decide todo en esta doctrina, la plenitud del deseo no es una mera posibilidad, sino una condición que está en el origen mismo de la naturaleza: la sensibilidad entrega todo lo requerido para la situación que ella misma atestigua, pero de esto sólo nos damos cuenta cuando nuestra vida se constituye a partir del presente.

Hay, pues, que reconquistar el temple vital de la finitud y del presente. De esto se trata en la sentencia. En esto consiste la afirmación del límite. La exhortación y lo dicho por la sentencia describen, de este modo, el aura particular de la vida dichosa: se trata de vivir en el límite mismo de la vida, abierto así al placer que se presenta y a la vez sabiendo -y sintiendo- que su satisfacción es plenamente posible (MC. XX). Vivir en el límite significa, por tanto, equilibrarse entre el exceso y la restricción (SV. LXIII)¹⁷, sabiendo del límite de ambas.

¹⁴ Ἐπιχόριον οὐ γαστήρ, ὡσπερ οἱ πολλοὶ φασιν ἀλλὰ δόξα ψευδῆς ὑπὲρ τοῦ γαστροῦ ἀρίστου πληρώματος.

¹⁵ En efecto, la labor terapéutica del pensamiento requiere en todo momento de la receptividad del cuerpo, y por eso la filosofía, en el epicureísmo, procura al mismo tiempo la salud del alma y la del cuerpo.

¹⁶ hic Acherusia fit stultorum denique vita.

¹⁷ “Incluso en la restricción hay una medida: el que no la considera, padece casi lo que el que se extravía a causa de la ilimitación”. En efecto, la restricción también posee sus límites. El epicureísmo tiene que ver tan poco con la vida desenfrenada como con la vida refrenada.

Sabiendo, entonces, que en la cima de este límite se encuentra el *mínimum plenum* de la felicidad, la plenitud minimalista en que consiste la dicha: ante el exceso y la restricción, entre ellos, se da la dicha como una conquista y un equilibrio constantes. Afirmar el límite es, pues, sostenerse en él, *afirmarse*. Y es, también, afirmar el *mínimum*, reconociendo en éste la plenitud¹⁸.

El temor a la muerte, entonces, el temor al límite y al presente de la vida, sería el vértigo del que, en su apertura sentiente, percibe el abismo sobre el que se equilibra. Y este abismo es tanto el exceso como la restricción sin medida, tanto la espera ilimitada como la nostalgia o el arrepentimiento infinitos. Por eso se necesita de un temple firme y sereno para reconquistar o mantener la dicha que brota naturalmente de la vida.

Por eso se precisa, en fin, de la sentencia: para acostumbrarse a vivir, y a pensar, en el límite, pues tanto la vida como el pensamiento se juegan ahí por entero. La sentencia misma, de hecho, lleva al pensamiento a su límite, y es en el límite donde habita el sabio, como en una ciudad sin muros, pero sin temor.

¹⁸ Lucrecio insiste particularmente en este punto. La naturaleza -dice- lo da *todo* para la dicha, y en vano se espera algo *más* (iii. 944ss.). Ajustarse a la naturaleza es ajustarse al *mínimum* y, con esto, a la *plena* felicidad. Véase el texto citado al final de este artículo.

SEGUNDA PARTE

*Una de las constantes más profundas del
Naturalismo es denunciar todo lo que es
tristeza, todo lo que es causa de tristeza, todo
lo que necesita de tristeza para ejercer su poder.*

G. Deleuze

Amargura y muerte

Ya dijimos que en la historia del epicureísmo antiguo el tema del temor a la muerte posee una importancia cardinal. Y si hoy sabemos que esto es así, se lo debemos en gran medida a Lucrecio, quien retomó el tópico de Epicuro y lo convirtió en el centro de gravedad de toda su filosofía.

Tan notoria fue esta predilección del poeta filósofo latino por el tema de la muerte, que ya desde antiguo los comentaristas no han dejado de asombrarse por este afán y de juzgar a Lucrecio como uno de los más melancólicos filósofos de la antigüedad¹⁹. Pero, ¿se habrá comprendido con este juicio psicologizante lo que hizo Lucrecio con la sentencia epicúrea? Pues, sin duda, hay en el *De rerum natura* un desplazamiento del tema hacia el ámbito de los afectos vitales, pero este desplazamiento, junto con expresar el carácter lucreciano, representa principalmente para nosotros un paso decisivo en el entendimiento de lo que podríamos llamar la psicología misma del temor a la muerte. El propio tono del poema, en efecto, nos da la pista para investigar esta psicología, y a esto nos dedicaremos ahora.

Hay, en primer lugar, una decisión que afecta tanto el contenido como el estilo del poema. El asunto a tratar, nos dice una y otra vez Lucrecio, es de lo más oscuro y amargo, particularmente para el que nunca ha meditado sobre estas cosas. La tarea del poeta es, a este respecto, explicar lo más claramente posible el asunto y hacerlo, a la vez, de la manera más dulce y agradable (cf. i. 921ss; iv. 1ss.).

El tema del *De rerum natura* no es otro, sin embargo, que el de la naturaleza misma y sus procesos. Se trata, en efecto, de explicar la composición y el origen del

¹⁹ Llama la atención, a este respecto, el hecho de que ya el propio Cicerón -coetáneo de Lucrecio- se mostrara extrañado, haciendo notar que lo que para la mayoría de los hombres no representa más que una moderada conmoción, para el epicúreo latino era la fuente del más estremecedor de los horrores (ND. I. 86).

universo y de la vida en él, desde una perspectiva materialista -atomista- que sigue los pasos de la antigua tradición democrítea. Esta concepción atomista, por lo demás, no parece de suyo particularmente amarga, a primera vista. La vida misma no se ve necesariamente afectada de tal modo si su fundamento, invisible, resulta consistir en los átomos, partículas ínfimas que sólo el pensamiento puede aprehender. Por lo menos no más que si se sostiene que lo es el fuego, los cuatro elementos o la homeomería, doctrinas todas discutidas y rebatidas por Lucrecio (i. 705ss.). Con todo, el poeta nos asegura también la novedad del asunto, invitándonos a recorrer los “distantes senderos de las Piérides, nunca hollados antes por pie humano” (i. 926-7). Amargura y novedad son, pues, características de lo que Lucrecio quiere decirnos. Sumemos a esto la veneración por Epicuro, su maestro, ensalzado a lo largo de toda la obra como héroe supremo y divino sabio, cuyo descubrimiento no sería comparable al de ninguno (v. 1ss.).

Y si se quiere ahondar en el supuesto pesimismo lucreciano, el cuadro, finalmente, se completa con su visión acerca de la vida actual del hombre: un vano afán en las tinieblas, presa de un temor permanente, de una inquietud perseguidora, así, nos dice Lucrecio, el mortal vive permanentemente en la intranquilidad y el miedo (ii. 14ss.), afectos que lo arrastran a cometer los más atroces crímenes contra los demás, e incluso contra sí mismo (iii. 31ss.).

Es en esta visión donde se termina por articular la serie de insistencias, de exageradas insistencias, del poema: la doctrina es amarga porque habla de la naturaleza de la vida misma sin censuras afectivas; el atomismo, a su vez, explica no sólo el nacimiento, sino también la desintegración de la naturaleza y de la vida (el dolor, la muerte). Epicuro aparece entonces como el salvador del género humano, en la medida que su descubrimiento dice relación con la vida misma, la que, como ya hemos visto, posee una relación originaria, aunque no siempre comprendida, con la felicidad: “no se puede vivir bien sin un corazón puro -nos dice Lucrecio-; por ello justamente aquél [Epicuro] nos parece un dios” (v. 18-9).

Es interesante notar que a veces Lucrecio da la apariencia de estar más -o por lo menos igualmente- interesado en aterrorizarnos, que en liberarnos de ese terror peculiar que él llama temor a la muerte y que parece ser mucho más que el solo temor a morir. Por eso su insistencia. Y quizá sea en ese intento por llevarnos a la experiencia del terror, de la inquietud voraz y permanente (*sequax cura*), donde se manifieste mejor la novedad de su doctrina.

Cabe preguntar, entonces, ¿de qué habla Lucrecio cuando nombra la muerte? Es útil recurrir aquí a los pasajes en que ésta no es vinculada de manera directa al temor, pues es allí donde aparece en su aspecto más primitivo. Los últimos trescientos versos del segundo libro nos informan precisamente de esta cuestión, y esto además en un lugar clave: termina la investigación del universo llevada a cabo en los dos primeros libros y comienza el estudio del ser viviente en los dos siguientes.

La interrogante que guía esta indagación es si acaso la vida sensible puede generarse a partir de lo insensible, como es preciso admitir según la doctrina atomista (ii. 865ss.). Lucrecio se apresura a reconocer que la vida surge de una muy particular

organización atómica, de un complejo ordenado de tenuísimos corpúsculos en movimiento, lo que da lugar finalmente a lo que llamamos vida (ibid.), pero el hecho de que esta vida se desperdigue y se disuelva en algún momento en lo insensible originario es algo que no se puede refutar sin entrar en contradicción consigo mismo o con los principios gnoseológicos y materialistas de la doctrina. En este contexto, afirma Lucrecio, que “los seres animales y los seres mortales son una y la misma cosa” (ii. 919), resultando así que la muerte sería, como ya apuntaba Epicuro, condición originaria de la vida. Mas ciertamente lo que aquí se afirma como condición no es la muerte *de* la vida, sino antes bien el *principio insensible* de toda vida, *en* toda vida. Esta diferencia no consiste más que en un matiz, si se quiere, pero este matiz nos parece decidir el sentido entero de la doctrina del *De rerum natura*. Por ahora, retenemos que es de una unión peculiar de lo insensible de donde surge la vida. La vida, entonces, no es ni más ni menos que esa unión, el suceder de aquella unión.

Resulta, pues, que la muerte no es algo que irrumpa, interrumpiendo, en la vida: “la muerte no destruye las cosas poniendo fin a sus corpúsculos materiales, sino que sólo disipa su unión” (ii. 1002-3). La muerte, así, no sería más que esta desunión, el nombre de ese acontecimiento. Pero, podríamos preguntar, ¿no es precisamente este acontecimiento el fundamental en la vida de los mortales? Para responder a esto es preciso conocer en qué consistiría tal acontecimiento, en cuanto acontecimiento.

Tanto la vida como la muerte -la organización sensible y la dispersión insensible-, son pensados por Lucrecio en cuanto acontecimientos corrientes y sin jerarquías ontológicas. El universo *es* ese acontecer. El árbol muere como la piedra o la hoja caen. Pero la vida *misma*, la unión, parece no tener término en cuanto acontecimiento, precisamente porque, entre otras cosas, acontece sin término la muerte, la desunión. La distinción (indiferente) entre ambos acontecimientos no es, pues, la de lo positivo y lo negativo, ni tampoco la del cuerpo y el vacío. Es, antes bien, la distinción entre el ser sensible y el único no-ser admisible en el epicureísmo: el no-ser-ya, esto es, la nada de un ser determinado. Así, si lo que se quiere es encontrar el elemento negativo, la negatividad del acontecer desde la perspectiva psicológica de Lucrecio, habrá que ahondar en el temple que adopta el mortal ante este posible, y siempre cierto, no-ser-ya. Pues la muerte, en principio, no es más que el no-ser-ya de cualquier ser. Y en el caso particular del ser viviente, este acontecimiento cobra el carácter peculiar del *retorno*, permanente, *de lo sensible a lo insensible*, retorno que a su vez posibilita la restauración, permanente también, de la vida: “todo poco a poco se va descomponiendo y marcha al sepulcro, agotado por la vejez y el espacio vivido” (ii. 1173-4)²⁰.

²⁰ Es probable que el carácter de acontecimiento atribuible a la vida y la muerte tenga su fundamento en la doctrina del clinamen expuesta por Lucrecio en ii. 251ss. En efecto, la eficacia propia de la declinación atómica consiste en ser principio de movimiento que rompe con los decretos de la fatalidad, de modo que las causas naturales no se sucedan infinita e inexorablemente. Por ello, los acontecimientos son, *fundamentalmente*, gratuitos, neutros y, si se quiere, libres. La única fatalidad que debe reconocerse aquí es la del acontecer mismo del acontecimiento: siempre acontecerá vida y muerte.

Duelo y posesión

Luego de exponer los principios naturales del universo y preparando su investigación sobre la naturaleza del alma, nuestro poeta se vuelca a declamar, en el proemio al libro tercero, la necesidad de disipar aquel “terror al Aqueronte, que enturbia profundamente la vida humana desde sus raíces, nublándolo todo con la negrura de la muerte y sin dejar ningún placer puro y transparente” (iii. 37-40).

Pero no la muerte, sino otra cosa, produce la amargura. El acontecimiento no es de suyo ni oscuro ni luminoso. Y esto vale también para la vida. Lo que ennegrece la vida con la muerte es el terror, un terror peculiar del ser humano. Se trata, en efecto, de una actitud vital que se adhiere a lo más profundo del ser mortal. Y de nada vale contra esta actitud la opinión de los hombres: aun cuando juzguen que la muerte no ha de ser temida y que la enfermedad o la deshonra son peores castigos que aquella, el terror persiste. “Todo ello es vana jactancia” (iii. 46-7).

Para conocer en verdad el talante del hombre, afirma sagazmente Lucrecio, conviene contemplarlo en situaciones de inseguridad y de peligro (iii. 55-6): *entonces* cae la máscara y emana la voz del corazón. Es en tales circunstancias, sin importar lo que ellos digan creer, cuando *todos* los mortales “celebran funerales y sacrifican ovejas negras” (iii. 51-2)²¹. Aquí está el núcleo de la cuestión lucreciana, de su psicología del temor a la muerte.

Nunca, creemos, se acabará de comprender esto. Frecuentar funerales, hacer sacrificios por los muertos, he aquí la expresión del temor a la muerte, al no-ser-ya. Se trata, en efecto, de la actitud del duelo. Algo aquí *se pierde* para siempre.

La descripción de este temor es clarificadora: todas las heridas de la vida (*vulnera vitae*): la codicia, la envidia, la avidez de fama y de poder, las guerras y el crimen, son alimentadas, según Lucrecio, por el miedo a la muerte (iii. 63-4)²². El terror a perder lo que se juzga propio de una vida placentera y estable, hace que ellos actúen “como si ya estuvieran vacilando ante las puertas de la muerte” (iii. 66-7)²³. Es este “como si ya”, *quasi iam*, lo que da la clave de la actitud del temeroso: mientras -y este mientras es también un porque- llega la muerte, *es preciso acumular*.

El hombre está en duelo por anticipado. Lo que se anticipa, representándose-lo, es la interrupción abrupta e inoportuna de la vida en su despliegue hacia el porvenir. Y esta pérdida no se soporta, pues aquí la muerte opera a la vez la pérdida del

²¹ El discutido final del poema, esto es, la descripción acuciosa de la peste de Atenas, no parece así tan delirante (los editores del *De rerum natura* han vacilado durante años acerca del lugar que ocuparía dentro de la obra), pues es en tales trances cuando el hombre se muestra desnudo en sus afanes y temores, “cuando no es posible encontrar a ninguno al que no alcance la enfermedad, la muerte o el duelo” (vi. 1250-1).

²² haec vulnera vitae / non minimam partem mortis formidine aluntur.

²³ quasi iam leti portas cunctarier ante.

mundo y de sí mismo. El *retorno* a lo insensible se vive como una auténtica *pérdida de vida*, pero esto sólo puede ser así cuando se lo vive desde el futuro. De ahí la fórmula ocupada por Lucrecio. “Ya no...”, se piensa:

“Ya nunca más te acogerá alegremente tu casa, ni tu excelente esposa ni tus cariñosos hijos saldrán a tu encuentro para disputarse tus besos o conmovrán tu corazón con su silenciosa dulzura. No podrás prosperar en tus labores ni ser el sostén de los tuyos. Desdichado-dicen-, desdichadamente un solo día infausto te arrebató todas las muchas recompensas de la vida”. Pero al decir esto no agregan: “y ya no te queda tampoco el deseo de estas cosas”. Si vieran bien esto en su espíritu y si fueran consecuentes con sus palabras, aquéllos se librarían de la gran angustia y del miedo de su espíritu. (RN. iii 894-903)

Entonces, en el extremo de esta aflicción suspendida en el futuro, se apodera de aquéllos el odio al vivir y a la visión de la luz (iii. 79-80)²⁴. Así es el hombre melancólico: permanentemente en duelo por una pérdida que nunca se ha realizado, sin percibir que es precisamente su terror el que desquicia todo pudor, toda amistad y toda piedad.

Es importante notar, en este contexto, que lo que uno puede llamar la ‘experiencia de la muerte’ sería esta manera de anticiparse al acontecimiento de la disolución del mundo y del individuo, por medio de una representación de la muerte en cuanto corte definitivo de todas las posibilidades. La muerte no es pensada, entonces, como un acontecimiento natural, sino como la interrupción fatal de nuestro propio acontecer y del acontecer de nuestro mundo. La vida, por contraste, se refugia en cualquier tipo de posesión. Se erige así un vallado contra la anticipada muerte y se repletan las posibilidades con cualquier sustituto. *Entonces, ahora, todo vale, ahora que luego ya no seremos.*

La representación de la muerte genera en el hombre el sentimiento del vacío, de la carencia: *horror vacui* insoportable que se encarna en el hombre en las ansias de una completud cualquiera. Pero, ¿dónde, en qué tiempo se percibe la carencia? Hacia adelante, lo que nunca tendremos; hacia atrás, lo que nunca cambiaremos. Así, el tiempo de esta vida gira anclado a una presentida carencia ontológica que mira hacia todos lados sin ver más que vacuidad.

Lucrecio muestra muy bien que la experiencia que acompaña aquella representación es la del vacío: cuando el vientre queda satisfecho, el corazón lo domina todo (v. 1391ss.). Se buscan entonces las entretenciones, los pasatiempos que, tras corto tiempo, vuelven a aburrirnos, y así va surgiendo un refinamiento poco a poco más alejado de las necesidades naturales. La piel de animal es reemplazada por vestidos variopintos, nace el juego y también la guerra, la lucha se convierte en asesinato y éste finalmente en refinada matanza (ibid.; v. 1009-10).

²⁴ et saepe usque adeo mortis formidine vitae / percipit humanos odium lucisque vivendae. Estos versos poseen el mismo tono reprobatorio que la Sentencia Vaticana XXXVIII: Μικρὸς παντάπασιν ὃ πολλὰ αἰτίαι εὐλογοὶ εἰς ἐξαγωγὴν βίου. (Más ínfimo que nadie es aquél para quien muchas son las buenas razones para abandonar la vida).

Por eso el género humano se afana siempre inútilmente y en vano, y consume su vida en vacuas preocupaciones (*curis inanibus*), lo que no es de extrañar, pues no ha aprendido que hay límites para la posesión y desconoce del todo hasta dónde se puede acrecentar el auténtico placer (*vera voluptas*). (v. 1430-3).

Al anticiparse a la pérdida, la *cura* se vacía de sentido y busca su completud mediante la posesión. Y hasta la posesión extrema del otro, el asesinato, vale cuando no se reconocen los límites de la vida. El duelo, pues, el afán mortuorio, como actitud anticipadora de la muerte, sería la marca negativa de la humanidad. Es el duelo el que tiñe aquel acontecimiento con la negrura de la fatalidad.

Aquí no se ha pensado, sin embargo, en el carácter vicioso de las representaciones temerosas: no se ha pensado ni en el acontecimiento de la vida y de la muerte, ni de dónde le viene al hombre la apertura al mundo, a sí mismo y a sus posibilidades. Para esto, sin embargo, hay que mostrar cuál es la terapia y detectar el miembro enfermo.

La terapia del deseo

El alma está enferma. El duelo se convierte en actitud atrabiliaria. La vida se ennegrece. El alma padece de deseo ilimitado.

¿Pero no conviene a la esencia misma del deseo la ilimitación? Con ardor se desea lo ausente y con desgano se desprecia lo presente (iii. 957). Esta es, probablemente, la constatación que una y otra vez repite Lucrecio de diferentes maneras. Así, pues, transcurre la vida: sin saber qué se desea, se va de un lado a otro sin encontrar alivio; hastiado, el hombre se precipita a cualquier cosa, a la posesión de lo que sea, para luego bostezar igual que antes por una nueva vacuidad:

así cada cual huye de sí mismo, mas es evidente que de hecho no es posible esta huida y que, para su desgracia, cada uno está adherido a sí, y se odia, porque en su enfermedad no conoce la causa del malestar (iii. 1068-70).

Huir de sí mismo. ¿De qué? Del tiempo de ese sí mismo que vive y muere angustiado por el porvenir y arrepentido por lo ya sucedido. Pero lo que a la vez articula este modo del tiempo es el deseo mismo.

Cómo no va a ser amargo, pues, que el deseo, fuente inagotable de la vida, padezca y sucumba por su propia fuerza. Compárese la hermosa y elocuente invocación a Venus, al comienzo de la obra (i. 1ss.), con la descripción descarnada de la pasión del amor (iv. 1058ss.). En efecto, al deseo invoca el poeta y a Venus pide auxilio en la composición del poema. Pero Venus a veces exige demasiado: entregarse a ella es perderse y parece conveniente controlar sus deleites. La misma fuerza que genera y mantiene la vida, de la que proviene todo lo que hay de gozoso en el vivir, nos lleva a la destrucción del objeto amado y de nosotros mismos. El deseo, motor de la vida, se trastorna en el exceso y aniquila lo que posee, pues en el exceso nada es

suficiente²⁵. Esta vacilación del deseo entre el placer y la insatisfacción es la marca del acontecer para el ser humano. Así, es en el deseo donde habita la vida y la muerte, el acontecer de una y otra.

Hay, sin embargo, una fuerza en el poder de Venus que Lucrecio parece estimar sobremanera: el mismo deseo que produce el frenesí y que, llevado al extremo, acarrea la destrucción de los seres, es capaz de suavizar y dulcificar los ánimos más alterados, recobrando para sí la quietud. Por eso Marte reposa en el regazo de Venus, alimentándose de ella (i. 31ss.).

En este sentido, no hay cómo luchar *contra* lo que nos da la vida. La afirmación de la vida en Lucrecio corre parejas con la afirmación del deseo, verdadero eje del acontecer humano. ¿Qué resta, pues, por hacer?

Sólo tendrá eficacia, en este punto, afirmar y amar *lo que sucede*. Si no se ama los acontecimientos es imposible no temer a la muerte, pues lo que allí se teme es el acontecer mismo. El temor a la muerte es, a su vez, la afirmación de una carencia, de una pretendida carencia ontológica del ser viviente. “Algo falta” -dice el temeroso-, cuando el acontecer lo ofrece todo. “No existe el objeto de mi deseo” -agrega-, transfiriendo a la objetividad la pura fuerza del desear. Y, ¿qué es amar lo que sucede, si no hacer volver al deseo a su tiempo propio y mantenerlo ahí?

En efecto, la plenitud nunca está en el objeto proyectado, y no puede estarlo. La plenitud epicúrea es de suyo pre-objetiva: es el átomo anterior a todo cuerpo. Lo que se afirma, pues, en el acontecer es el instante puro y compacto: el acontecer sin mañana. Otra vez el presente de la vida. No hay deseo que pueda hacerse *desde* el mañana. Y es precisamente el deseo que se transfiere al mañana el que se vuelve vacío, traicionando así su impulso originario²⁶.

La transitoriedad, en cuanto acontecer, es expresión de la condición mortal de la vida. Pero la transitoriedad no es fugacidad: en ésta, en rigor, se huye del acontecer para instalarse, falsamente, en el objeto y el mañana. De hecho, también es parte de la falsa interpretación del acontecimiento el vivir el tiempo como fugacidad, pues sólo hay fugacidad donde el deseo pierde de vista los límites:

²⁵ Así lo expresa Lucrecio en iv. 1049-51: “Pues todos por lo general caen del lado de la herida y la sangre brota a borbotones hacia aquella parte donde somos golpeados por el golpe, y, si está cerca, el rojo líquido alcanza al enemigo”. Y recordemos aquí también a Epicuro, en la Sentencia Vaticana LXVIII: “Nada es suficiente para quien lo suficiente es poco”.

²⁶ Entiéndase bien. No se habla aquí de la negación de la esperanza. Muy por el contrario, la seguridad ante el futuro es uno de los objetivos capitales de la ética epicúrea, y la esperanza en el porvenir es algo natural al ser humano (cf. CM. 122 y SV. XXXIII, citada más arriba). La cuestión otra vez se decide en el límite: en la esperanza hay que atenerse a lo necesario y natural para mantener la felicidad. Es la espera ilimitada y la espera de lo ilimitado la que genera la desdicha. La Sentencia Vaticana XXXV aclara este punto: “No hay que estropear las cosas presentes por el deseo de las ausentes”. La esperanza es natural mientras se mueva en el eje de la presencia-presente.

A menudo también los hombres, cuando se han recostado junto a la mesa y sostienen las copas y ensombrecen sus rostros con guirnaldas, dicen de corazón: “breve es este placer para los pequeños hombres; pronto habrá pasado y después nunca más podremos hacerlo volver”. Como si en la muerte éste fuera el primero de los males, el que la sed queme y abraza a los desdichados con su sequedad, o que el deseo de alguna otra cosa se asentara en ellos (RN. iii. 912-18).

La transitoriedad, en cambio, designa el acontecer mismo en la sucesión entramada del ser y del no ser ya. El deseo no se instala originariamente en la fuga del tiempo y del objeto, sino en el *tránsito* y *retorno* de lo sensible a lo insensible. En efecto, como señala Lucrecio, el acontecimiento es nacimiento y cataclismo (v.gr. v. 195ss.). El instante, pues, como tiempo propio de la vida, no es el lapso fugaz, sino el instante pleno que recoge jovial y serenamente todo tiempo futuro y pasado. Esto es el presente epicúreo, el tiempo que es preciso recuperar.

Finalmente, ¿basta con reconocer esto para eliminar la amargura y el terror? Las terapias se juzgan por sus efectos, hubiera sostenido su maestro Epicuro. Pero Lucrecio lleva esto, otra vez, al límite: en cierto modo, en su filosofía no hay otra cosa que efectos, roces superficiales y estallidos: los órdenes se acoplan y luego estallan en pedazos; las generaciones nacen y mueren, traspasándose la antorcha de la vida (ii. 79). La naturaleza, en fin, lo da todo para la felicidad y la plenitud de la vida (iii. 944-5). O se toma lo que ella da, o se lo deja a un lado.

Si se quiere buscar algo así como el ‘sentido’, el ‘significado’ del mundo, de las proposiciones, de la existencia y de la nada en Lucrecio, no se encontrará más que esos roces y estallidos insignificantes. El universo del *De rerum natura* no significa, no quiere decir nada. Punto ciego para los buscadores de sentido, sólo ofrece lo que está a la vista y a la mano de todos.

Y en esto consistiría, a nuestro juicio, la terapia del naturalismo. Pues la sosegada lucha se libra, a fin de cuentas, contra el duelo, la perspectiva atrabiliaria y el afán mortuorio, no contra el dolor puro y simple ni contra la muerte. Se trata, en efecto, de mantenerse siempre fiel a la sensibilidad y a su tiempo propio, entre la indiferencia y el exceso, entre la dilación y la persecución de lo fugaz: en los muros mismos de la vida.

Por otra parte, si la naturaleza repentinamente dejara oír su voz y ella misma increpara a alguno de nosotros de la siguiente manera: “¿Qué es para ti de tanta importancia, oh mortal, que te abandonas en exceso a penosas lamentaciones? ¿Por qué lamentas y lloras tu muerte? Pues si te ha sido grata la vida recorrida y pasada, y si no todas sus bondades se te han escapado, como si hubieran sido acumuladas en un vaso perforado, y no han desaparecido sin haberte dado algún placer, ¿por qué no te retiras como un invitado saciado de vida y, con espíritu sereno, tomas ese descanso que está libre de inquietudes, oh necio?

O si, por el contrario, todo aquello de lo que disfrutaste desapareció y se te derramó, y la vida te es odiosa, ¿por qué quieres agregar más, para que todo desaparezca desdichadamente y se pierda sin haberte dado algún placer? ¿Por qué no mejor finalizas tu vida y tu sufrimiento? Pues nada más hay que yo pueda inventar o descubrir para complacerte: todas las cosas son siempre las

mismas. Aunque tu cuerpo aún no se marchite y tus miembros no languidezcan desgastados, todas las cosas permanecen, sin embargo, idénticas, aun si llegaras a vencer con el vivir a todas las generaciones, e incluso más, aun si nunca fueras a morir”.

¿Qué podemos responder nosotros a esto, si no que la naturaleza presenta una justa querella y que con sus palabras expone un caso verdadero?

Y si ahora un viejo entrado en años se quejara y lamentara, desdichado, su muerte más allá de lo justo, ¿no gritaría ella con mayor razón y no lo increparía con una voz penetrante? “Aleja de aquí esas lágrimas, bribón, y refrena tus quejidos. Te marchitas después de haber disfrutado a fondo de todas las ventajas de la vida. Pero como siempre anhelas lo que está lejos de ti y desprecias lo que tienes a mano, la vida se te ha escapado incompleta y sin gracia, y, sin que te lo hubieras imaginado, la muerte se ha parado junto a tu cabecera antes de que pudieras marcharte satisfecho y hartado de bienes. Ahora, sin embargo, renuncia a todo lo que es impropio para tu edad y ¡vamos!, con espíritu sereno cede tu puesto a los que vienen después: es necesario”.

Con justicia, creo yo, alegraría ella, y con justicia lo increparía y reprendería. Pues lo viejo siempre se retira expulsado por lo nuevo y es necesario que a partir de unas cosas se vuelvan a crear otras: nadie es arrojado al infierno o al Tártaro. Se precisa de materia para que crezcan las generaciones venideras; todas éstas, a su vez, te seguirán después de haber agotado su vida. Al igual que tú, las generaciones han perecido antes y perecerán después. Así pues, nunca cesará de originarse una cosa de otra y a nadie se le da la vida en dominio, aunque a todos se les da en usufructo (RN. iii. 931-971).