

MUERTE Y PERMANENCIA DE LA SUSTANCIA EN VIRGILIO, OVIDIO Y LUCRECIO

Miguel A. Granada

Universitat de Barcelona

ABSTRACT

After a few historical references, from Homer to Plato, to the problem of death and permanence, this paper focuses on the different ways by which Virgil, Ovid and Lucretius try to refute the phantom of death by means of a philosophy of the perennial substratum and the dissolution of phenomenic and episodic compounds.

En el canto VI de la *Iliada* hay un pasaje excepcional y singular en el conjunto de la obra: el poeta está narrando (desde el canto anterior) las proezas guerreras de Diomedes, diciendo cómo el héroe llega –animado por Atena– a enfrentarse y herir a los mismos dioses, a Afrodita y Ares. Hasta aquí nada hay quizá de excepcional, pero llega un momento en que Diomedes ve frente a sí un enemigo al que no conocía y decide interrogarle para saber qué hombre caerá a sus pies aumentando así su gloria personal: «¿Quién eres tú, guerrero valientísimo de entre los hombres mortales? Jamás te vi con anterioridad en la batalla, donde los hombres adquieren gloria, pero ahora a todos dejas atrás con tu ánimo cuando te atreves a esperar mi fornida lanza. ¡Infelices los padres, cuyos hijos se oponen a mi furor! [...] Si eres uno de los mortales que comen los frutos de la tierra, acércate para que más pronto llegues al término de tu perdición»¹. La

¹ *Iliada* VI, 123-143. Modificamos ligeramente la traducción de Luis Segalá.

respuesta de su antagonista, que no llega a decir su nombre (es el aedo quien lo nombra y por él conocemos su nombre) y que lo oculta –lo menosprecia podríamos decir– tras una prolija genealogía, es famosa: «Magnánimo Tidida, ¿por qué me interrogas sobre mi linaje? Cual el linaje de las hojas, así es el de los hombres (οἴη περ φύλλων γενεή, τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν). A las hojas, el viento esparce unas por el suelo, pero el bosque (ὕλη, *sylva*) reverdeciendo produce otras al llegar la primavera; de la misma manera, el linaje de los hombres, uno nace y otro perece»².

Comentando estos versos singularísimos de la epopeya, el profesor Lledó dice que en ellos «el hombre vuelve al nivel de la naturaleza y, en esa semejanza, recupera el sosiego que la cultura le roba»³. Efectivamente, esos versos casi podemos decir que refutan todo el esfuerzo heroico de los personajes de la epopeya, al identificar unos con otros a los seres humanos –como hojas del árbol– y reducirlos a todos a fugaces y equivalentes –indiferentes– momentos en la perpetuidad y perpetuación del linaje humano, lo único en realidad permanente a través de la serie de las generaciones (como el árbol), si no es que lo único permanente es el sustrato último: la *sylva*, el bosque o la ὕλη –la materia viva, como podríamos decir atribuyendo al poeta el saber y el significado de la palabra en siglos posteriores.

No nos puede extrañar que el verso central de la respuesta a Diomedes (οἴη περ φύλλων γενεή, τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν) sea aducido por Schopenhauer en un capítulo muy importante de la segunda edición de *El mundo como voluntad y representación*, el capítulo 41 complementario del cuarto libro de la obra y titulado «Über den Tod und sein Verhältniss zur Unzerstörbarkeit unsers Wesens an sich», aquel capítulo que Thomas Mann hace leer a su personaje Thomas Buddenbrook (al final de *Los Buddenbrook*) y en el cual le hace encontrar el consuelo ante la muerte –la función de la filosofía y de las religiones según Schopenhauer– e incluso la reconciliación con la vida:

Sentía [dice Thomas Mann] la incomparable satisfacción de ver cómo un cerebro superior puede adueñarse de esa cosa tan fuerte, tan cruel, tan grotesca que es la vida; adueñarse de ella, sujetarla y condenarla... ¡Era la satisfacción del doliente que, frente al hielo y la dureza de la vida, mantuvo siempre ocultas sus penas y sus re-

² Ib. VI, 145-149.

³ E. LLEDÓ, «El mundo homérico», en V. CAMPS (ed.): *Historia de la ética*, vol. I, Barcelona 1987, p. 28.

mordimientos [...]! De pronto, le pareció como si aquellas sombras se rasgaran, como si el mundo de la noche se abriese, descubriendo un panorama inconmensurablemente profundo y eterno, lleno de luz... «¡Viviré! –murmuró Thomas Buddenbrook– ¡Eso es que viviré! ¡Que viviré... y que ya no soy éste, sino sólo un pequeño engaño; fue un error que la muerte subsanará!» [...] La muerte era una dicha tan profunda, que sólo en instantes privilegiados como aquél podía sentirse perfectamente. Era el penosísimo regreso de un camino errado, la rectificación de un grave error, la liberación de toda clase de obstáculos y barreras, la reparación de una lamentable desgracia.

¿Fin y disolución? Tres veces digno de piedad quien se atemorice frente a idea tan baladí! ¿Qué acabaría y qué se disolvería? Aquel cuerpo suyo; aquella su personalidad e individualidad, aquel obstáculo torpe, pertinaz, vicioso, que le impedía transformarse en otra cosa mejor. [...] ¡Mejor es que esa libertad flote libre sobre el seno de la noche inmensa y eterna, a que languidezca en una cárcel, iluminada sólo por la llamita pálida y temblorosa del intelecto!

[...] ¿Dónde estaré cuando haya muerto? ¡Y no obstante es de una claridad meridiana, tan abrumadora! Estaré en todos aquellos que dijeron, dicen y dirán: YO; y más que en ninguno, en aquel que lo diga con más entereza, con más aplomo, con más alegría⁴.

Los héroes homéricos, sin embargo, los únicos de que se habla en la epopeya, ante el horizonte de la muerte, que sólo deja subsistir un espectro de la personalidad anterior –la ψυχή que, como se nos dice de Héctor «se encamina al Hades llorando su destino»⁵ o, como nos dice Virgilio de Turno en el último verso de la *Eneida*, «anima cum gemitu fugit indignata sub umbras»– buscan la permanencia y continuidad de su ser no en el sustrato último de la vida, que a todos iguala, sino en la palabra: en el Κλέος o fama de sus acciones ante los oídos de las generaciones futuras. Así Aquiles, urgido a volver al combate y a deponer su cólera, responde: «Mi madre, la diosa Tetis, de argentados pies, dice que el hado ha dispuesto que mi vida acabe de una de estas dos maneras: si me quedo a combatir en torno de la ciudad troyana, no volveré a la patria, pero mi gloria será inmortal (κλέος ἄφθιτον εἶναι); si regreso, perderé la ínclita fama, pero mi

⁴ Citamos por la traducción de Francisco Payarols, Plaza y Janés, Barcelona 1982, pp. 619 ss.

⁵ *Ilíada* XXII, 362 s.

vida será larga, pues la muerte no me sorprenderá tan pronto⁶. Y Aquiles, sabido es, terminará volviendo al combate. El Κλέος es el consuelo del héroe ante la muerte, la permanencia posible ante la fugacidad de la existencia individual; el Κλέος es lo que desea Héctor haber ganado cuando percibe la inminencia de la muerte: «Cumplióse mi destino. Ojalá no muera cobardemente y sin gloria, sino tras haber realizado algo grande que llegue a conocimiento de los que serán después»⁷.

En una cultura ya más evolucionada y compleja, como es la del tiempo de Platón y la reflejada en sus obras, la aspiración de permanencia a través de la fama es objeto de un cierta ironía⁸. Así, Platón, en las páginas centrales del *Banquete*, allí donde Sócrates expone las palabras de Diótima y su iniciación en los misterios del amor a través de la mujer de Mantinea, se expresa con un notable desdén al respecto: «Si quieres reparar en el amor de los hombres por los honores, te quedarías asombrado también de su irracionalidad, a menos que medites en relación con lo que yo he dicho, considerando en qué terrible estado se encuentran por el amor de llegar a ser famosos “y dejar para siempre una fama inmortal”. Por esto, aún más que por sus hijos, están dispuestos a arrostrar todos los peligros, a gastar su dinero, a soportar cualquier tipo de fatiga y a dar su vida. Pues ¿crees tú —dijo— que Alceste hubiera muerto por Admeto o que Aquiles hubiera seguido en su muerte a Patroclo o que nuestro Codro se hubiera adelantado a morir por el reinado de sus hijos, si no hubiera creído que iba a quedar de ellos el recuerdo inmortal que ahora tenemos por su virtud? Ni mucho menos —dijo— sino que más bien, creo yo,

⁶ Ib. IX, 410-416.

⁷ Ib. XXII, 304 s.

⁸ En el intermedio, a la continuidad del motivo de la *gloria* ante las generaciones futuras (presente en las nuevas condiciones de la poesía «política» de Calino y Tirteo, donde el héroe individual homérico está sustituido por cualquier hoplita ciudadano: «Jamás su noble fama se extinguió ni su nombre /, sino que aunque esté bajo tierra, se hace inmortal / el que ha destacado en saber resistir y en pelear / por su tierra y sus hijos, a quien el cruel Ares matara», dice Tirteo de Esparta en Diehl fragmento 9; trad. de C. García Gual, *Antología de la poesía lírica griega. Siglos VII-IV a.C.*, Madrid 1980, fragmento 5) se contraponen el individualismo y la indiferencia de un Arquíloco de Paros ante el *kléos* bélico: «Algún Sayo alardea con mi escudo, arma sin tacha, / que tras un matorral abandoné, a pesar mío. / Puse a salvo mi vida. ¿Qué me importa el tal escudo? / Váyase al diantre! Ahora adquiriré otro no peor» (fragmento 6 Diehl; trad. de C. García Gual, ib. fr. 3, p. 25).

por inmortal virtud y por tal ilustre renombre todos hacen todo, y cuanto mejores sean, tanto más, pues aman lo que es inmortal»⁹.

Platón muestra el trasfondo interesado (la fama personal; el deseo de notoriedad imperecedera) tras la aparente persecución de la virtud —la *laudumque inmensa cupido* con que matizará Virgilio en el libro VI de la *Eneida*, para ser seguido por san Agustín, la virtud política que llevó al viejo Bruto a ajusticiar a sus propios hijos en pro de la conservación de la recién nacida república romana—. Todo ello es una manifestación de la búsqueda de permanencia, más allá del breve arco vital de la existencia individual; pero se trata de una búsqueda de rango intermedio. Lo importante, no obstante, es que la teoría platónica del ἔϋος, tal como nos es presentada en *El Banquete*, gira en torno a este motivo: la permanencia de lo finito más allá de los límites de la finitud. En efecto, tras una serie de acercamientos a la definición del ἔϋος —deseo de poseer siempre el bien, deseo de engendrar en la belleza—, éste es definido finalmente (207 a) como «deseo de inmortalidad» que las individualidades finitas tratan de conseguir por vías diferentes (frente a la unilateralidad de la epopeya): «los que son fecundos según el cuerpo se dirigen preferentemente a las mujeres y de esta manera son amantes, procurándose mediante la procreación de hijos inmortalidad, recuerdo y felicidad, según creen, para todo tiempo futuro» (208 e); «los que son fecundos según el alma» generan y procrean en otras almas por medio del cultivo de las virtudes, por medio del ordenamiento y generación de organismos colectivos como son las ciudades, por medio del conocimiento teorético, implantando conocimiento en otras almas y elevando la suya hasta la «contemplación del océano de lo bello» (210 d), esto es, de «lo que es siempre —τὸ ὄν ἀεί— y no tiene génesis» (*Timeo* 27 d). En suma, «lo que verdaderamente no es jamás» (la individualidad efímera que nace y muere) se esfuerza por alcanzar una permanencia y perpetuidad a través de la generación natural, en la perpetuación de la especie, trascendiendo su individualidad en el arquetipo de la especie; lo que en nosotros permanece (por ser pariente —συγγενής— de la idea, del ser) busca su afirmación por medio de la liberación teorética con respecto al mundo del devenir y mediante la contemplación del ser permanente, estable, más allá del flujo del devenir aparente.

⁹ 208 c-d; citamos según la traducción de M. Martínez Hernández, en PLATÓN. *Diálogos*, vol. III, Bibl. Clásica Gredos, Madrid 1986.

En los tres grandes poetas latinos –Lucrecio, Virgilio, Ovidio– y en sus tres grandes poemas –*De rerum natura*, *Eneida*, *Metamorfosis*– hallamos asimismo, como uno de los temas centrales de sus poemas (poemas que son también filosóficos), el problema de la muerte y la permanencia del ser.

Si empezamos por aquel de los tres que ofrece unas concepciones quizá más tradicionales, Virgilio, nos topamos con el impresionante libro sexto de la *Eneida*, a propósito del cual el comentarista neoplatónico Servio nos dice en el siglo IV dC que «totus quidem Virgilius scientia plenus est, in qua hic liber [sextus] possidet principatum».

El libro sexto nos presenta a Eneas acudiendo a Cumas a visitar a la sibila para dar satisfacción al deseo que su padre muerto le había formulado en sueños, concretamente que fuera a visitarle a los infiernos: «Desciende a las moradas infernales de Dite y penetrando en el profundo Averno, ve, hijo, a buscarme, porque no moro en el impío Tártaro, mansión de las tristes sombras, sino en el ameno recinto de los piadosos, en los Campos Elíseos. Allí te conducirá la casta sibila, después de que hayas ofrecido un abundante sacrificio de negras víctimas; entonces conocerás toda tu descendencia y qué ciudades te están destinadas»¹⁰. Así había dicho Anquises a Eneas, en sueños, al final del libro quinto. El sexto es el cumplimiento pormenorizado y dramático de este deseo paterno y de la consiguiente promesa del piadoso hijo.

Eneas llega –tras perder al piloto Palinuro– a las playas de Cumas y una vez cumplidos una serie de requisitos –hallazgo de la rama dorada, sacrificios propiciatorios a las deidades infernales– desciende por la boca del Averno guiado por la sibila hacia los espacios infernales: atraviesan el vestíbulo, llegan a la laguna Estigia (donde Eneas tiene un emocionado encuentro con la sombra de Palinuro, cuyo cadáver yace aún insepulto); cruzan la laguna en la barca de Caronte, cuyo crujido ante el peso del cuerpo de Eneas registra el poeta, y llegan a la primera región del infierno, donde distribuidos en cinco espacios se hallan: «niños arrebatados del pecho de sus madres y a quienes un destino cruel sumergió en prematura muerte»; «los condenados a muerte por sentencia injusta»; «los que se quitaron la vida con su propia mano»; «los que consumió en vida el cruel amor» –y entonces tiene lugar el triste encuentro con Dido–, «los manes de los guerreros ilustres»¹¹.

¹⁰ *Eneida* V, 731-737; traducción de Eugenio de Ochoa.

¹¹ *Ib.* VI, 426 ss.

Así, pasan finalmente junto al Tártaro –fortaleza donde se castiga e infligen las penas máximas, ámbito inaccesible– y llegan a su objetivo: los Campos Eliseos donde mora Anquises y donde éste presenta a su hijo la futura grandeza romana mostrándole las almas destinadas a reencarnarse en futuros romanos gloriosos: Rómulo, Numa, Bruto (el primer cónsul), César, Augusto, etc.: «Esas almas, le dice [Anquises], destinadas por el hado a animar otros cuerpos, están bebiendo en las tranquilas aguas del Leteo el completo olvido de lo pasado. Hace mucho tiempo que deseaba hablarte de ellas, hacértelas ver, y enumerar delante de ti esa larga prole mía, a fin de que te regocijes más conmigo de haber por fin encontrado a Italia». «¡Oh padre! ¿Es creíble que algunas almas se remonten de aquí a la tierra y vuelvan de nuevo a encerrarse en cuerpos materiales? ¿Cómo tienen esos desgraciados tan vehemente anhelo de volver a ver la luz del día?» (vv. 713-721).

El motivo básico del libro –aparte de la glorificación de Roma y de Augusto– es la comunicación de la doctrina de la permanencia de las almas, del ser, almas que tras la muerte del cuerpo reciben unos castigos en el Tártaro: «allí habitan los que en vida aborrecieron a su padre o vendieron el interés de su cliente; los que, numerosísima muchedumbre, incubaron riquezas atesoradas por ellos solos, sin dar una parte a los suyos; los que perdieron la vida por adúlteros; los que promovieron impías guerras o no temieron hacer traición a sus señores... Éste vendió por oro su patria y le impuso un tirano; hizo y deshizo leyes por su propio interés. Ese incestuoso atropelló el lecho de su hija; todos osaron concebir grandes maldades y las llevaron a cabo»¹² o unas recompensas por su virtud en los Campos Eliseos: «Allí están los que recibieron heridas lidiando por la patria, los sacerdotes que tuvieron una vida casta, los vates piadosos que cantaron versos dignos de Febo, los que perfeccionaron la vida con las artes que inventaron y los que por sus méritos viven en la memoria de los hombres»¹³.

Esta doctrina de la permanencia de las almas y sus remuneraciones *post mortem* se ve enriquecida en la parte más filosófica del libro, el discurso cosmológico de Anquises: el conjunto de la máquina mundana está animado por un *spiritus* inteligente mezclado con ella. Son unos versos destinados a resonar a lo largo de los siglos: «Caelum ac

¹² Ib. VI, 608 ss.

¹³ Ib. VI, 660-664.

terras camposque liquentis / lucentemque globum lunae Titaniaque
 astrae / spiritus intus alit, totamque infusa per artus / mens agitat
 molem et magno se corpore miscet»¹⁴. De ese *spiritus* son partes las
 almas inmersas en los cuerpos particulares de todos los seres vivos.
 Pero Anquises (Virgilio) no se detiene a exponer con más detalle la
 interacción *spiritus*-cuerpo y su movimiento en el universo vivo, sino
 que nos señala (en una perspectiva más bien escatológica que cosmo-
 lógica o ¿acaso ambas cosas a la vez?) que la materia contamina a las
 almas –semillas ígneas de celeste origen– por lo cual tras la muerte
 deben purificarse en medida mayor o menor por medio de unas expe-
 riencias que acaso no son tanto experiencias trans-mundanas (infer-
 nales) como mundanas, esto es, insertas en el orden legal del mundo
 y conservadoras a través de su ejercicio de ese mismo orden cósmico:
 «Ni aun cuando en su último día las abandona la vida, desaparecen
 del todo las carnales miserias que necesariamente ha inoculado en
 ellas, de maravillosa manera, su larga unión con el cuerpo; por eso
 arrostran la prueba de los castigos y expían con suplicios las antiguas
 culpas. Unas, suspendidas en el espacio, están expuestas a los vientos
 inanes; otras lavan en el profundo abismo las manchas de que están
 infestadas o se purifican en el fuego. Cada cual debe padecer tormen-
 to para purgar sus propios manes» (vv. 735-743).

Repito, esto puede ser una purificación transmundana o una puri-
 ficación en el seno mismo del universo físico y a través de su mismo
 funcionamiento legal ordinario. En todo caso hay un contingente de
 almas que experimenta una nueva encarnación: a los Campos Elíseos
 llegan pocas almas, pues «no se llega hasta que un larguísimo perío-
 do, cumplido el orden de los tiempos, ha borrado las manchas inhe-
 rentes al alma y dejándola reducida sólo a su etérea esencia y al puro
 fuego de su primitivo origen». A las demás, la mayoría, «cumplido
 un período de mil años, un dios las convoca a todas en gran muche-
 dumbre, junto al río Leteo, a fin de que tornen a la tierra, olvidadas
 de lo pasado y renazca en ellas el deseo de volver nuevamente a habi-
 tar e.n cuerpos humanos»¹⁵. La noción de un alma universal acerca el
 alma humana (parte de esa alma cósmica) al mundo e integra su ex-

¹⁴ Ib. VI, 724-727. La *Geórgica* cuarta (versos 221-227) lo había señalado ya:
 «deum namque ire per omnis / terrasque tractusque maris caelumque profundum; /
 hinc pecudes, armenta, viros, genus omne ferarum, / quemque sibi tenuis nascentem
 arcessere vitas: / scilicet huc reddi deinde ac resoluta referri / omnia, nec morti esse
 locum, sed viva volare / sideris in numerum atque alto succedere caelo».

¹⁵ Ib. VI, 745-751. Sobre los problemas planteados por la escatología virgiliana

periencia puntual de justicia e injusticia en el orden general que gobierna el universo (como parte del mismo que contribuye a la vida del Todo), a la vez que establece una economía universal en el orden del tiempo: la transmigración del alma a lo largo del tiempo por sucesivos cuerpos con el Leteo como metáfora de la pérdida de la conciencia, de la discontinuidad en las experiencias que crea (junto con los nuevos cuerpos) la ilusión o apariencia de un alma nueva, cuando en realidad se trata de la misma sustancia espiritual permanente a través de los cambios.

Pero en Virgilio hay un fuerte dualismo alma/materia, una concepción de su relación como contaminante para el alma. Aunque se reconozca que el mundo existe precisamente por su articulación, parece pensarse que sería mejor que no hubiera tal mezcla. Mayor naturalismo, una visión más optimista de la articulación materia/alma; una concepción del universo como una estructura corporal animada absolutamente plástica, en la que la modificación de las formas corporales coincide con y es solidaria de distintas manifestaciones del alma o espíritu, encontramos en las *Metamorfosis* de Ovidio. Todo este largo poema, con su secuencia de mitos de metamorfosis o transformaciones, no es otra cosa que la exposición reiterada de esta doctrina. Un ejemplo, escogido en buena medida al azar, lo hallamos en la metamorfosis en serpiente de Cadmo: «Y cargados ya de desgracias y de años, al repasar los primitivos infortunios de su casa y recordar en sus conversaciones sus sufrimientos, dice Cadmo: “¿Sería sagrada aquella serpiente que yo atravesé con mi lanza en la época en que, llegado de Sidón, sembré por el suelo los dientes viperinos, semilla insólita? Pues si el afán de los dioses quiere vengarla con tan tenaz rencor, les pido ser yo mismo una serpiente que se alargue sobre su prolongado vientre.” Dijo y, como una serpiente, se tiende sobre su prolongado vientre, nota que en la piel, que se le ha endurecido, le están creciendo escamas, y que su cuerpo, de color negro, se salpica de manchas azuladas; cae entonces de bruces sobre el pecho, y sus piernas, unidas en una sola pieza, se van adelgazando poco a poco hasta terminar en una punta redondeada. Todavía le quedan los brazos; tiende los brazos que le quedan, y con lágrimas que le corren por el rostro aún humano exclamó: “Acércate, oh esposa, acércate, infortunada, y mientras aún subsiste algo de mí tócame,

vid. E. NORDEN, *Aeneis Buch VI*, Leipzig-Berlin 1926, pp. 3-48 y el comentario a los versos.

toma mi mano mientras es mano, mientras no me ocupa por entero el reptil". Quiere él, sí, seguir hablando, pero su lengua se ha hendido de repente en dos partes; no acuden las palabras a su propósito de hablar, y cuantas veces intenta proferir algún lamento silba; esta es la voz que le ha dejado la naturaleza»¹⁶.

El último libro (el XV) se decide finalmente a descubrir la sabiduría filosófica de la que el conjunto del poema es expresión pedagógica a través de la fábula mitológica, una filosofía que Ovidio pone en boca de Pitágoras y que no es otra que la filosofía de la real permanencia de la sustancia a pesar de la muerte, es decir, la permanencia del ser último más allá de las mutaciones formales y las transformaciones incessantes de la superficie fenoménica. Como dirá Schopenhauer más tarde, es el consuelo ante la perspectiva de la disolución de nuestro ser individual mediante la indicación de que la auténtica sustancia que nos constituye permanece inalterada e inalterable: «Oh raza aturdida por el pánico a la helada muerte, ¿por qué teméis a la Estigia, por qué teméis las tinieblas y los vanos nombres, temas para los poetas y amenazas de un mundo inexistente? Debéis estar seguros de que los cuerpos... no pueden sufrir daño alguno. Las almas están libres de la muerte y abandonando incessantemente su anterior residencia, son recibidas en nuevos domicilios en los que viven y habitan...

Todo cambia, nada perece: el espíritu va errante y pasa de allí para acá y de aquí para allá ocupando cualesquiera miembros, y el de los animales se traslada a los cuerpos humanos y a los animales el que era nuestro, y no perece en edad alguna, y como la cera adopta dócilmente las nuevas marcas que se le imponen, y no permanece como antes era ni conserva las mismas formas, pero aun así ella sigue siendo la misma, así os enseñe que el alma es siempre la misma pero emigra a diferentes apariencias...

Y tampoco subsiste la apariencia propia de ninguna cosa y la naturaleza, renovadora del mundo, construye unas figuras a partir de otras, y en el universo entero, creedme, nada hay que perezca, sino que todo cambia y renueva su aspecto, y se llama nacer a empezar a ser cosa distinta de lo que antes se era y morir a dejar de ser eso mismo. A pesar de que aquellas cosas hayan podido ser transferidas aquí y éstas allí, en su conjunto sin embargo, todo se mantiene»¹⁷.

¹⁶ *Metamorfosis* IV, 563 ss.; traducción de Antonio Ruiz de Elvira.

¹⁷ *Ib.* XV, 153 ss.

La nulidad de la muerte para nosotros es también acaso el tema fundamental del *De rerum natura* lucreciano: «Nil igitur mors est ad nos» nos dice el verso 830 del importantísimo libro tercero. Pero la nulidad de la muerte no es afirmada por Lucrecio con relación a lo permanente e inmutable, esto es, los átomos, el vacío, el universo, que permanecen idénticos a sí mismos y constantes por toda la eternidad (vid. III, 806 ss.) y en contraste con los cuales nuestra identidad personal no es más que una apariencia efímera, reconduciendo la *entidad* desde el *σύνολον* aristotélico al ser platónico y parmenídeo. La nulidad de la muerte para nosotros se evidencia por el contrario mediante la decidida caracterización de la *entidad* en términos del *synolon* aristotélico, esto es, de la unión del cuerpo y el alma (*coniugium corporis atque animae*) y de la cohesión ininterrumpida de la conciencia: «Y aunque algo sientan espíritu y alma una vez arrancados de nuestro cuerpo, nada nos importa (*nil tamen est ad nos*), pues nosotros, como individuos, existimos por el enlace y unión de cuerpo y de alma»¹⁸.

La refutación lucreciana del miedo a la muerte, su consolación, no se hace mediante el hincapié en la permanencia del sustrato básico que nos constituye (el conjunto numérico de átomos corporales, anímicos y espirituales que nos constituye y que siempre permanece, existiendo antes y después de nosotros), sino mediante la afirmación del carácter radical y total que la muerte posee de aniquilación del *individuo irrepitable* (el fenómeno de la sustancia atómica) que somos. Somos, pues, tan sólo el *hic et nunc* de la composición y disuelta la mezcla quedan los componentes atómicos dispersos, pero no ya nosotros, para siempre aniquilados: «Ni aunque después de la muerte recogiera el tiempo nuestra materia y la ensamblara de nuevo tal como está ahora dispuesta, y nos fuera dado contemplar otra vez la luz de la vida, nada tampoco nos importaría este suceso, habiéndose roto una vez la continuidad de nuestra conciencia (*interrupta semel cum sit repentia nostri*)» (III, 847-851).

Sobreviene así para el individuo, que no para la naturaleza, la *letí segura quies* (III, 211; «la segura paz de la muerte»). Igual que nada es para nosotros el pasado («tampoco ahora en nada nos atañe lo que anteriormente fuimos y ninguna congoja nos produce nuestro ser anterior»; III 852-853 y cf. los versos siguientes), tampoco el futuro es nuestro: «Así, cuando ya no existamos, consumado el divorcio del

¹⁸ *De rerum natura* III, 843-846; traducción de Eduardo Valentí Fiol.

cuerpo y del alma, cuya trabazón forma nuestra individualidad, nada podrá sin duda acaecernos, ya que no existiremos, ni mover nuestros sentidos, nada, aunque la tierra se confunda con el mar y el mar con el cielo» (III, 838-842).

El yo individual o empírico, la conciencia, acaba con la muerte. Podríamos decir que queda otro yo más profundo y radical, pero no es individual, no se identifica con el fenómeno que durante un breve lapso de tiempo somos. La proyección *post mortem* de nuestra personalidad y conciencia actuales es un error y un desvarío: «incapaz de arrancarse de la vida y de cortar sus raíces, hace, sin saberlo, que una parte de sí le sobreviva... no ve que en la muerte real no existirá otro "él mismo" que pueda vivir para llorar su propia muerte» (877-878, 885-887).

Dolor y temor ante la muerte son, por tanto, un sinsentido cuando en realidad se va al reposo: «Si todo va a parar en sueño y reposo, ¿qué amargura tan grande hay en ello, para que uno se consuma en luto eterno?... Nadie en efecto siente nostalgia de sí mismo y de la vida, cuando en el sueño cuerpo y alma reposan juntamente; por nuestra parte, que dure eternamente este sopor, ninguna necesidad sentimos de recobrar nuestra conciencia» (III, 909-911 y 919-922). La voz de la naturaleza, como instancia racional cuya razón descubre nuestra propia inteligencia alcanzando así la correcta norma de vida, no nos llama sino a gozar racionalmente del presente; no nos persuade sino de la nulidad de los castigos infernales o mejor dicho: que el miedo al infierno hace un infierno de la única vida que tenemos: «Y ciertamente, las cosas, cualesquiera que sean, que dicen haber en el profundo Aqueronte, las hallamos todas en la vida... Cerbero también y las Furias y la privación de luz y el Tártaro vomitando horrendas llamas por sus fauces, ni existen en sitio alguno ni existir pueden en verdad. Pero en esta vida un extraordinario temor al castigo sigue a los graves delitos, y al crimen su expiación... Es ahí, en fin, donde la vida de los necios se vuelve un infierno»¹⁹.

La voz de la naturaleza, nos recuerda Lucrecio, es una llamada a que lo finito reconozca la prerrogativa de lo infinito natural y vea la continuidad no en la imposible perpetuación del fenómeno finito

¹⁹ Ib. III, 978-1023. «Etsi nullus sit infernus, opinio et imaginatio inferni sine veritatis fundamenta vere et verum facit infernum», dirá siglos más tarde Giordano Bruno en su *De vinculis in genere* a propósito de la fuerza de la imaginación (*Opera latine conscripta*, Nápoles-Florencia 1879-1891, vol. III, 683).

como tal, sino en la infinita serie natural: «Es forzoso que las cosas se renueven unas con otras; nada es entregado al negro abismo del Tártaro. Hace falta materia para que crezcan las nuevas generaciones, las cuales, sin embargo, seguirán todas en pos de ti, una vez cumplida su vida... Así los seres van naciendo incesantemente el uno del otro; la vida a nadie se da en propiedad, a todos en usufructo» (III, 965-971). Como dirá más tarde otro poeta en versos que un filósofo pondrá como colofón de una *Fenomenología del espíritu*,

Aus dem Kelche dieses Geisterreiches
schäumt ihm seine Unendlichkeit.