



MUERTE LÓGICA Y FÍSICA
DE LUCRECIO A HERACLITO

Agustín García Calvo
Facultad de Filología, Madrid
3 de Julio de 1991.

MUERTE LÓGICA Y MUERTE FÍSICA. DE LUCRECIO A HERACLITO¹.

Esta charla con vosotros, esta mañana, entre otras cosas se propone indicar, por el ejemplo, cómo la filología puede o debe no ser una filología histórica. Es, en cierto modo, una filología contra o vuelta de espaldas a la Historia, que trata de devorar todo, incluida la filología, en una época tan esencialmente histórica como la nuestra. Una filología anti-histórica quiere decir una filología que es fiel a sus orígenes y a lo que ella es: un arte de leer, una técnica de leer. 'Leer' quiere decir desarrollar un equivalente a 'hablar con', en este caso hablar con los muertos, que además hablan en lenguas muertas, pero esto es enteramente secundario. Se trata de 'hablar con' como si estuvieran aquí. Ésta es la filología antihistórica: no situar a estos trozos de poemas, de tratados, primero dentro de la figura

¹ Transcripción de la charla dada en la Facultad de Filología de la U.C.M. el 3 de Julio de 1991.

del poeta o del autor, y después la figura del poeta y del autor en su época y sus circunstancias (éste es el vicio histórico), sino de leerlos, es decir, hablar con ellos; de tal forma que si por ejemplo, en el caso de hoy, Lucrecio o Heraclito (por no decir la razón común a través de Heráclito/Heraclito), o Cicerón o Aristóteles hablan de la muerte, se entiende que no me voy a andar distraído con Aristóteles, Cicerón, Lucrecio o Heráclito, sino que entenderé que están hablando de verdad de la muerte, es decir, de la mía, que es la única y verdadera: de la mía, la única y verdadera, cada vez que suene, al menos de una manera percutiente, útil, la palabra 'muerte' en los escritos.

Bueno, pues ésta es la invitación metódica con la cual me contento por ahora. Empezamos por ver qué es lo que suena en el *De rerum natura*; algunas de las cosas que suenan en torno a esto de la muerte. Voy a presentaros la cosa referente no sólo a Lucrecio, sino a la doctrina de la que él es apóstol, la Física, la Ciencia epicúrea, centrado en dos puntos nada más, contradictorios el uno con el otro. El primero es (todo el mundo lo habéis oído) que *n a d a m u e r e d e l t o d o*. Esta es la primera constatación respecto a la cual tenéis en unos versos del libro primero, versos 248 ss.:

No pués, no: nada vuelve a la nada, que todas las cosas,
aldesmenuzarse, a los cuerpos sin finde la masa retornan.
Perece la lluvia, en fin, de que el padre Cielo sus gotas
en el regazo de madre la Tierra a rachas arroja:
ah, pero surge lozana la mies y verde le brota
al árbol la rama, él crece también y de cría se agobia;
de ahí a su vez nuestra raza y las bestias víveres toman,
de ahí florecer de niños se ven ciudades gozosas
y en bosques doquiera cantar de pájaros nuevos la fronda;
de ahí, fatigadas del gordo, las reses doblan las corvas
en liedo pastal, y de las hinchadas ubres rebosa
blancura de jugo lechal; de ahí, ya irguiéndose otra
nueva camada en el tierno herbazal sobre patas temblonas,
sacudida su almita reciente de leche pura, retozan.
No pués, no, nada muere del todo de cuanto que asoma,
pues que lo uno de lo otro rehace Natura, ni cosa
consiente que nazca, que no sea usando muerte de otra.

Como una muestra y recordatorio de todo lo que en esa parte del libro primero se dice: nada muere del todo. Esto, alejándonos ahora un poco más de las formulaciones poéticas y viniendo a las físicas, quiere decir con precisión que el átomo se presenta como límite de la división o divisibilidad. Espero que no requiera la fórmula muchas precisiones. La condición de límite, que después a otros propósitos la Ciencia y también la matemática a su servicio ha seguido desarrollando, la noción de límite con la que la noción de mínimo ($\epsilon\lambda\ \acute{\epsilon}\tau\acute{\omicron}\ \acute{\epsilon}\lambda\ \ddagger\ \psi\iota\sigma\tau\omicron\nu\acute{\epsilon}$) está íntimamente ligada, es la que está aquí jugando. La condición de átomo quiere decir la condición de límite: no hay muerte del todo, no hay nunca muerte

total, gracias a que, precisamente, hay un límite finito, un *finis*, de la mortalidad continua: ese es el átomo. Aquí interviene inmediatamente en la Física la lógica (son los dos términos que a lo largo de la charla estaré contraponiendo). Estamos en la Física, en la Ciencia, pero interviene la lógica, que en el poema de Lucrecio, seguramente exagerando lo que ya estaba en la técnica del propio Epicuro, consiste casi exclusivamente en la *reductio ad absurdum* (no hay otra forma de lógica ni de razonamiento) las condicionales irreales: "si hubiera sido así", "si fuera así", "si no hubiera sido así", "si no fuera así", para que en la apódosis aparezca lo absurdo, queriendo decir 'absurdo' contrario a la Realidad, y queriendo decir Realidad simplemente la Fe en las cosas, una Fe que en la teoría toma generalmente el nombre de 'sentidos', sea esto lo que sea (sentidos que por otra parte sólo son en definitiva tacto, como sabéis). Así, en este caso, versos 498 ss²:

*Sed quia uera tamen ratio naturaque rerum
cogit, ades, paucis dum uersibus expediamus
esse ea quae solido atque aeterno corpore constant,
semina quae rerum primordiaque esse docemus, [...]*

Vera ratio-naturaque rerum están ligadas entre sí de tal forma que lógica y Física parece que quieren confundirse en una. Los que hablan son, al mismo tiempo, la *vera ratio*, la lógica, y la *natura rerum*, la Física, es decir, la Realidad; y ambos como muestra, pués, de la equiparación entre lógica y Física. Según esa lógica tenéis en los versos 551 ss. funcionando la *reductio ad absurdum*.

*Denique, si nullam finem natura parasset
frangendis rebus, iam corpora materiai
usque redacta forent aevo frangente priori,
ut nihil ex illis a certo tempore posset
conceptum in summum aetatis peruadere finem.
Nam quiduis citius dissolvi posse uidemus
quam rursus refici; quapropter longa diei [...]*

Ya sabéis: si no hubiera límite a la divisibilidad, a la disolución, ya desde el tiempo infinito (es la primera vez esta mañana que nos asomamos a este abismo: un pasado sin fondo, un tiempo sin fondo que es esencial a la muerte), ya desde este pasado sin fin o sin fondo habría dejado de haber cosas: el proceso de disolución se habría cumplido y no habría cosas. Ahora bien, cosas hay. Según la formulación de ellos, lo dicen los sentidos; según una formulación menos pretenciosa, la Fe en las cosas, la Fe en la Realidad es punto de partida, es indiscutible. De forma que, en efecto, si no hubiera un límite a la divisibilidad, dado que se ha dispuesto para la disolución de cantidades sin fin de tiempo,

² Los fragmentos en latín son los de *De Rerum Natura-De la Realidad*. Edición crítica y versión rítmica de Agustín García Calvo. Ed. Lucina 1997. Los fragmentos en versión rítmica son transcripción de los presentados en la charla (1991) y anteriores, por tanto, a dicha edición.

antes de nosotros ya habría dejado de haber cosas. El razonamiento tiene sus fallos, este ejemplo de razonamiento *ad absurdum*, pero no puedo entretenerme en ellos. Ahí os queda sonando fielmente tal cual suena en el *De rerum natura*.

Tengo que hacer un paréntesis para haceros asomar un poco más en serio a este abismo de la infinitud. La Ciencia parece ser incapaz de tomarse del todo en serio nunca esta noción de infinitud, que sin embargo tiene que manejar, y esto no se refiere a la física epicúrea, sino a la aristotélica y a la desarrollada entre los modernos y a la que hoy rige. Sin embargo, en Lucrecio hay un esfuerzo constante para tomarse en serio lo de la infinitud, sin duda siguiendo las huellas del maestro, aunque en los escritos que de Epicuro nos quedan no lo podamos ver tan claro como en el *De rerum natura*. Tomarse en serio la infinitud compromete, entre otras cosas, como recordáis de los fines del libro segundo, a que haya, por supuesto, otros mundos: disponiéndose de espacio sin fin, disponiéndose de átomos sin número, disponiéndose de un tiempo sin fin para cualesquiera combinaciones y operaciones, por supuesto, esto nos obliga a reconocer otros mundos aparte de esta realidad inmediata. Nos obliga a más: nos obliga a reconocer que, disponiéndose para la combinación de espacios y de tiempos infinitos, tiene que haber también en algún sitio, en algún momento, otras combinaciones que sean como la de este mundo, otros mundos iguales que éste. Hasta ahí llega en su compromiso la física epicúrea y Lucrecio. No dice que todavía nos obligaría a más: nos obligaría a suponer que los mundos que son iguales que éste son también sin fin: un paso en el que la noción de 'infinito' se nos impone y nos compromete, a su vez, sin límite lógico ninguno. Lo importante es que en este tipo de física y con esta noción de infinitud, la posibilidad o potencialidad y la Realidad quedan, como veis, identificadas: todo lo que puede ser, es, en algún sitio, en algún momento. A esto llega esa rama de la Física, que es, como sabéis, la rama heterodoxa, frente a la rama aristotélica u ortodoxa, que es también, en general, la rama victoriosa, aunque siempre acompañada de toda clase de heterodoxias materialistas a lo largo de los siglos. En Aristóteles, como recordáis, el truco es el del "ser en potencia", que en realidad, bien mirado, quiere decir el reconocimiento de lo mismo, pero no de una manera tan descarada; pero para la física epicúrea, para el materialismo, todo lo que puede ser, es, en algún sitio, en algún momento, simplemente porque el lugar que hay para ello es sin fin, los elementos de que para ello se disponen son sin fin, y los tiempos son también sin fin y sin cuento, de manera que no hay lugar a distinguir entre posibilidad y Realidad. He hecho este paréntesis porque evidentemente respecto a nuestra cuestión de hoy, la cuestión de la muerte (la muerte tomada a su vez también en serio: ya recordáis: se trata de la mía, la única verdadera) tiene mucho que ver con esto de la infinitud: perderse en, caer en lo sin fin. Esto es simplemente un toque, porque después volveremos con más detenimiento.

Ahora paso al segundo punto que he anunciado como contradictorio con éste, el primero, que es que nada muere del todo, que hay un límite a la división. El segundo punto, contradictorio, es, en cambio, que uno tiene que morir del todo. Esto de morir del todo es precisamente, en esta física (que es al mismo tiempo una moral, claro está) el recurso que se ha encontrado para curar del miedo de la muerte, que es la raíz de todos los miedos, como recordáis del libro primero, y por tanto

de toda desgracia, de todo crimen, de toda pasión. Para curarse del miedo a la muerte, de esa manera tan paradójica, la cura que esta física descubre es la de morir del todo, sin residuo ninguno. Uno tiene que morir del todo. Se piensa que el miedo de la muerte sólo actúa (de la desastrosa manera que actúa por todas partes) gracias a que no es verdad que uno se quite de en medio del todo cuando piensa en su muerte: uno nunca se quita de en medio del todo. Ésta es la manera en que oiremos ahora, a lo largo de algunos fragmentos, razonar, en esta poesía lógica o lógica poética y física al mismo tiempo, a Lucrecio. La cura es pues morir del todo, morir sin residuo alguno.

Pasamos al libro tercero, versos 670 ss. Notad lo encarnizado (sobre todo a lo largo de este último tercio del libro tercero) del empeño en privar de toda ilusión de subsistencia o de inmortalidad. Todos esos versos están dedicados a lo mismo, encarnizadamente. El primer trozo dice que si hubiera algo de inmortalidad, si hubiera un alma inmortal, se acordaría:

*Praeterea si immortalis natura animai
constat et in corpus nascentibus insinuat,
quor super ante actam aetatem meminisse nequimus
nec uestigia gestarum rerum ulla tenemus?
Quapropter fateare necessest quae fuit ante
interiisse et, quae nunc est, nunc esse creatam.
Nam si tanto operest animi mutata potestas,
omnis ut actarum exciderit retinentia rerum,
non, ut opinor, id a leto iam longius errat.*

Si se dice que es que no se acuerda porque se ha cambiado tanto que la memoria de sí misma le ha desaparecido, entonces, dice Lucrecio: bueno, pues eso ya no está muy lejos de ser la muerte. En esta falta de (notad el término) *retinentia*, es en lo que se reconoce también la necesaria mortalidad del alma, del alma que aquí quiere decir al mismo tiempo todas las facultades: las superiores, *animus*, y las de la vida, *anima*, que a ratos se distinguen en el poema.

El razonamiento prosigue en los trozos siguientes quitando todos los subterfugios que se pudieran encontrar para que algo quedara, para que algo subsistiera. Aunque me reconstruya, viene a decir, en los versos 830 ss., aunque mi composición atómica vuelva a ser exactamente la misma, de nada sirve tampoco, el hilo se ha roto:

*Nil igitur mors est ad nos neque pertinet hilum,
quandoquidem natura animi mortalis habetur.
Et, uelut ante acto nil tempore sensimus aegri,
ad confligendum uenientibus undique Poenis,
omnia quom belli trepido concussa tumultu
horrida contremuere sub altis aetheris auris,*

*in dubioque fuere utrorum ad regna cadendum
omnibus humanis esset terraque marique,
sic, ubi non erimus, quom corporis atque animai
discidium fuerit, quibus e sumus uniter apti,
scilicet haud nobis quidquam, qui non erimus tum,
adcidere omnino poterit sensumque mouere,
non si terra mari miscebitur et mare caelo.*

*Et si iam nostro sentit de corpore postquam
distractast animi natura animaeque potestas,
nil tamen est ad nos, qui comptu coniugioque
corporis atque animae consistimus uniter apti.*

*Nec, si materiem nostram collegerit aetas
post obitum rursusque redegerit ut sita nunc est,
atque iterum nobis fuerint data lumina uitae,
pertineat quidquam tamen ad nos id quoque factum,
interrupta semel cum sit repetentia nostri;
Et nunc nil ad nos de nobis attinet ante
qui fuimus, iam nil de illis nos adficit angor.*

*Nam quom respicias inmensi temporis omne
praeteritum spatium, tum motus materiai
multimodi quam sint, facile hoc adcredere possis,
semina saepe in eodem, ut nunc sunt, ordine posta
haec eadem, quibus e nunc nos sumus, ante fuisse;
nec memori tamen id quimus reprehendere mente:
inter enim iectast vitai pausa uageque
deerrarunt passim motus ab sensibus omnes.*

*Debet enim, misere si forte aegrumque futurumst;
ipse quoque esse in eo tum tempore, quoi male possit
adcidere: id quoniam mors eximit, esseque prohibet
illum quoi possint incommoda conciliari,
scire licet nobis nihil esse in morte timendum
nec miserum fieri qui non est posse neque hilum
differre an nullo fuerit iam tempore natus,
mortalem vitam mors quom immortalis ademit.*

En traducción:

Nada nos es por tanto ni nos atañe la muerte,

dado que ya por mortal el ser del alma se tiene.
Y, tal como nada en tiempo pasado hubo que nos doliese,
viniendo doquiera al choque feroz los cartagineses,
cuando, estremecido de guerra del alboroto tremiente,
el mundo tembló espeluznado bajo las auras celestes
y en duda estuvo al poder de cuál deberían ni leyes
todos los hombres por tierra y por mar en suerte vencerse,
así, de que ya no estemos, de que el divorcio se hiciera
del cuerpo y el alma de cuya unión somos hechos y seres,
cierto que nada a nosotros, que no estaremos, nos puede
en modo alguno pasar que los sentidos nos tiente,
así con la tierra el mar, con el mar el cielo se vuelquen.
Y aun si se da que, después que de nuestro cuerpo se hubiere
partido, el ser del alma y poder del espíritu siente,
nada con todo a nosotros nos va, que en el que se encuentren
y junten cuerpo con alma fundados somos y seres.
Y aun si nuestra materia el tiempo la recoge,
tras perecer, que como hoy está de nuevo la ordene,
y así otra vez la luz de la vida se nos concede,
tampoco a nosotros en nada nos toca tal accidente,
roto una vez el hilo que el propio ser nos enhebre.
Tampoco a nosotros nada de aquellos nos pertenece
que fuéramos antes, ni de ellos congoja alguna nos mueve.
Pues, como a todo el espacio del tiempo inmenso le echas
la vista atrás y a los tumbos de la materia y los trueques
cuántos y cuáles son, fácil es de cierto que pienses
que más de una vez en el orden que ahora están las simientes
éstas y mismas de que hoy somos hechos, antes lo fuesen,
sin que por ello a tal alcanzar memoria nos llegue;
Pues es que en mitad un corte de vida se dio, y al gargete
se fueron los choques todos de su sentido a perderse.
Que es que, si acaso ha de darse algo triste o mísero, debe
también en aquel momento estar ese mismo al que puede
tal suceder: que como eso lo quita la muerte y empece
que esté aquel mismo al que puedan los males acontecerle,
claro que nada en la muerte nos toca para temerse,
ni puede pasarlo mal aquel que no está, que igualmente
sería si en tiempo ninguno nacido antes hubiese;
pues que la vida mortal la anuló inmoribunda la muerte.

Efectivamente, como antes dije de los mundos, la propia infinitud de la hipótesis implica que nuestra constitución, de cada uno, se haya reproducido antes, alguna vez y hasta veces sin fin. Sin embargo, parece que lo esencial es que falta la *repetentia* o la *retinentia nostri* de que se habla en estos pasajes y por tanto que nada nos toca, repitiendo otra vez, ésta en primera del plural: “nada nos toca”.

El encarnizamiento sigue en esa parte del libro para imponer la condición de que se muere del todo, para romper toda ilusión o refugio, Habla de la hipocresía del que se sigue viendo en su muerte, que no se quita de en medio del todo, versos 870 ss.:

*Proinde ubi se uideas hominem indignarier ipsum,
post mortem fore ut aut putescat corpore posto
aut flammis interfiat malisue ferarum,
scire licet non sincerum sonere atque subesse
caecum aliquem corde stimulum, quamuis neget ipse
credere se quemquam sibi sensum in morte futurum;
non, ut opinor, enim dat quod promittit et unde,
nec radicitus e uita se tollit et eicit,
sed facit esse sui quiddam super inscius ipse.
Vivos enim sibi cum proponit quisque futurum,
corpus uti uolucres lacerent in morte feraeque,
ipse sui miseret; neque enim se dividit illum
nec remouet satis a proiecto corpore et illum
se fingit sensuque suo contaminat astans.
Hinc indignatur se mortalem esse creatum
nec uidet in uera nullum fore morte alium se,
qui posset uiuos sibi se lugere peremptum
stansque iacentem illa lacerari uriue dolere.
Nam, si in morte malumst malis morsuque ferarum
tractari, non inuenio qui non sit acerbum
ignibus impositum calidis torrescere flammis
aut in melle situm subfocari atque rigere
frigore, quom summo gelidi cubat aequore saxi,
urgeriue superne obrutum pondere terrae.*

Y su traducción:

Tú pués, cuando veas un hombre por sí quejándose a gritos

que tras de su muerte o tirado allá se pudra en su nicho
o bien se deshaga en llamas o entre quijadas de bichos,
es de notar que el tal suena a falso, y le queda escondido
un ciego aguijón en el pecho, por más que niegue que él mismo
crea que nada en la muerte le vaya a quedar de sentido.
Pues no, según creo, nos da lo que anuncia y de dónde le vino,
ni de raíz está de la vida quitándose, sino
que hace que algo de sí quede allí, no sabiéndolo él mismo.
Pues todo el que de su cuerpo está figurándose, vivo,
que buitres después lo desgarrarán o lobos bravíos,
de sí apiadándose está: que ni se ha de allí dividido
ni se aleja bastante del cuerpo echado, y finge consigo
que es él, y plantándose allí lo contagia de su sentido.
De ahí, que de haber nacido mortal maldiga su sino,
ni ve que en la muerte de veras no habrá otro alguno sí mismo
que pueda, vivo, plañirse de que difunto se ha visto
y en pie se conduela de que se le hiera o queme tendido.
Que si en la muerte es malo molerse a diente y mordiscos
de fieras, no veo yo por qué no es crudo lo mismo
puesto sobre la pira torrarse a fuego rojizo
o puesto en conserva ahogarse en miel, o tieso de frío
quedarse yaciendo en la losa de helado túmulo altivo
o verse de arriba a peso de tierra agobiado y hundido.

Y finalmente, ya hacia las postrimerías del libro, apoyándose en esta desilusión se puede lanzar
contra el desprecio de aquel que ve su muerte como un caso único y que por tanto se conduce
de ella. Delante de las narices se le ponen las muertes de los más grandes que él para mostrar
el absurdo de su actitud.

Versos 1024 ss.:

*Hoc etiam tibi tute interdum dicere possis:
lumina sis oculis etiam bonus Ancus, reliquit,
qui melior multis quam tu fuit, improbe, rebus;
inde alii multi reges rerumque potentes
obciderunt, magnis qui gentibus inperitarunt;
ille quoque ipse, uiam qui quondam per mare magnum
strauit iterque dedit legionibus ire per altum
ac pedibus salsas docuit super ire lacunas
et contempsit equis insultans murmura ponti,*

*lumine adempto anima ei moribundo corpore fugit;
 Scipiadas, belli fulmen, Carthaginis horror,
 ossa dedit terrae proinde ac famul infimus esset.
 Adde repertoires doctrinarum atque leporum,
 adde Heliconiadum comites; quorum unus Homerus
 scepra potitus eadem aliis sopitus quietest.
 Denique Democritum postquam matura vetustas
 admonuit memores motus languescere mentis,
 sponte sua leto caput obuius obtulit ipse;
 ipse Epicurus obit decurso lumine uitae,
qui genus humanum ingenio superauit et omnis
 restinxit stellas exortus ut acrius sol.
 Tu uero dubitabis et indignabere obire
 mortua quoi uitast prope iam uiuo atque uidenti,
 qui somno partem maiorem conteris aeui
 et uigilans stertis nec somnia cernere cessas
 sollicitamque geris cassa formidine mentem
 nec reperire potes tibi quid sit saepe mali, quom
 ebrius urgeris multis miser undique curis
 atque animi incerto fluitans errore vagaris?*

Y en traducción:

Esto también podrías decirte de vez en cuando:
 "dejó de sus ojos la luz aquel buen príncipe Anco,
 que bien fue mejor, maldito, que tú en mil cosas y casos;
 luego otros muchos reyes y de regímenes amos
 cayeron también que leyes a grandes pueblos dictaron;
 hasta aquel mismo que vía a través del piélago antaño
 tendió y a marchar por el mar les dio a los ejércitos paso,
 que les enseñó a los pies a andar sobre abismo salado
 y que pisando insultó al rugiente ponto a caballo,
 perdida su luz, moribundo arrojó del pecho su hálito.
 El Escipiáda, rayo de guerra, horror de Cartago,
 dio al barro sus huesos tal, como el último de los criados.
 Añade los inventores de mil doctrinas y encantos,
 cofrades también de las Musas: que Homero, el cetro tomando
 de todos, está con los otros al mismo sueño entregado.

Demócrito, en fin, de que ya la vejez a tiempo avisado
 le hubo, que iban los pulsos de la memoria fallando,
 él mismo ofreció su cabeza a la muerte adrede y de grado.
 El mismo Epicuro murió, de su día el curso doblando,
 él que a la raza humana en genio ganó y apagados
 a todos dejó como el sol naciente en el cielo a los astros.
 Y ¿tú dudarás y te enojará que mueras, en cambio,
 tú, cuya vida está casi muerta, aún vivo y andando,
 que en sueño la parte mayor gastando vas de tus años,
 y que no ves sino ensueños no más, en vela roncando,
 y ajetreada el alma la traes de vanos espantos,
 ni aun puedes hallar a las veces cuál es tu tósigo, cuando
 ebrio te ves, infeliz, de cuitas mil agobiado
 y vagas en un estravío sin rumbo tambaleando?"

Esta es la técnica para curar del miedo a la muerte. El punto está en que, en suma, somos *res* en el sentido restringido de la palabra, somos 'cosa', no como los átomos, que están por debajo de las cosas, costituyéndolas; por el contrario, somos cosas, lo cual quiere decir composiciones atómicas; por lo tanto, tenemos que correr la suerte de todas las composiciones atómicas: la disolución. Nada nunca muere del todo porque el átomo es el límite de la muerte, pero en cambio nosotros, en cuanto somos (notad el término) reales, nos asimilamos a todo el resto de las cosas y, por tanto, estamos condenados a una disolución total, de la forma y de la estructura, que arrastra consigo evidentemente la del *anima* y la del *animus* y por tanto la *retinentia* y *repetentia nostri* en la que consistía la ilusión de la inmortalidad. Esto es lo que se dice en la doctrina de Epicuro. Nosotros ¿somos verdaderamente *res*, somos reales? Ésta es una pregunta que por mi parte os dejo planteada para dentro de un rato. Pero notad que todo lo que se ha dicho consiste en una respuesta afirmativa: si, somos reales, somos seres reales.

Voy a ir pasando a la segunda parte, a la parte que toca a la lógica, y por tanto nuestra primera lógica tal como apareciendo en el libro de Heráclito-Heraclito. Pero voy pasando a ella, primero, no por el tema sino por el método. Cuando paso de la primera parte a la segunda y de la física a la lógica, de Lucrecio y Epicuro a Heraclito, estoy en un cierto sentido yendo al revés del progreso de la historia; porque, en efecto, desde que conocernos el surgimiento de una lógica explícita, la Ciencia, y con ella la Historia toda, no ha hecho sino progresar por superación de los desastres, contradicciones, imposibilidades que la lógica descubría en las cosas, en las ideas de las cosas. De forma que todo progreso ha consistido en eso y así, después de los descubrimientos de Heráclito, Parménides y Zenón de Elea, se establece una Ciencia firme con Aristóteles y con sus seguidores por un lado, y con la rama heterodoxa o materialista por el otro. Así que, cuando pasamos de la física desarrollada (con el ejemplo de Lucrecio) a la lógica, vamos del revés, retrocedemos, pero (notad bien) retrocedemos en el

sentido del progreso de la Historia, en ningún otro sentido. Es lógico, es una observación superficial, que, al desarrollarse, la Ciencia mire con desprecio a la lógica contradictoria, especialmente como en Heráclito aparece.

En la rama ortodoxa, en Aristóteles, el desprecio es flagrante: no se acuerda apenas de Heráclito en su Historia de la Filosofía más que para atribuirle un par de tonterías como lo del fuego, que es una mentira, y todo lo demás. No hace mayor caso. Probablemente desde su adolescencia, lo mismo que Platón, no había vuelto a asomarse al libro, que entonces todavía andaba por ahí. Lucrecio, sin duda fundándose en Epicuro también, lo trata con el mismo mal entendimiento, dedicándole por lo menos un trozo largo del poema en el libro 1, 635 ss., un largo pasaje para refutar a Heraclito. Pero claro, no refuta a Heraclito, porque ni Lucrecio, ni seguramente Epicuro, lo habían leído, ni se habían molestado, ni tenían el menor aprecio por estos juegos de la lógica: refuta la *doxa* heraclitana, que ya sobre todo de Aristóteles en adelante estaba bien establecida. Refuta la *doxa* heraclitana, que después fue más o menos la estoica, que consistía en decir que todas las cosas son fuego, por ejemplo, igual que otros decían que eran agua y otros que eran aire y todas esas cosas que vosotros mismos habéis recibido con las primeras leches de la pedagogía desde la enseñanza media, con una Historia de la Filosofía que sigue el mismo paso. Se olvida por supuesto del todo que, como aparece a través de los fragmentos, ‘fuego’ en realidad, en las formulaciones de la razón heraclitana, es la razón misma, es el propio lenguaje, es *lógos* en la medida en que se manifiesta semánticamente o como realidad. No tengo tiempo de haceros una recitación de la refutación de Lucrecio; simplemente os quería hacer costar que también en la rama heterodoxa reina el mismo desprecio o temor o ignorancia simplemente de la lógica. Por supuesto que el rato que tenemos no me permite hacer, como yo querría, una crítica “a lo heraclitano” de la Ciencia en general tomando la de Lucrecio y Epicuro como caso por excelencia de la Física. Ello implicaría tratar sobre todo la cuestión del Tiempo, que en la rama ortodoxa, en Aristóteles, está más desarrollada y se presta a un estudio y una crítica. En Lucrecio aparece poco y mal el enfrentamiento directo con el Tiempo. En la *Carta a Heródoto* de Epicuro tenemos un pasaje sumamente oscuro y luego tenemos unos fragmentos carbonizados de los restos del Περ... Φίσερῶ de Epicuro, en los cuales se ve que de vez en cuando está tratando precisamente del Tiempo, pero apenas se puede deducir nada claro. Sin embargo, está claro que la crítica, el cuestionamiento de esta noción del Tiempo, tendría que estar en el fundamento de cualquier cosa que se dijera de la muerte. Me disculpo por tanto de no poderlo hacer con toda la extensión que yo querría. Me tengo que referir a otras cosas que tal vez están más a la mano.

Lo primero es fijarse, en la Física de Epicuro-Lucrecio, en la noción de ‘cosa’, *res* en el sentido restringido, y con ella naturalmente su plural, el uso de *rerum* en la traducción que Lucrecio se buscó para el Περ... Φίσερῶ. La noción de ‘cosa’ es la clave, la clave de la debilidad, podríamos decir, no sólo para esta física sino para cualquier Física. La noción de ‘cosa’ junto con la noción de ‘movimiento’: la suposición de que un móvil se mueve o de que hay móviles que se están moviendo: éste es el problema de la Física y por tanto en él está implicada la noción de ‘cosa’. Fijáos bien en que, gracias a la claridad de esta doctrina, la de Epicuro, que Lucrecio predica, por lo menos la contradicción de la noción de ‘cosa’ se deja descubrir bastante bien, por el juego sobre todo de cosas del libro cuarto, lo

referente a la sensación, que, como recordáis, consistía en un *tactus*, porque, no habiendo otra cosa más que átomos, no hay sensación que no consista en un contacto, hasta la vista. Ya recordáis la doctrina de los *simulacra*, los εἰδῶλα, que esplican toda sensación de las cosas y toda noción. En efecto, pues, hay un *simulacrum* de un álamo, de una perla, hay un simulacro incluso mezclado de caballo con hombre que constituye el centauro; eso nos hiere los ojos u otros sentidos, y ya está. Ésa es la sensación y la noción. Pero ya veis que, si imaginamos así las cosas, constituidas de tal manera que están constantemente desprendiendo de sí mismas membranas sumamente (no infinitamente) finas a una velocidad insuperable, entonces la doctrina está muy bien excepto por la noción de ‘cosa’; porque tendríamos que preguntarnos: si esta mano, para darnos la noción de ‘mano’, tiene que estar desprendiendo *simulacra* de mano (porque sólo así llegaremos a percibir una mano) y, entonces, preguntarnos a continuación si la muñeca, que está debajo, está desprendiendo *simulacra* de muñeca para dar la noción de ‘muñeca’, y el antebrazo, que está debajo, está desprendiendo *simulacra* de antebrazo, y el codo, que está debajo, está desprendiendo *simulacra* de codo, y todo lo demás (porque si, por el contrario, pensamos que yo todo estoy simplemente desprendiendo simulacros de mí, entonces está claro que las nociones de ‘codo’, de ‘muñeca’ o de ‘mano’ quedan bastante mal esplicadas, y, por otra parte, a mí y a vosotros se nos puede con poco esfuerzo aplicar la misma observación que respecto a la mano, la muñeca, etc.), ése es el punto clave y la debilidad: la noción de ‘cosa’. Es justamente el punto que toda Física tiene que rehuir, porque es el punto en que se ve con esactitud cómo el lenguaje, la facultad semántica del lenguaje, constituye la Realidad en sentido estricto: ése es el punto que toda Ciencia tiene que rehuir en primer lugar. Si no admites que, de alguna manera, al modo heraclitano, el lenguaje está haciendo también la Realidad, constituyéndola, y, por tanto, haciendo, en algún sitio al menos, uñas, manos, muñecas, antebrazos, codos y demás, entonces te quedas con una noción de ‘cosa’ que no funciona.

Hay una *duplex natura*: por debajo de las cosas, lo que las sostiene son, por un lado, los átomos, por supuesto, inmortales, y, por otro lado, el lugar en el que se mueven: el vacío. Este punto esencial de la doctrina en que los versos insisten merece también ahora que nos detengamos en él. Hay verdaderamente dos φύσει, una *duplex natura*: “*corporis et loci*”, como se dice en esos versos de 1, 503 ss.:

*Principio quoniam duplex natura duarum
dissimilis rerum longe constare repertast,
corporis atque locis, res in quo quaeque geruntur, [...]*

Esto es lo que la Física por supuesto pretende. Sin embargo, honradamente, en Lucrecio no puede menos de reconocerse que mientras se supone que de los átomos, del *corpus*, sólo da testimonio directamente el choque, o los sentidos si queréis, en cambio el lugar del vacío es una deducción. Se reconoce pues que el vacío es un ente mas bien lógico que físico, aunque no se quiera decir así. Y con razón se debería hacer: es mucho más lógico de lo que podía pensarse. Cuando al vacío se le concibe, se le llama "el vacío", se le está haciendo ser *corpus*, realidad. No hay otro remedio. Desde el

momento en que se desarrolla como noción, que se le concibe y se le nombra, ya es *corpus*, ya deja de oponerse a los átomos, ya es también una forma de realidad. La otra natura, la otra φύσις, es también simplemente otra forma de realidad. No hay escapatoria. El vacío de verdad, el puro lugar, es imposible de concebir. No se le concibe nunca: si se le concibe, se le convierte en una cosa. Sabéis que a lo largo de la Ciencia se le ha convertido en cosa de maneras explícitas: el flúido del éter y cosas por el estilo. Pero no hace falta, basta con concebirlo. Basta con concebirlo, para que el vacío ya sea algo doméstico, familiar, una forma de realidad. A él de verdad, en cuanto 'verdad' se opone a toda realidad, no se le concibe. En verdad, aquí es la gramática la que dice la verdad que está por debajo de la física. Lo que hay es, por un lado, realidad, cualquiera que sea: las cosas que se nombran, conciben y demás, y luego el sitio donde se habla de esa realidad: lo que decimos de 'mundo del que se habla' y 'mundo en el que se habla'. La única entidad de verdad del vacío o lugar es simplemente 'mundo en que se habla', que no es ningún mundo, porque no está constituido. Más tarde usaremos esta noción de mundo en el que se habla. En ese mundo es donde estamos tú y yo, pero en la medida en que no somos nadie, en que no somos reales: donde estamos tú y yo en cuanto entes puramente gramaticales, el que está hablando y al que se le está hablando, pero no se ha empezado a hablar ni de ti ni de mí. Ésta es la contraposición entre los dos mundos de la que torpemente toda Ciencia intenta dar cuenta al hablar por un lado de la Realidad como cuerpo y por otro lado del sitio de los cuerpos: el vacío.

Os propongo aquí la imposibilidad real de ver el vacío, el vacío (recordáis) sin fin, sin fondo, en la doctrina de Epicuro/Lucrecio, la imposibilidad de asomarse a ese abismo, la imposibilidad de ver la propia, la verdadera muerte. Ésta es la propuesta con que volvemos de las apariciones más físicas a la de nuestro problema. La imposibilidad de ver la propia, la verdadera muerte, de la que uno de los trozos de Lucrecio mismo hablaba mostrando la hipocresía del que dice que sí, que él no está, pero que sin embargo sigue estando. La imposibilidad de ver la propia, la verdadera, muerte se traduce vulgarmente y a lo científico como esa imposibilidad de ver de veras el vacío del que os estaba hablando. Caer sin fin, caer en esa infinitud, caer sin fondo, ésa es la imagen del no-ser que la Ciencia, que la Física puede ofrecer. Dejando de lado que esto se presente como una cura del miedo o por el contrario se presente como la forma más espeluznante del miedo (eso aquí no nos interesa), lo cierto es que la noción meramente gramatical o lógica de 'no-ser', la Física la tiene que traducir en esta imagen de un caer o perderse en lo sin fin, en el vacío sin fondo.

Vuelvo, como estaba previsto, al ἡμῶν que aparece en la *Carta a Meneceo* al *ad nos*, al *nobis* que aparece varias veces en Lucrecio: "La muerte no es nada para nosotros". Tenéis que preguntaros, como filólogos y gramáticos, por qué tiene que emplearse siempre la primera del plural, por qué siempre hay que decir "la muerte para nosotros no es nada", "la muerte no nos atañe". ¿Qué quiere decir *nos*?, ¿quién somos 'nosotros'?. Esto es lo primero que hay que preguntarse. Fijáos: no iban a decir *moi*, *soi* incluso, o a decir *mihi* Lucrecio, que igual podía decir en segunda persona *tibi*. No: hay que decir *nobis*, *nos*, ἡμῶν; no puede decirse lo otro, porque parece que, si decimos "para mí" o "para ti", nos estamos saliendo literalmente de un texto científico; aquello no marcha. Si se dice "para

nosotros”, estamos todavía dentro. Es la única manera de que disponía una Ciencia que todavía no contaba con el término ‘individuo’; porque la alternativa habría sido semantizar del todo y decir: la muerte no es nada para el individuo, o incluso para la persona, pero no había otro término en el desarrollo del griego o del latín hasta Epicuro o hasta Lucrecio. La alternativa es decir “nosotros”; como si quisiera decir "los seres humanos", o "el hombre en cuanto ente individual". (Por cierto que aquí tenéis la posibilidad de una tesis útil entre las infinitas inútiles que se hacen todos los años. Yo no he tenido tiempo de investigar esactamente cuándo la palabra ‘individuo’ empieza a querer decir individuos personales. Tuvo que ser en la Edad Media porque entre los antiguos esta palabra *individuum*, en neutro, se emplea para traducción de ἄτομο. Se emplea, pero no Lucrecio. A Lucrecio no le gustan los nombres con prefijo negativo, no llama a los átomos -aparte de ciertas dificultades métricas que eran superables-, no los llama *indiuidua*, o *indiuisibilia*, pero, en cambio, Cicerón si. Cicerón emplea varias veces el término *indiuiduum* como la traducción normal de ατομοσ. El salto en el que el nombre del átomo se convierte en el nombre de mí como ente individual es, como veis, un salto apasionante. Yo creo que debió darse o en la Edad Antigua muy tardía o en la Edad Media. Y ésta es la tesis a la que os invitaba). Fijáos bien que se trata, con este ‘nosotros’, y su desarrollo semántico posterior como ‘individuo’, se trata del individuo real, del individuo como cosa. ‘Nosotros’, es decir, ‘un hombre’ como caso de ‘los hombres’; igual que ‘una pera’ como caso de ‘las peras’, ‘una oveja’ como caso de ‘las ovejas’. Esto es lo que quiere decir ‘real’: no otra cosa quiere decir ‘ser cosa’ sino eso, que una es un caso de un conjunto, una oveja es un caso de ‘oveja’, un individuo real es un caso de 'individuo', un hombre es un caso de 'hombre'. Notad que sólo en esta Realidad se puede fundar esa trampa famosísima de los silogismos de tipo aristotélico de "Todos los hombres...", sólo en esta reducción del individuo a una Realidad y a "Sócrates", no ya como Sócrates, sino como un caso de un conjunto de casos.

Eso es a lo que alude ‘nosotros’ y alude ‘individuo’, pero ahora nosotros vamos a darle un vuelco del revés. En un sentido contrario y contradictorio, por el contrario, podemos decir: "donde haya un átomo, allí estoy yo"; y ‘átomo’ no es ‘cosa’; ‘átomo’ está en el fundamento de las cosas. Átomo, inmortal, indestructible, invisible, no es ‘cosa’, sino por debajo de las cosas, fundamento de las cosas. Está en su sitio, en ese sitio que antes he deducido como lógico: el vacío, que he dicho que en verdad, pasando de la Física a la gramática, querría decir ‘el campo en el que se habla’. Pues allí estoy yo. Allí estoy yo en la medida que no soy ni Fulano de Tal ni ningún ente real. Donde quiera que surge algo como un átomo para la Ciencia, allí en verdad estoy yo, siendo yo en el mundo en que se habla, y siendo, por tanto, ningún caso de ningún conjunto de nada; porque yo no soy nadie, no soy real, sino simplemente el que está hablando; y el que está hablando puede ser en cada momento cualquiera, y eso no es ninguna realidad. Eso se parece a los átomos y puede decirse al revés: la Física desarrolla en la figura del átomo una traducción del momento en que yo mismo soy simplemente yo y nada más que yo en este mundo en el que se habla y no en el mundo del que la Ciencia habla. El átomo sería, al menos en parte, una traducción de mí mismo. Notad que este átomo, yo siendo nada más que yo, es inmortal gracias a no ser nada. Está, por supuesto, perdiéndose en el lugar que le corresponde, en el

sin fin del vacío, en el puro lugar, pero es insoluble, indestructible, inanalizable, porque no es cosa, porque por tanto no hay ninguna idea de él.

Algunas de estas cosas son las que la razón común dice o querría decir a través de Heráclito/Heraclito y, como os prometía, era mas bien en el método como quería introducir a la lógica heraclitana, en forma de esa crítica de la Ciencia.

Ahí tenéis todavía algunos de los fragmentos en los que la voz de la razón se vuelve esplicitamente, trata como tema de alguna manera ‘ζῆνατο.’ o palabras emparentadas. No tenemos apenas tiempo para leerlos con mucho detenimiento, pero vamos a cerrar la sesión con ellos. Repito: lo que he estado haciendo estos últimos minutos ha sido a mi entender una practica de la lógica, de la razón común. Pero ahora vemos el caso en que la razón común se vuelve sobre sus propias criaturas, por decirlo así. Son unos fragmentos, según mi ordenación, del final de la parte segunda, del *lógos politikós* y del final de la parte tercera, el *lógos theologikós*. Así tenemos: (Fr. 112)³

ΨΥΧΑΙ ὍΣΜΩΝΤΑΙ ΚΑΤ' ΑΪΔΗΝ.

Es decir: “Las almas, en cuanto vidas, van husmeando detrás del Hades, detrás del rey de los muertos”. No os lo voy a explicar. Me voy a ahorrar muchas cuestiones por falta de tiempo y porque están escritas en el comentario del libro que saqué. Quedaos con lo que os suene. Las almas, que en este caso no es ζῆμί ni ninguna otra cosa, sino mas bien lo que Lucrecio llamaría “*anima*”, es decir el aliento vital o sostenimiento de una vida, estas almas, que no son la personalidad y que, por tanto, en algún momento se oponen a la personalidad (la vida es una amenaza de la personalidad), esas almas de vida andan husmeando detrás del rey de los muertos, detrás del Hades.

Tenemos otro fragmento, por desgracia no transmitido literalmente sino en estilo indirecto, que dice: (Fr. 113)

ζῆν ἡμᾶς τὸν ἐκείνων θάνατον καὶ ζῆν
ἐκείνας τὸν ἡμέτερον θάνατον.

ΖΩΜΕΝ Τὸν ἘΚΕΪΝΩΝ ΘΑΝΑΤΟΝ, Τὸν Δὲ
ΘΑΝΑΤΟΝ ἩΜῶΝ ἘΚΕΪΝΑΙ ΖΩΣΙ.

Lo que está debajo es una propuesta de cómo podría estar el texto del que esa cita en infinitivo se nos ha dado; podría ser así: son las almas, entes de vida, las que dice que viven nuestra muerte (y esto está relacionado con el fragmento anterior), al mismo tiempo que nosotros vivimos la muerte de

³ Del libro *Razón común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heraclito*. Ed. Lucina. Madrid. 1985

ellas; vivimos la muerte de ellas y ellas viven la muerte de nosotros. Muchas de las sugerencias que de ahí salen en realidad están ya desarrolladas en parte de lo que habéis oído. Notad esta contraposición entre 'nosotros', que quiere decir entes reales y por tanto personales, con nombre propio, y esa otra cosa indefinida, vaga, amenazante, que puede ser vida, que está centrada en el término 'yuca'. Se contraponen 'vidas' a 'personalidad' con, respectivamente el ἔυθραφῆ y el ἔμῆνῆ.

Salto el fragmento 114, que solamente nos interesa para entender un poco mejor el siguiente. El fragmento 114 dice que los destinos (lo mismo podéis entenderlo en el sentido del destino de un oficinista que en cualquier otro sentido), los destinos mayores participan de *moíras*, es decir, destinos mortales, de muertes, casi podría decirse, mayores:

ΜΟΡΟΙ ΓΑΡ ΜΕΖΟΝΕΣ ΜΕΖΟΝΑΣ ΜΟΪΡΑΣ
ΛΑΓΧΑΝΟΥΣΙ.

Y el 115:

ΓΕΝΟΜΕΝΟΙ ΖΩΕΙΝ ἘΘΕΛΟΥΣΙ ΜΟΡΟΝΣ Τ' ἘΧΕΙΝ, Μᾶλλον Δὲ ἈΝΑΡΑΝΕΣΘΑΙ· ΚΑΙ ΡΑΪΔΑΣ ΚΑΤΑΛΕΪΡΟΥΣΙ ΜΟΡΟΝΣ ΓΕΝΕΣΘΑΙ.

Dice: "Una vez venidos a ser [esto es, en cuanto que han nacido o se les ha hecho venir a ser alguien], quieren vivir y tener sus partes [dos cosas entre sí contradictorias: por un lado vivir, sea ello lo que sea, pero, por otro, ser cada uno, uno entre todos, "tener sus partes", lotes, cargos o destinos], pero más aún descansar [no de vivir ni de sus cargos o destinos, sino de la contradicción entre ambas cosas, que es en lo que consiste la vida de cada uno]; y dejan tras de sí hijos a que vengan a ser (sus) partes y destinos. [El destino de la perpetua sustitución del uno por el otro en el tiempo]".

Pasamos ahora rápidamente a los fragmentos referentes a ἔσθνατο, que he seleccionado de la tercera parte del libro o *Lógos Theologikós*.

Así, en el fragmento 130:

ΘΑΝΑΤΟΣ ἘΣΤΙΝ ὈΚΟΣΑ ἘΠΕΡΘΕΝΤΕΣ ὈΡΕΟΜΕΝ, ὈΚΟΣΑ Δὲ Εὔδοντες ὕρνος.

"Muerte es todo lo que despiertos vemos: todo lo que durmiendo, sopor". Todas estas cosas que vemos, la Realidad en suma, incluida la de nosotros mismos, es muerte, de un modo semejante a como los ensueños son dormición, es decir, que son apariciones promovidas por la muerte y

destinadas a mantener la morición o vida de la muerte, que es la realidad de nuestras vidas. Sobre esta analogía se volverá con más ahínco en el Fr. 133; pero antes, al menos según ordeno, ha de exaltarse todavía el poder y realidad, en relación con la muerte, de los ensueños. Pasemos pues al fragmento 131, que consiste en una locución,

ΝΕΚΡΕΣ, ΚΟΠΡΙΩΝ ΕΚΒΛΗΤΟΤΕΡΟΙ...

"Cadáveres humanos, mas de desechar que las basuras...", que tomo como tema al que se refiere el nº 132 que leo en ligazón inmediata con éste:

... ἔνθα δ' εἶναι ἐπανίστασθαι καὶ
φύλακας γίγνεσθαι ἕνεκεν ζών-
των καὶ νεκρῶν.

"... Pero, en cambio, [sucede o parece o algo así] que al que allí está, sea quien sea [en este "al que allí esta" el citador, San Hipólito, da la impresión que sobreentendía "Dios", pero, igualmente, puede sobreentenderse como "el que está en el sitio donde se está", es decir, yo cuando no soy nadie], pero en cambio al que allí está parece que se le levantan y se le convierten en guardianes de los que viven despiertos y también de los cadáveres". Ésa es otra vez otra relación bastante inesperada entre el sueño y la vigilia que se usa como ilustración de la relación entre vida y muerte.

No me detengo y paso a los últimos fragmentos, que son tal vez con respecto a las postrimerías o ultimidades los más interesantes de los que se nos han conservado de la voz de la razón.

Fr.133:

ἄνθρωπος ἐν ἐνφρόνηι φάεος ἄρ-
τεται, ἐπὶ τῷ ἀποθανόντων ἀποσβε-
σθεῖς· ζῶν δὲ ἄρτεται τεθνεώ-
τος ἐνδῶν, ἀποσβεσθεῖς ὄνει,
ἐρηγορώς ἄρτεται ἐνδόντος.

Dice que en la noche, en "la serena", un hombre o el hombre toca una luz, entra en contacto con una luz al haberse apagado para sí mismo una vez muerto. Al apagarse para sí mismo, al apagarse él a

sus propios ojos (esto sugiere lo que venimos diciendo de la disolución de la Realidad, de la renuncia a la ilusión de uno mismo como real), al haberse apagado para sí mismo por haber muerto, entra en contacto con una luz en "la serena", en la noche; de la misma manera dice: "mientras está viviendo [aquí la ilustración más inmediata se da detrás], al dormir, toca con el que está muerto, justamente al haber apagado sus ojos, al haber apagado su visión". El cerrar los ojos en el sueño es lo que establece el contacto con el que está muerto, y esto se utiliza como referencia de lo dicho primero: al cerrarse todos los ojos, es decir, la renuncia de la realidad, es cuando uno, que no es nadie, toca con una luz. Bueno: viviendo, por supuesto, al apagar sus ojos al dormir, toca con el muerto, y estando despierto, tiene algún contacto con el durmiente, porque, evidentemente, el que está despierto se acuerda del durmiente. No hace falta explicarlo mucho. La escala se recorre al revés: en la vida, al estar despiertos tenemos un contacto con el durmiente que somos; el durmiente que somos nosotros tiene un contacto con el muerto gracias al apagamiento de los propios ojos: el que se ha apagado de sus propios ojos del todo, el que se ha apagado para sí mismo, tiene un contacto con una luz, una luz que no puede ser otra cosa muy distinta del propio *lógos*, el lenguaje, la razón.

Y sigue en el Fr. 134:

ἌΝΘΡΩΠΟΥΣ ΜΕΝΕΙ ἈΠΟΘΑΝΟΝΤΑΣ ἌΣΑ
 ΟὐΚ ἘΛΠΟΝΤΑΙ ΟὐΔὲ ΔΟΚΕΟῦΣΙ.

"Les espera a los hombres al morir, o al haber muerto, todas las cosas que no esperan ni creen". La fórmula es muy astuta, la sofía de ἔτι σοφίην', como se llama a veces a la razón; porque justamente son todas las cosas que no espera, todas las que no son ' ἄλιξι ' ni ' δῖχα ', todas las que no son objeto de esperanza ni de ideación, todas ellas son las que le esperan al hombre al morir; lo cual quiere decir que no le espera ninguna de las otras. Todas las que no se ha esperado, todas las que no ha creído, ésas le esperan; le están negadas, por supuesto, cualesquiera que espere o que crea; ésas están anuladas. Como si dijéramos: la esperanza o expectativa y la Fe o creencia o saber, van anulando, van borrando posibilidades. En la medida que vienen a ser objeto de creencia o de esperanza, esas posibilidades quedan ya anuladas, ya no se dan. Notad cómo aquí se contraponen, al revés que en la física de Lucrecio, la posibilidad con la realidad. Son justamente las cosas que no se hacen reales por expectativa, esperanza, Fe o saber, son ésas las que quedan como posibles; las demás dejan de ser posibles en la medida en que son reales, de una manera muy razonable. Realmente es absurdo pensar en lo real como posible.

En el fragmento que ordeno último dice:

Εἴαν μὴ ἔλθῃται, ἀνέλεπιστον οὐκ
 ἐξευρήσει, ἀνεξερευνήτονον εἶον καὶ
 ἄπορον.

“Si no espera [aquí el sujeto no se ha conservado: será un ‘ὄνσρρποξ’ o un ‘τιξ’, ‘uno’], no encontrará lo inesperado, no lo descubrirá”. La fórmula es tan simple y evidente que hasta se puede decir del revés quitándole la negación (porque puede incluso sospecharse que ese ‘m»’ podría haber sido originariamente un ‘κῦ’ jónico) de algún modo, y también valdría si se dijera: “si de algún modo espera, no encontrará lo inesperado”. Parece mentira que las dos cosas con el No y sin él puedan ser verdad, pero las dos son verdad. Efectivamente, de dos maneras distintas: si espera, si mantiene esperanzas, no encontrará lo inesperado; pero, de una manera más razonable, si no espera, tampoco hay modo de que encuentre lo inesperado. Se justifican, pues, aparentemente las expectativas o esperanzas de los hombres en ese sentido: ¿para qué sirven? para quedar frustradas, para algo de lo que se ha dicho en el ejemplo anterior; porque, en efecto, si no hubiera una Fe, una esperanza o una expectativa, tampoco parece que cabría el encuentro con lo que se sale de ella, con lo inesperado. De manera que parece atribuírsele a la expectativa, a las falsas fes o ilusiones de los hombres esta función: son útiles para quedar frustradas. De alguna manera pues, está bien que se siga (por otra parte es inevitable) viviendo del Futuro, esperando, con tal que se recuerde lo del fragmento anterior: te esperan todas las cosas que no has esperado.

Efectivamente, lo inesperado es eso que no es real, sino que está por debajo de la Realidad, donde estamos yo y tú cuando no somos nadie; eso es ininvestigable, sin caminos para dar con ello. De forma que para dar con ello, para tropezarse con ello o encontrárselo, lo ‘ὄνσλπιξτον’, parece que estamos condenados a las ilusiones, a las esperanzas, a la Fe, a las creencias, y como ejemplo eximio de creencia, a la Ciencia, por ejemplo a la materialista de Epicuro o Lucrecio. Epicuro se creía que la religión era lo contrario de la Ciencia, como recordáis en la prosopopeya de la Religión asomando la cabeza por encima de las nubes en el libro primero. Pero, en verdad, la Ciencia no es más que el progreso de la Religión: es lo mismo en otro sitio. Ambas cosas son parte de esa expectativa, Fe, esperanza, *dóxa*, suposición, saber de la realidad, a la que se contrapone esto que aquí se llama lo inesperado.

Bueno, con esto tengo que contentarme; de modo que algún día seguiremos con esto, que es de por sí interminable.