

## ASPECTOS DE LA TEORÍA SOCIAL EN *DE RERUM NATURA* DE LUCRECIO

FRANCISCO LÓPEZ CEDEÑO

*Universidad de Salamanca*

### 1. Introducción.

He de comenzar señalando que la historia intelectual romana no ha sido examinada en su totalidad, y la mayoría de los comentaristas están de acuerdo en ello,<sup>1</sup> a pesar de los estudios parciales que se han realizado. Así mismo, consideran que está todavía por valorar en todo su alcance el lugar que en esa historia ocupa Lucrecio, un romano de la primera mitad del primer siglo antes de Cristo representante del epicureísmo, una de las más importantes escuelas filosóficas de la antigüedad griega y romana. De los escritos del fundador, Epicuro, solamente se han preservado completas cuatro obras breves, y, aparte, unos pequeños fragmentos. La obra más extensa y comprensible que queda de esta escuela es el poema titulado *De Rerum Natura (DNR)*<sup>2</sup>-Sobre la naturaleza de las cosas-, de Lucrecio, por tanto, se trata del monumento esencial del epicureísmo, hecho paradójico porque es una obra latina la que representa a esta filosofía griega, y porque es la obra de un discípulo, cuando esta escuela cuenta con un maestro fundador que sospecha de la poesía.

En el presente artículo trataremos de demostrar que este poema es fundamentalmente una obra de filosofía política, a pesar de que generalmente se considera que no hay filosofía política epicúrea y que, en contraste con otras enseñanzas filosóficas de la época, el epicureísmo es apolítico.

Se tiende a pensar que en el epicureísmo hay un desarrollo tardío de la tradición griega de fisiología (ciencia natural) que empieza con Thales.<sup>3</sup> Es verdad que la física de Epicuro, que ocupa una importante posición en sus escritos y en los de Lucrecio, concuerda en lo esencial con el atomismo de Demócrito y se deriva de esta doctrina. El epicureísmo aceptó el atomismo descrito por Demócrito como una descripción verdadera de la estructura de la materia. Dado el título del poema que vamos a analizar, algunos críticos han considerado esta teoría física como el tema central de la obra. Pero el epicureísmo además de aceptar

<sup>1</sup> Véase el prólogo de MINYARD, J. D., *Lucretius and the late republic*, E.J.Brill, Leiden, 1985.

<sup>2</sup> A lo largo de este texto nos referiremos a la obra con las letras iniciales *DRN*.

<sup>3</sup> Véase, por ejemplo entre otros, SANTAYANA, G., *Tres poetas filósofos, Lucrecio, Dante, Goethe*, Tecnos, Madrid, 1995, pgs. 23-58.

esa hipótesis científica, es una filosofía del hombre y la sociedad. Aunque acepta la física de Demócrito el poema expone algo más que una doctrina de física atómica. Como dice Farrington<sup>4</sup> “el tema de DRN no es el atomismo de Demócrito sino la filosofía de Epicuro”.

En cuanto al tema elegido para el análisis, se está volviendo un lugar común de la erudición moderna que *DNR* es una obra política. El poema trata los males de su época y encuentra una solución para ellos en la filosofía epicúrea. Trataremos de probar que la ética tiene en esta escuela más importancia que la física; que la cuestión más relevante es la dicha humana. Y puesto que los hombres viven juntos en sociedad, una parte crucial de cualquier filosofía cuyo ideal sea la felicidad debe preocuparse de la relación del hombre con sus iguales. Y el marco social de leyes, creencias y convenciones tiene un efecto formativo y libera la mente de los nudos estrechos de la religión. La exposición total de las relaciones entre política y religión constituye una parte muy importante de cómo entiende Lucrecio la filosofía política. La relevancia de la física atómica para entender la política puede que no sea patente inmediatamente, y uno puede buscar en vano en las obras de Epicuro o en el poema de Lucrecio una enseñanza política como la que se encuentra en Platón o Aristóteles. Sin embargo, nos proponemos aducir que existe en el epicureísmo una filosofía política de importancia por sí mismo y por su influencia histórica, y lo evidenciaremos con el poema de Lucrecio.

Con frecuencia ha parecido inusual que una obra epicúrea se ocupara del mundo político, pero los estudios de autores como Nichols,<sup>5</sup> Gabisius<sup>6</sup> o Fowler<sup>7</sup> han enfatizado el mensaje social del epicureísmo. Algunos de sus detalles están todavía en debate. Es un tópico la idea de que no hay en el epicureísmo una filosofía política o social, de que el epicureísmo es apolítico. Sí que existe una teoría sociopolítica, de gran importancia especialmente por su influencia histórica. Por más que el título del poema que nos ocupa hace pensar en una teoría solamente física, el tema no es el atomismo de Demócrito,<sup>8</sup> sino la filosofía de Epicuro, y ésta es una filosofía del hombre y la sociedad; la ética tiene prioridad sobre la

<sup>4</sup> FARRINGTON, B. “Form and Purpose in the Rerum Natura” en *Lucretius*, Ed. Donald Reynolds Dudley, London, 1965, pg. 20.

<sup>5</sup> Véase NICHOLS, J. H., *Epicurean political philosophy*, Cornell University Press, New York, 1976.

<sup>6</sup> GABISIUS, G., “Social metaphor and the atomic cycle in Lucretius” en *Classical Journal*, 80, 1984-85.

<sup>7</sup> Cfr. FOWLER, D.P., “Lucretius and politics”, en GRIFFIN, M., and BARNES, J., *Philosophia Tocata*, Clarendon Press, Oxford, 1989.

<sup>8</sup> Ha sido una opinión ampliamente aceptada que el poema de Lucrecio se limita a dar una exposición prácticamente completa y sistemática de la física epicúrea, y que concretamente los libros I y II desarrollan los principios fundamentales del atomismo, anteriormente descrito por Demócrito. Véase la introducción de Eduardo Valentí a su traducción: LUCRECIO, *De la Naturaleza*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1983. También BOYANCÉ, P., *Lucrèce et l'épicureisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963, pgs. 84-142.

física, pues la cuestión más importante es, para los epicúreos, la felicidad humana. Trataremos de analizar el tema acercándonos al tiempo en el que vivió Lucrecio, seguidamente nos centraremos en la visión que tiene el epicureísmo sobre la vida pública, y puesto que los hombres viven juntos en sociedad, la preocupación por la relación de los hombres entre sí a través de la política veremos que es una parte crucial de esta filosofía, seguidamente vislumbraremos la estructura del poema y la presencia del aspecto social a lo largo de los diferentes cantos, tratando especialmente la relación entre religión y política y la teoría de los átomos como metáfora social; la teoría atómica tiene importancia para entender, a su vez, la teoría social de Lucrecio. Estos dos últimos tópicos tienen especial relevancia para nuestro tema, tras ellos finalizaremos con las conclusiones. La descripción de la interrelación de estilo, estructura, forma y propósito nos lleva a evidenciar la globalidad en el *DRN*. De la observación de la naturaleza nos lleva a ciertos juicios sobre la vida cívica y viceversa, de la observación de la vida cívica nos lleva a cuestionar la estructura de la naturaleza, que es entonces interpretada por la combinación de observación y regla. Se sacan las mismas conclusiones para la física y la política: no se puede aceptar la antigua visión de la realidad y, por tanto, no se puede aceptar la práctica de la virtud cívica.

## 2. Lucrecio en su contexto histórico.

Lucrecio y su poema parecen consecuencias lógicas del conjunto general de circunstancias, tendencias, presiones, e intereses de la cultura de la República Tardía. El contexto en el que sitúa su poema es romano, oligárquico y literario, no griego, escolástico ni filosófico.

El mundo en el que Lucrecio vivió, el mundo mediterráneo del primer siglo A.C. experimentaba una profunda crisis. Tres líneas de cambio señala Minyard,<sup>9</sup> la primera a través de la estructuras de la sociedad romana misma, la segunda a través de las sociedades del este griego, la tercera creada por el choque entre dos culturas imperialistas, la romana y la helenística. Las tres líneas forman el contexto histórico que hacen de esta obra un documento genuino de la República Tardía, pues es el producto directo de la crisis de la *civitas romana*.

Cuando se argumenta que el *DRN* representa parte de la reacción de su tiempo contra la visión heredada del mundo expresado en el *mos maiorum*<sup>10</sup> ha de asumirse que esta tradición de ideales y valores no estaba afectada por la influencia griega o que ésta era el nuevo factor que causaba esta reacción. Para la comunidad romana la fuente de conocimiento era el *mos maiorum*.

<sup>9</sup> MINYARD, J.D., *op. cit.*, pg 1-5.

<sup>10</sup> MINYARD, J.D., *op. cit.*, pg. 10.

El *DRN* es concebido como un servicio al redefinido *communis salus* del mundo romano. El *communis salus* ha de ser colocado en el cuadro de *voluptas, amicitia, pietas, fides y pax (hominum divumque)* en sus definiciones epicúreas y en el grupo de *religio, imperium, ius, y virtus civiles*. Está diseñado como una clave para su tiempo. Forma, estructura y función ganan su definición a partir del mundo en y para el cual está compuesto. *Pietas y religio* se validan una a otra y así ocurre con los demás términos que coexisten en una estructura firme y cerrada, cada uno adquiere su significado y función a partir de los otros aspectos de esa estructura. No tienen papeles independientes. Todos los términos del *mos* juntos crean un mundo entero consistente y claramente articulado, unen conocimiento, sociedad y naturaleza y son públicos, tradicionales e independientes de la percepción personal o el juicio individual.

En el poema Lucrecio desmantela esta estructura de *mos maiorum*;<sup>11</sup> estas entidades que eran interdependientes se vuelven enemigas unas de otras y la antigua estructura se colapsa por sus propias contradicciones internas.

Este es el punto y propósito del poema de Lucrecio;<sup>12</sup> primero el contenido epicúreo provee el fundamento para una crítica de la virtud cívica provocada por circunstancias históricas; segundo, la técnica y la forma poética se asimilan al epicureísmo para heredar formas de sentimiento filosófico positivo que permitan despegarse de la comunidad heredada .

Cuando se habla de escuela epicúrea hay que distinguir, señala Arrighetti, la verdadera escuela, la de Atenas (el jardín), de los diferentes centros epicúreos que se formaron fuera de Grecia.<sup>13</sup> Nada en la forma de un método sugiere que Lucrecio fuese un escolástico, o, incluso, un discípulo de los escolásticos del jardín o sus colonias, en ningún sentido técnico u oficial. No tenemos ninguna evidencia de que las innovaciones de Lucrecio en doctrina fuesen reconocidas como válidas por la Escuela. Él se declara un seguidor de Epicuro, en un amplio sentido cultural lo era seguramente, pero no está claro que podamos llamarlo epicúreo de modo muy estricto, un epicúreo oficialmente reconocido, por no decir, exponente autorizado de la doctrina.

El tiempo de Lucrecio no es menos problemático que el de Epicuro.<sup>14</sup> Multitud de acontecimientos componen una época cargada de guerras civiles, de traiciones, de muertes, de represiones. La política está dominada por los conflictos sociales entre los esclavos y

<sup>11</sup> MINYARD, J.D., *op. cit.*, pg. 50.

<sup>12</sup> MINYARD, J.D., *op. cit.*, pg. 68.

<sup>13</sup> Citado por SALEM, J., *Lucrece et l'éthique, la mort n'est rien pour nous*, Librairie Philosophique J.Vrin, Paris, 1997, pg. 9.

<sup>14</sup> Véase RODRIGUEZ, M., *El materialismo de Epicuro y Lucrecia*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1989, pg. 60-61.

sus propietarios, entre los nobles y los caballeros. Metamorfosis profundas se operaban en la economía romana: las conquistas coloniales, la explotación de los países de ultramar y el comercio exterior habían fundado un capitalismo romano. A medida que el aire de las conquistas se extendía, la importancia de este capitalismo comercial crecía, transformaba la economía italiana, reemplazaba el cultivo de los cereales por otros más rentables, destruyendo las pequeñas explotaciones cuyos propietarios se volvían pobres o esclavos. Sin embargo la clase de los caballeros, artesanos de estas transformaciones, pasaba a primer plano. Esta clase, señala Savioli,<sup>15</sup> concentró en sus manos la riqueza monetaria, se puso enseguida a comprar la tierra destruyendo así la base del edificio, político, estableció la supremacía del dinero sobre el nacimiento y transformó la estructura económica y política del estado.

La lucha contra los patricios se perseguía sobre el plan de las ideas: se trataba de atacar todas las posiciones de la aristocracia, especialmente sus posiciones religiosas, esenciales en un país donde el estado y la religión estaban tan sólidamente ligados. En el caso de que Lucrecio perteneciera a la clase de los caballeros, como señala Nizan, esto le daría a la obra el sentido de eficaz ataque en nombre de la clase ascendente contra los valores aristocráticos. Sin embargo, según Boyancé, no hay el menor fundamento en los textos para hacer de él un caballero, nada permite relacionar su lucha contra la superstición y el temor a los dioses con su situación en la sociedad romana.<sup>16</sup> En todo caso, el epicureísmo que había conectado con las gentes presionadas por las duras realidades del mundo romano, fue adoptado enseguida por hombres que podían ver en él un instrumento de poder.

### 3. El epicureísmo y la vida pública.

Paul Nizan<sup>17</sup> señala una diferencia entre Lucrecio y Epicuro. En la filosofía del Jardín la secesión social era absoluta. Pero en Lucrecio el pensamiento estaba ligado a una política positiva. Como si su relación con Epicuro fuese doble: por un parte, Lucrecio encuentra en la sabiduría epicúrea un socorro personal contra la angustia y, por otra, Lucrecio encuentra en la teoría epicúrea un arma contra los valores nobles y contra la religión. La religión romana es una empresa de estado y el ataque de Lucrecio contra los dioses es un ataque político.

Mientras Cicerón y los líderes romanos de la generación de Escipión Emiliano enfatizaron el deber público del filósofo romano aristócrata, los epicúreos buscaron la felicidad (el

<sup>15</sup> SAVIOLI, G., *Le capitalisme dans le monde antique*, Girad et Brière, Paris, 1906, citado por NIZAN, P., *Démocrite, Epicure, Lucrèce, les materialistes de l'Antiquité*, Arléa, Paris, 1999, pg. 43.

<sup>16</sup> BOYANCÉ, P., *op. cit.*, pgs. 15-16.

<sup>17</sup> NIZAN, P., *op. cit.*, pg. 44-45.

griego *eudaimonia*) a través de la no intervención en la vida pública. La filosofía epicúrea tiene una originalidad singular en su visión política, unos rasgos propios y característicos. El alejamiento de la vida política ya lo habían ejercido los cínicos. En el pensamiento de Epicuro la tarea máxima de la sabiduría es hacer felices a los individuos y no parece que la vida política pueda contribuir a ello. Así afirma en una sentencia vaticana: “la ciencia de la naturaleza no crea seres que se afanen por el lujo, por la fama, sino seres imperturbables, autosuficientes, que piensan en su auténtico bien y que no consideran la política como un bien”.<sup>18</sup>

Entre las cuatro grandes escuelas filosóficas griegas, únicamente los epicúreos estuvieron ausentes en la embajada ateniense de 155, de acuerdo con la doctrina epicúrea de *lathe biosas*<sup>19</sup>. La esencia de la posición de los epicúreos es conocida, y fácilmente resumida: “no tome parte en política, viva desconocido”. Éste era uno de los más famosos lemas de la escuela, atacado por Cicerón en la apertura de *De Re publica*. La aplicación de la regla puede ser trazada en todos los períodos de la historia de la escuela. Fowler ofrece tres ejemplos de esta actitud:<sup>20</sup>

Primero, dos pasajes de las cartas de Epicuro a su discípulo Idomeneo, citados por Séneca en el curso de su propio intento de disuadir a Lucilio de la vida política cuando éste era agente del poder real, comprometido en grandes asuntos. Epicuro escribe: “si es el amor a la gloria lo que buscas, mis cartas te harían más famoso que todas las otras cosas que tú cortejas y por las cuales eres cortejado”. ¿Quién sabría de Idomeneo si Epicuro no hubiera escrito este nombre en su correspondencia? Todos esos *megistanes* y sátrapas y el rey mismo cortejado por Idomeneo, todo está enterrado por un profundo olvido. Epicuro le dice a Idomeneo que ponga todos sus esfuerzos en escapar antes de que alguna gran fuerza intervenga y se lleve la libertad de retirarse. Añade que, por supuesto, nada debería intentar a menos que el tiempo y las circunstancias sean los adecuados.

Idomeneo fue receptor de un número de cartas de Epicuro, incluyendo la famosa escrita en el lecho de muerte. Los dos pasajes referidos por Séneca presuponen que Idomeneo está envuelto en la vida política al servicio de algún rey; el contexto, la cronología, y el pasado histórico son oscuros, pero Epicuro claramente anima a Idomeneo a evitar el compromiso político. Si lo hizo, no lo podemos saber; pero hay una obra atribuida a él, *On demagogues*, que le ganó un lugar en *fragemente der griechischen historiker*. Ésta contiene un ataque a los grandes héroes políticos atenienses del pasado, tales como Pericles y Demóstenes, tales

<sup>18</sup> Sentencia Vaticana 45, citada por RODRÍGUEZ, M., *op. cit.*, pg. 59.

<sup>19</sup> La visita de tres embajadores atenienses se considera un acontecimiento decisivo para el desarrollo de la filosofía romana. Véase GRIFFIN, M., “Philosophy, Politics, and Politicians at Rome” en GRIFFIN, M., and BARNES, J., *op. cit.*, pg. 3.

<sup>20</sup> FOWLER, D.P., *op. cit.*, pgs.123-125.

ataques tienen una dimensión filosófica;<sup>21</sup> la demolición de las reputaciones de los famosos era una táctica epicúrea favorita. Es erróneo, sin embargo, situar la obra únicamente en una tradición historiográfica antidemocrática.

El segundo ejemplo de Fowler sobre la antipatía de la escuela hacia los políticos viene de la peroración de la respuesta de Plutarco a Colotes, en el curso de la cual cita dos fragmentos de Metrodoro, el compañero de Epicuro, quien únicamente menciona a los políticos para reírse de ellos y destruir su reputación. Pregunta, por ejemplo, a Epaminondas qué le hace cruzar el Peloponeso en vez de quedarse sentado en casa con una gorrita sobre su cabeza. Se burla en su obra *Sobre filosofía* del estado y de algunos sabios por su prodigalidad de presunción como Licurgo y Solón que tienen tal visión de la función del estado que hablan sobre medios de vida y virtud, que desean que Atenas sea libre y Esparta bien ordenada, que los jóvenes no sean arrogantes, que no tengamos hijos con prostitutas, que la ley y la justicia gobiernen las ciudades y no el dinero, la extravagancia ni la lujuria brutal. Metrodoro se ríe, no de legisladores, sino de aquellos que los imitan, pero el contexto muestra que la actitud hacia los políticos no es diferente.

Fowler muestra un tercer pasaje sobre el tratamiento de la teoría política Epicúrea, tomado del final del libro primero de la obra titulada *De Dis* de Filodemo: “pero pienso que he dicho bastante sobre el trastorno que viene de los dioses, y he hecho lo que puedo para persuadir al hombre de buen carácter de estar fuera de estas perturbaciones sin fin y así librarse de males difíciles de tratar, y ganar bienes de gran importancia; considerarse solo a sí mismo un hombre real, y considerar a los demás como si fueran mosquitos, no solo al insignificante, sino también a los ciudadanos ricos, a los funcionarios políticos famosos, a aquellos acalorados con la enfermedad de la traición cuando ven a los oponentes tirando los asuntos de Roma en las manos de un hombre, Antonio...”

La actitud de Filodemo es llana: una vez más piedad filosófica y desprestigio para aquellos atrapados en la vida política. Esto quizás puede no haber sido siempre la actitud de Filodemo, pero aquí está completamente en armonía con las tradiciones de la escuela.

Hay, sin embargo, unas matizaciones del mensaje básico mencionado en algunos de nuestros textos, y merecen particular atención debido a su posible relevancia para la posición de Lucrecio en *DRN*. Primero un pasaje del *De Tranquillitate Animi* de Plutarco:

“No pensó Epicuro que los hombres enamorados de la fama y el honor deben llevar una vida tranquila, sino que deben seguir su naturaleza tomando parte en política y en la vida pública, porque probablemente pueden estar... preocupados por la inactividad si no

---

<sup>21</sup> Angeli, a diferencia de Fowler, en su edición de los *testimonia* de Idomeneo declara que *On demagogues* no es obra de este autor. Véase FOWLER, D.P., *op. cit.*, pg. 123.

obtienen lo que quieren. Pero es una locura animar a tomar parte en la vida pública no aquellos que no pueden llevar una vida tranquila...”

Esta es una afirmación sorprendente, pues esperaríamos que el epicureísmo borrara de la mente actitudes tales como el deseo de fama y gloria, *philotimia* y *philodoxia*. Es una filosofía intelectual: “una vez la verdad es alcanzada, toda la tempestad del alma es dispersada” y el deseo de equivocarse es arrancado con su causa. Es verdad que en *DRN* (3, 307-22)<sup>22</sup> Lucrecio admite que la doctrina no puede quitar completamente las tendencias naturales como la ira y el temor, pero éstas parecen ser de un orden diferente al amor a la gloria y la fama; Lucrecio clama que los vestigios dejados son tan pequeños “que nada nos impide llevar una vida digna de dioses” (3,322).<sup>23</sup> Es difícil ver como la actitud de un político que busca la gloria de modo activo puede ser descrita así por un epicúreo. Es posible que el sentimiento represente una concesión hipotética: si alguien está constituido así, debe buscar una vida política, pero la gente corriente no es así. Una concesión como ésta puede ser adecuada para algunos romanos epicúreos.

Una segunda y más significativa concesión es mencionada por Cicerón y Séneca: el sabio no tomará parte en política “*extra quam si eum tempus et necessitas coegerit* (Cicerón,

<sup>22</sup> *Sic hominum genus est. Quamuis doctrina politos  
Constituat pariter quosdam, tamen illa relinquit  
Naturae cuiusque animi uestigia prima;  
Nec radicitus euelli mala posse putandumst,  
Quin procliuius hic iras decurrat ad acris,  
Ille metucitius paulo temptetur, at ille  
Tertius accipiat quaedam clementius aequo.  
Inque aliis rebús multis differe necessesit  
Naturas hominum uarias moresue sequacis;  
Quórum ego munc nequeo caecas exponere causas  
Nec reperire figurarum tot namina quot sunt  
Principiis unde haec oritur uariantia rerum.  
Illud in his rebús uideo firmare potesse,  
Usque adeo naturarum uestigia linqui  
Paruola quae nequeat ratio depellere nobis,  
Ut nil impediat dignam dis degere uitam.*

“Así ocurre con la especie humana. Aunque la cultura impone a algunos un barniz uniforme, deja sin embargo subsistir en cada alma vestigios de su primitivo carácter. Y no hay que pensar en que los vicios puedan ser arrancados de cuajo: siempre habrá uno propenso a incurrir en cóleras violentas, otro expuesto en demasía a los ataques del miedo, un tercero será demasiado condescendiente en aceptar ciertas cosas. También en muchos otros respectos deben discrepar los diversos caracteres de los hombres y las correspondientes costumbres; mas no puedo exponer ahora las ocultas causas de ello, ni encontrar nombres bastantes para todas las formas de átomos que originan tal diversidad.”, *DRN*, vl. I, pg. 133.

<sup>23</sup> *Ut nil impediat dis degere uitam, DRN*, vl. I, pg. 133.



*Republica*. I.10), *nisi si quid intevenerit* (Séneca, *De otio* 3.2)<sup>24</sup>. Puede ocurrir a veces que las condiciones políticas sean tan extremas que el sabio epicúreo actúe. Cicerón objeta que esta acción será inefectiva a menos que el sabio haya estudiado teoría política, algo que Epicuro no anima a hacer. Long sugiere, por otra parte, que incluso las necesidades requieren que el filósofo no sea molestado por animales salvajes, ni sea sujeto de privaciones o tortura, ya sea en un campo de concentración o en un ambiente donde vandalismo, asalto, burlas, y otras formas de presión psicológica estén al orden del día. Según la doctrina de la amistad epicúrea, el sabio daría su vida por un amigo, y puede esperarse *a fortiori* que tome parte en política, por ejemplo, para proteger una comunidad epicúrea de la destrucción. Aunque la primera concesión puede facilitar una excusa para la acción política normal, ésta segunda puede justificar una elección existencial “heroica”, digamos, matar a un tirano. Tal retórica heroica fue, por supuesto, bien establecida en la tradición griega del tiranicidio. La máxima puede también facilitar un contexto para la afirmación de Lucrecia de que “en un tiempo de inquietud para la patria, ni yo puedo ponerme a la tarea con ánimo sereno, ni puede el ilustre retoño de los Memmios faltar, en circunstancias tales, a la salud común” (1, 41-43). Lucrecio pide a Venus la paz; tal como están las cosas, no puede él concentrarse en sus escritos ni puede Memmio abandonar la vida política. La lógica aquí no es clara: parece que tenemos que suponer que la paz está establecida temporalmente, escribir DRN y Memmio leerlo. De cualquier modo la doctrina de la acción de emergencia puede justificar las acciones de un Lucrecio, tanto como las de un Memmio.

La tercera concesión al dicho sobre la política necesita más discusión. Aunque Plutarco dice que ningún epicúreo ha sido nunca consejero de reyes, en la lista de cosas que el sabio hará y no hará, tomada de la vida de Epicuro de Diógenes Laercio, se nos dice que el sabio “cortezará un rey, si la ocasión lo demanda”, y pueden señalarse lazos entre epicúreos y monarcas helenísticos.<sup>25</sup> Colotes dedicó la obra a Ptolomeo, probablemente Filadelfo, y al final de su obra alaba el reinado:

“Los que establecen leyes y costumbres y la regla de los reyes y magistrados en las ciudades a la vida humana una gran seguridad y paz, y libraron a los hombres del caos. Si alguien quitara todo esto, viviríamos la vida de la bestias, y los hombres todos se devorarían unos cuando se encontrasen”.

Plutarco, sin embargo, señala que otras afirmaciones epicúreas sobre el reinado son menos favorables:

“¿no son esos quienes declaran que ser un rey es una equivocación y un error, y escriben con estas verdaderas palabras que debemos decir a una persona que mejor observe el

<sup>24</sup> FOWLER, D.P., *op. cit.*, pg. 127.

<sup>25</sup> FOWLER, D.P., *op. cit.*, pg. 129.

propósito de la vida, y no se aproxime voluntariamente al oficio público? ¿ y después que “no hay necesidad de ser salvador de los griegos o de ser coronado por ellos por sabiduría, sino comer y beber, Timócratas, con placer y sin perjuicio para la carne?”

No es difícil ver cómo estas afirmaciones pueden reconciliarse, como R. Westman ha mostrado de nuevo. Un epicúreo no sería un rey, con todas las perturbaciones del oficio, pero puede estar contento de que haya un rey preservando la paz, y puede preferir mejor una monarquía benevolente a una democracia, pues en la última sería continuamente molestado por gente como Pericles recordándole sus deberes cívicos: “*ut satius multi iam sit parere quietum/quam regere imperio res velle et regna tener*” (DRN 5, 1129-30).<sup>26</sup> Se puede objetar que ésta es la moralidad del filibustero: “disfrutar de las ventajas de la sociedad sin contribuir a ella”. Pero el epicureísmo temprano presupone que sus defensores serían una minoría en un mundo hostil. Si todo el mundo fuese un epicúreo las cosas serían diferentes; no habría reyes ni leyes, pues una comunidad de sabios no los necesitaría. Pero tal como están las cosas, la monarquía puede ser el sistema más fácil en el que vivir, y si las circunstancias requieren acción, la segunda concesión puede ser correcta.

Han señalado recientemente, sin embargo, M. Gogante y T. Dorandi.<sup>27</sup> que los epicúreos tenían una actitud más positiva hacia el reinado. Tratando de encontrar un contexto para *Sobre el buen rey de acuerdo a Homero* de Filodemo, discuten un número de fragmentos, la mayoría de los cuales conlleva problemas de texto. Conectan la afirmación de cortejar a un rey con la afirmación precedente en el Libro Décimo de Diógenes Laercio, que afirma en el texto manuscrito que el sabio –Bailey traduce– “estará listo para hacer dinero, pero solo cuando se encuentre en dificultades y por medio de su filosofía” y ésta es la traducción más común, aunque W. Schmid interpreta “solo según el principio de la filosofía”. Mientras Gigante sugiere traducir así: “el hombre sabio no ve el hacer dinero como una emergencia sino como una práctica normal”. Conectando esto con el siguiente fragmento sobre cortejar reyes, Gigante y Dorandi entonces ven al sabio obteniendo su salario instruyendo reyes.

El epicureísmo floreció particularmente en Campania (el área alrededor de Nápoles) donde (110-40) encabezó una escuela en Herculáneo. Los cuatro héroes del epicureísmo temprano que eran conocidos como “los hombres” (*hoy Andres*): Epicuro, Metrodoro, Hermaco y Polieno eran reverenciados por Filodemo y los epicúreos de su tiempo. Lucrecio, sin embargo, solo reverenciaba a Epicuro, por lo que David Sedley lo llama fundamentalista, esto es, uno que reverencia los textos del fundador de la escuela. Por tanto, las principales fuentes para la filosofía epicúrea de Lucrecio han de encontrarse en los escritos y dichos de Epicuro. Hasta muy recientemente se asumía que éstos son las obras reproducidas por

<sup>26</sup> De modo que es mucho mejor obedecer tranquilamente que ambicionar el imperio y la posesión de un trono, DRN, vl. II, pg. 115.

<sup>27</sup> Citado por FOWLER D. P., *op. cit.*, pg. 130.

Diógenes Laercio en el libro Décimo de su *Vidas de filósofos*. Sedley, sin embargo, ha mostrado convincentemente que la obra *sobre la naturaleza (peri physeos)* es la única fuente epicúrea para Lucrecio.<sup>28</sup>

Las doctrinas fueron resumidas en el famoso remedio de cuatro principios (*tetrapharmakos*) citado por Filodemo:<sup>29</sup> “Dios no debe ser temido, la muerte está libre de ansiedad. Lo bueno es fácil de alcanzar, lo terrible fácil de soportar”.

Aunque Lucrecio no los cita explícitamente, el primer par de máximas es la base del poema: explica la naturaleza de las cosas para probar que los dioses no deben ser temidos y la muerte no significa nada. El conocimiento del mundo físico hará alcanzable la buena, una vida libre de perturbaciones mentales. Lucrecio no desarrolla un argumento basado en la cuarta máxima, pero el libro Cuatro que, según opinan algunos críticos, está incompleto, termina con los terrores de la plaga de Atenas. y sugieren que podría el autor haber terminado mostrando que incluso tan gran mal podía ser soportado por aquellos que conocían la doctrina epicúrea, mientras que la gente de Atenas, al no ser epicúreos, fueron sujeto del miedo, el terror, el pánico y la división que se describe.

Para Epicuro uno no puede vivir una vida agradable sin ser justo y virtuoso. La justicia es parte del contrato social, no un principio absoluto. El medio más importante para la seguridad individual es la amistad. Estos principios se basan en la doctrina del “vivir discretamente” (en griego *lathe biosas* tomada de un título de un tratado antiepicúreo de Plutarco), que obviamente choca con el ideal estoico de participación en la vida pública y con el ideal romano de deber al estado (tal como expresa Cicerón en *Sueño de Escipión* y en *De la vejez*).

En su visión del desarrollo de la civilización Lucrecio dice que, en contraste con la vida sencilla, los hombres desean ser famosos y poderosos, de modo que su buena fortuna pueda descansar en un fundamento firme. ¡En vano! (5, 1120-28).<sup>30</sup>

Esta actitud no es hedonismo irresponsable sino más bien una reacción razonada a la vida política, tanto en Roma como en la ciudad-estado griega en el caso de Epicuro. Incluso el estoico *Zenón* en su *República* había propuesto la abolición de las instituciones básicas de

<sup>28</sup> Para una comparación en detalle entre estas obras véase: MONFORD, M., *The Roman philosophers*, Routledge, London, 2002, pg. 101-2.

<sup>29</sup> MONFORD, M., *op. cit.*, pg. 105.

<sup>30</sup> “*At claros homines uololuerunt se atque potentes.*

*Ut fundamento stabili fortuna maneret*

*Et placidam ad summam succedere honorem*

*Certantes iter infestum fecere uiui,*

“Pero los hombres quisieron hacerse ilustres y poderosos, para asentar su fortuna en una sólida base y poder vivir plácidamente en la opulencia; todo en vano, pues en la contienda para escalar la cima del honor llenaron de peligros el camino.” *DRN*, pg. 114-115.

la ciudad griega y el establecimiento de una comunidad de hombres y mujeres virtuosos capaces de amistad, asociación política y libertad. Epicuro sugería que, en vez de la competición política y la envidia, el resentimiento y el fracaso que conllevan, la sociedad debía adoptar otras costumbres diferentes como amistad, justicia y soporte mutuo, aunque reconoce que los romanos de la clase senatorial no abandonarían las instituciones políticas existentes (como las elecciones, magistraturas y otros oficios públicos). Pero él vuelve a las doctrinas éticas de Epicuro, particularmente el principio del placer (y su corolario, el evitar el dolor). Participar en la vida política es invitar las perturbaciones de la mente: el poder es una meta ilusoria, porque es seguido de envidia y (con frecuencia) fracaso. Mucho mejor, entonces, es buscar la calma de la mente evitando el dolor y encontrar un lugar en la sociedad a través de la amistad.

La doctrina de *lathe biosas* recorta los verdaderos fundamentos de la ciudad-estado griega y la vida política romana. Algunos epicúreos como Casio decidieron que era necesario participar en la lucha política porque rehusar participar habría sido peor para la comunidad y había traído mayor sufrimiento para el individuo. L. Calpurnio Piso fue obligado por la tradición familiar y los ancestros nobles a tomar una parte prominente en la vida pública sin abandonar los principios epicúreos.

La amistad (*amicitia*) en los mundos griego y romano tenía connotaciones políticas, era un componente más de la vida política romana y, a través de la institución del cliente, era un importante elemento para mejorar las desigualdades de distinción de clase. Lucrecio está siguiendo a Epicuro, que, a su vez, puede haber conocido la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, al sugerir no meramente quietismo individual sino una vía alternativa de interactúa con la sociedad. Robin y Bailey<sup>31</sup> enfatizan el valor utilitario de *amicitia* en Epicuro, mientras que en Lucrecio conlleva connotaciones sentimentales, y no solamente alianzas políticas como generalmente ocurre en la literatura de la República.

#### 4. Estructura del poema. Los libros I al IV y el aspecto social.

Señala Salem<sup>32</sup> que el poema de Lucrecio domina por su amplitud, belleza y profundidad todas las producciones de la escuela epicúrea, con la que no tenemos ningún indicio de que el autor haya tenido alguna relación efectiva. Monford,<sup>33</sup> por su parte, afirma que el poema de Lucrecio es la obra más poderosa de toda la filosofía romana.<sup>34</sup> Pero apenas conocemos

<sup>31</sup> Citados por KONSTAN, D., *Some aspects of epicurean psychology*, E. J. Brill, Leiden, 1973, pg. 42-43.

<sup>32</sup> SALEM, J., *op. cit.*, pg. 13.

<sup>33</sup> Afirmación cuestionada por MANN, W., en *Notre Dame Philosophical Reviews*, 2003. Accesible on-line: <http://ndpr.nd.edu/news/23488-the-roman-philosophers-from-the-time-of-cato-the-censor-to-the-death-of-marcus-aurelius/>

<sup>34</sup> MONFORD, M., *op. cit.*, pg. 98.

nada de su autor más allá de su nombre, Tito Lucrecio Caro, y la fecha aproximada de su vida, 95-54 A. C. No sabemos de dónde viene Lucrecio, ni su estatus social, parece que ha practicado rigurosamente el “oculta tu vida” que había recomendado su maestro.<sup>35</sup> El único dato seguro es la famosa carta de Cicerón a Quinto en febrero del 54 A. C. que menciona con alabanza la combinación de *ars* e *ingenio* en el poema.<sup>36</sup> Está naturalmente refiriéndose a una obra reciente y no hay razón para creer que *DRN* no fuese publicada a finales del 55 o principios 54. Si la obra está acabada o no y, consecuentemente, si tenemos que pensar en una obra póstuma, no es una cuestión fácil de responder; en todo caso, se trata de una obra sustancialmente completa y la fecha de publicación, si eso es importante, no puede haber sido, de hecho, muy distante del momento en que se escribió.

El primer proemio es, a la vez, el más largo y el más complejo. Comienza con una invocación épica dirigiéndose a Venus como *Aeneadum genetrix hominum divumque voluptas* (Madre de los hijos de Aeneas, el placer de los hombres y dioses). El vocabulario es griego y latino, el contenido es político (Venus a través de su hijo Aeneas como origen de la raza romana) y filosófico (*voluptas* en alusión al *hedone* epicúreo).<sup>37</sup>

Dedicada a un tal Memmio, nos han dado solo el nombre de familia.<sup>38</sup> Lucrecio escribe “*studio disposta fidei*” (1,52) y declara que es inducido a escribir el poema por “*sperata uoluptas/suavis amicitiae*” (1, 140-1). Este es el lenguaje del patronazgo literario, aunque no solamente; puede ser un error deducir conclusiones sobre el estatus de Lucrecio a partir de estas afirmaciones o negar que la amistad epicúrea, la entrada de Memmio en la comunidad epicúrea, esté también en cuestión. Se dice que los servicios de Memmio eran requeridos por el estado, es, por tanto, un activo político. En estas circunstancias y en esa fecha es difícil para el lector tomar una referencia distinta a C. Memmio L. Filio, pretor en 58 y desafortunado candidato consular en 54. Era común dedicar obras de literatura a políticos cuando obtenían un puesto público; quizás Lucrecio se anticipa. La última carta de Cicerón a este Memmio pidiéndole no tirar la casa de Epicuro en Atenas no tiene

<sup>35</sup> SALEM, J., *op. cit.*, pg. 13.

<sup>36</sup> “Dada la hostilidad la doctrina epicúrea y sus propias pretensiones como poeta, su reconocimiento de la excelencia de Lucrecio en las dos áreas de poesía (inspiración y técnica) es significativo”. Cfr. MONFORD, M., *op. cit.*, pg. 98.

<sup>37</sup> Esta invocación es controvertida, sostiene Jean Salem que a la inversa de Benjamín Farrington que había sostenido que la lucha de Lucrecio contra la religión constituía necesariamente una lucha contra la hegemonía de los optimates, también otros que, como Pierre Grimal han querido ver aquí los ecos de un culto de Venus adoptado por la propaganda de César, o Garmelo Salemme que ha sostenido de forma aun más paradójica, que la “politización del culto de Venus” (del cual se encontraría, según él, indicios al principio de este poema) tiene como función que una obra de inspiración abiertamente epicúrea agrade a una oligarquía a priori bastante poco receptiva con respecto a las doctrinas profesadas en el Jardín. SALEM, J., *op. cit.*, pg. 27-28.

<sup>38</sup> Seguimos a FOWLER, D.P., *op. cit.*, pg. 121.

objeción. Se presupone en *DRN* que Memmio no es un epicúreo y nada fuerza a imaginar que el poema trajera una exitosa conversión. Uno puede incluso preguntarse si era el *DRN* la referencia de Cicerón cuando habla de *offensicula* causada a Memmio por el *perversitas* de algunos epicúreos.

No podemos ver la dedicatoria de Lucrecio a Memmio en *DRN* como una tradición epicúrea de consejo al grande; la relación entre mensaje y dedicatoria permanece problemática, aunque el escepticismo sobre el poder que la obra contiene es menos anómalo de lo que sería si la actitud epicúrea hacia el reinado fuese más favorable. Ciertamente, sin embargo, hay un desajuste entre obra y dedicatoria. Memmio puede encontrar desagradable la visión de la vida política mostrada en *DRN*. Esto preocuparía solo a aquellos que tienen una visión estrecha de las posibles relaciones entre patrón y poeta en el período republicano.

Está hecho el poema para emerger de las ruinas del orden civil como un remedio no civil para los errores y males inherentes en ese orden y, al mismo tiempo, como semilla de destrucción.<sup>39</sup> Los sesenta y un primeros versos del poema presentan el contraste entre dos modos de tratar con el mundo, el de *civitas* y el de Epicuro. El primer verso nos da *voluptas*<sup>40</sup> y el verso tetragésimo tercero *communis Salus*,<sup>41</sup> sugiriendo dos fines opuestos de la vida, al menos tal y como la frase *communis salus* es entendida en su contexto cívico. Lucrecio pide la paz. La devoción al *communis salus* ha llevado a la verdadera crisis en la que se encuentra Roma.

El Libro segundo se abre con una descripción (2,7-14)<sup>42</sup> de la elevación del sabio; los filósofos son descritos “mirando desde arriba la vida de los de abajo”, pero Lucrecio está

<sup>39</sup> MINYARD, J.D., *op. cit.*, pg. 36.

<sup>40</sup> *Aeneadam genetrix, hominum diuomque uoluptas,*

“Madre de los enéadas, deleite de los hombres y dioses”, *DRN*, vl. I, pg. 8.

<sup>41</sup> *Talibus communi desse saluti.*

“Faltar en circunstancias tales a la salud común”, *DRN*, vl. I, pg. 10.

<sup>42</sup> *Sed nil dulcius est, bene quam munita tenere*

*Edita doctrina sapientum templa serena,*

*Despicere unde alios passimque uidere*

*Errare atque uiam palantis quarere uitae*

*Certare ingenio, contenderé nobilitat,*

*Noctes atque diez niti praestante labore*

*Ad summas emergeré opes rerumque potiri.*

*O miseris hominum mentis, o pectora caeca*

“Pero nada hay más dulce que ocupar los excelsos templos serenos que la doctrina de los sabios erige en las cumbres seguras, desde donde puedas bajar la mirada hasta los hombres, y verlos extraviarse confusos y buscar errantes el camino de la vida, rivalizar en talento, contender en nobleza día y noche con empanado trabajo, elevarse a la opulencia y adueñarse del poder. ¡Oh miseris mentes humanas; ¡Oh ciegos corazones!”, *DRN*, vl I, pg. 64.

tomando una de las metáforas centrales del mundo político, la escalada desde los oficios más bajos hacia el pináculo del éxito, “poniéndolo en lo más alto”. La imaginaria en la que Lucrecio dibuja su ciudadela de la serenidad es compleja. Y es de destacar la visión de los hombres no filósofos como seres insignificantes, apresurados con sus pequeñas tareas. La descripción de las ocupaciones diarias no filosóficas está llena de clichés de política: *niti, labore, emergere*, y, especialmente, *rerum potiri* son comunes en el discurso político, señala Flower<sup>43</sup>, e incluso “*noctes atque dies*”. Los antiguos, como los modernos políticos, se quejan de que ellos nunca duermen; Cicerón dice a L. Papirio Paeto en una carta en el 43: “mis días y mis noches se pasan en un solo cuidado y ocupación –la seguridad y libertad de mis paisanos”. Lucrecio, sin embargo, inserta este insomnio no en la tradición de heroico altruismo, sino en el del ataque de los moralistas a las noches disturbadas del agobiado.

En el prólogo del libro tercero, conectado con el del libro segundo por la repetición del mismo verso: 3, 62, y 2, 12,<sup>44</sup> Lucrecio se preocupa por el efecto del miedo a la muerte sobre las vidas de los hombres. Aunque el pasaje ha sido criticado por no estar basado en una psicología, hay, de hecho, modelos epicúreos a los que alude Lucrecio y el papel asignado al miedo a la muerte está perfectamente en armonía con el análisis epicúreo de la motivación humana. Lucrecio no está analizando los pensamientos conscientes de los hombres sino sus motivaciones ocultas, reveladas solo en circunstancias extremas.

Ofrece dos razones por las que tiene que tratar en extenso el hado del alma y el miedo a la muerte. En primer lugar, aunque los no epicúreos con frecuencia se proclaman libres del miedo a la muerte, sus creencias no están racionalmente basadas, y este miedo se muestra en las caras de la adversidad. Lucrecio pone un ejemplo con el exilio (3, 48-54).<sup>45</sup> Puede ser verdad de cualquier desterrado, en cualquier país, en cualquier época, pero el detalle muestra el cuadro de la Roma contemporánea. En particular las afirmaciones *foedati crimine turpi* y *ómnibus aerumnis adfecti* muestran exactamente la terminología legal. Es

<sup>43</sup> FOWLER D.P., *op. cit.*, pg. 134.

<sup>44</sup> “noctes atque dies niti praestante labore”, *DRN*, pgs. 64 y 122.

<sup>45</sup> “*Extorres idem patria longeque fugati  
Conspectu ex hominum, foedati crimine turpi,  
Ómnibus aerumnis adfecti denique uiuunt,  
Et quocumque tamen miseri venere parentant  
Et nigras mactant pecudes et manibu diuis  
Inferias mittunt multoque in rebus acerbis  
Acrius aduertunt animos ad religionem.*”

“estos mismos hombres, si son desterrados de su patria, proscritos de la sociedad, marcados con estigma infame, en una palabra, afligidos por todas las miserias, viven, a pesar de todo, y a cualquier lugar que su desgracia los lleve, sacrifican a los muertos, inmolan negras ovejas, dirigen ofrendas a los manes; y cuanto más amargos sus males, con más celo aplican su espíritu a la religión”, *DRN*, vl. I, pg. 122.

un *iudicium* que es *turpe* y el hombre encontrado culpable es *adfectus* con un *supplicium*. El acusado puede ser oficialmente condenado, y es castigado por el *aerumnae* de exilio. El sentido epicúreo es insinuado cuando el hombre que escapa del castigo formal, no puede realmente escapar con, o de su crimen. No sabemos si la descripción de Lucrecia había traído a la mente de sus lectores alguna figura en particular; pero pensarían seguramente aquí en un político exiliado, pues un altercado político es la razón más probable para que un romano fuese al exilio. La descripción anticipa el cuadro que Lucrecio ofrece de la vida política en las líneas siguientes (3, 59-86), donde el lector descubre que si el hombre se libera del miedo a la muerte, también se libra de la codicia y la ambición de honores que fuerza a violar las fronteras del derecho y es improbable, por tanto, que sea cómplice de un crimen.

En estos mismos versos Lucrecio da una segunda razón para su extenso tratamiento del alma y la muerte en el libro Tercero. El miedo a la muerte es la causa raíz de la lucha por la riqueza y el poder, que lleva directamente a los horrores de los políticos contemporáneos; hombres aterrorizados por la muerte tratan de escalar en la vida para conseguir la seguridad de la riqueza y las brillantes luces del éxito político. Su búsqueda de estos objetos de deseo innatural e innecesario no puede nunca satisfacerles, sino llevarles más allá en un paradójico síndrome de miseria.<sup>46</sup> En el libro segundo el autor expone e invierte la metáfora política central de subida y aquí la oposición entre la luz del éxito y la oscuridad del fracaso recibe el mismo tratamiento. En el pensamiento convencional, el político exitoso es de nuevo un olímpico, elevado a las alturas en las regiones de luz, mientras el hombre común se tiende oculto en la turbia oscuridad. Para Lucrecio el político es ciego (*honorum caeca cupido*), un paradigma del hombre no filósofo, como el niño en la noche (3, 87-90); la paradoja última de la búsqueda de brillante fama es “*vital percipit humanos odium lucisque videndae*” (3, 79-80) “un odio a la vida y a la luz”. Las tradiciones moralizantes en las cuales el pasaje se inserta son complejas, y una lectura romana sería reductiva, pero está presente el lenguaje político de la época: *clichés como caeca cupido, socios scelerum atque ministros, rem conflant, incedit, caeno* los lugares comunes de hipóboles políticas como *pudorem* y *pietatem*. En 3, 70-1 Lucrecio describe como los hombres persiguen la riqueza.<sup>47</sup> *Sanguis civiles* es un término resonante para el lector romano. Hay un paralelo llamativo en la descripción de Salustio del entorno de Catilina.<sup>48</sup> Entre los que apoyan a Catilina están incluidos aquellos “*quos manus atque lingua perjurio aut sanguine civili alebat*”. E. Wistrand llamó la atención sobre una tendencia en

<sup>46</sup> FOWLER D.P., *op, cit*, pg. 137.

<sup>47</sup> *Sanguine civili rem conflante divitiasque Conducunt avidi, caedme caede accumulantes.*

“Amasan riquezas con sangre ciudadana y multiplican con avidez su caudal, acumulando crimen sobre crimen”, *DRN*, vl. I, pg. 123.

<sup>48</sup> FOWLER D.P., *op, cit.*, pg. 138.



retórica política latina para hablar hiperbólicamente de la desgracia en las cortes como muerte y asesinato, y sugirió que la referencia en Salustio no era al crimen, sino a “hombres que se ganan la vida arruinando a sus conciudadanos a través de juramentos en falso y documentos olvidados”. Esta tesis ciertamente no puede ser aceptada sin reserva: cuestión de latinidad aparte, es importante notar que el modelo de Salustio en este pasaje es la visión de Theopompo de los seguidores de Filipo, y la referencia allí a hombres que son “asesinos por naturaleza” es claramente no metafórica. En *DRN* el significado es, por supuesto, aclarado por *caedme caede accumulantes*, pero el lector puede tomar *sanguine civili rem conflant* en un sentido más amplio.

Nichols<sup>49</sup> destaca que para Lucrecio los hombres buscan la riqueza irrazonablemente para conseguir fama y poder. De modo que su fortuna permanezca estable y ellos puedan llevar una vida tranquila con riqueza (5, 1121-1122)<sup>50</sup> pero, de hecho, lo que se obtiene no es el objetivo deseado. De los peligros de la competencia y la envidia Lucrecio llega a la conclusión de que debe evitarse la ambición; denuncia la pasión política, el deseo de gobernar. El gobierno no beneficia en realidad al gobernante. La búsqueda ambiciosa y competitiva de riqueza, poder y fama está en contra de la naturaleza y la razón (5, 1143-1150).<sup>51</sup>

Que la vida política es inevitablemente el tema de envidia no es un pensamiento nuevo. Filodemo en su Retórica señala la envidia como la gran desventaja de la vida política, “más hostil a la amistad y más productora de enemigos”; Lucrecio lo trata en 5, 1125-9.<sup>52</sup>

<sup>49</sup> Véase NICHOLS, J. H., *op. cit.*, pg. 140.

<sup>50</sup> *Ut fundamento stabili fortuna maneret  
Et placidam possent opulenti degree uitam*  
« para asentar su fortuna en una sólida base y poder vivir plácidamente en la opulencia », *DRN*, vl. II, pg. 114.

<sup>51</sup> *Inde magistratum partim douere creare  
Iuraque constituere, ut uellent legibus uti.  
Nam genus humanum, defessum ui colere aeuom,  
Ex inimicitiis langubat ; quo magis ipsum  
Sponte sua cecidit sub leges artaque iura  
Acrius ex ira quod enim se quisque parabol  
Ulcisci quam nunc concessumst legibus aequis,  
Hnc ob rem est homines pertaesum ui colere aeuom.*

« Entonces hubo quienes enseñaron a elegir magistrados y fundar los principios del derecho, para inducirles a usar leyes. Pues el género humano, fatigado de vivir entre violencias, languidecía por efecto de las disensiones; razón de más para que se sometiera de buen grado a las leyes y al derecho estricto. En efecto, cada hombre, en su enojo, se preparaba a llevar su venganza más lejos de lo que ahora permiten las leyes equitativas, y he aquí por qué se hastiaron de pasar la vida en violencias”. *DRN*, vl. II, pg. 115.

<sup>52</sup> *et tamen e summo, quasi fulmen, deicit ictos  
Inuidia interdum contemptim in tartara taetra  
Inuidia interdum, ceu fulmine, summa uaporant*

Hay una referencia directa a la vida política en la interpretación alegórica de Sísifo (3, 995-1002).<sup>53</sup> De nuevo encontramos la subversión de la metáfora de la escalada a la fama y hay otras parecidas al prólogo del libro Segundo. Sísifo está quizás presente también como un mito implícito. El *fascēs*, el ideal de todo político romano, aunque nadie diría que fuese su meta (5, 1233-5),<sup>54</sup> se vuelve meramente una carga y el poder rueda de vuelta al *campus* que es su fuente. Como David West<sup>55</sup> señala en su discusión de este pasaje, aunque la referencia primaria es fracaso (*victus tristisque recedit*) incluso un político romano con éxito solo mantiene el oficio por un año. La piedra siempre vuelve a la llanura e incluso el candidato de éxito nunca recibe verdadero *imperium*. En este pasaje de alegoría densa un término destaca, *imbibit*. Esto es llamativo precisamente porque no casa con las metáforas mayores de la descripción. La evidencia no es fuerte, pero esto podría ser un cliché político; si lo es, deriva su fuerza de su falta de coherencia poética. Es una palabra que sugiere ambición y, al mismo tiempo, es chocante. Hay, sin embargo, una referencia epicúrea implícita. La clasificación epicúrea de los deseos marca un contraste entre aquellos cuya satisfacción envuelve la ingestión física de sustancias en el cuerpo (natural y necesario) o, al menos, una variación del estado de los órganos de los sentidos (natural pero no necesario), y aquellos cuya satisfacción era imposible porque no envuelven nada real (innatural e innecesario). Así al final del Libro Cuarto Lucrecio contrasta los deseos naturales y necesarios de la comida y la bebida con el deseo natural e innecesario de sexo y

---

*Plerumque et quae sunt aliis magis edita cumque*

“y aun, si llegan a encumbrarse, la envidia los derriba de un golpe, como un rayo, y los precipita agoniosamente en el Tártaro espantoso; pues la envidia, como el rayo, abrasa con preferencia las cumbres y todo lo que se eleva por sobre lo demás”, *DRN*, vl. II, pg. 114-115.

<sup>53</sup> *Sisyphus in uita quoque nobis ante oculos est,*

*Qui petere a populo fascēs saeuasque securēs*

*Imbibit et Semper uictus tristisque recedit.*

*Nam petere imperium quod inanest nec datur umquam*

*Atque in eo Semper durum sufferre laborem,*

*Hoc est aduerso nixantem trudere monte saxu*

*M quod tamen <e> summo iam vértice rusum*

*Uolitur et plani raptim petit aequora campi.*

“también a Sísifo tenemos en la vida y ante nuestros ojos. Sediento de solicitar del pueblo los faces y las hachas crueles, y retirándose siempre triste y vencido. Pues solicitar el poder, que es vano y jamás se consigue y sufrir siempre duro trabajo por lograrlo esto es empujar con ahínco monte arriba una pena que, al llegar a la cima, rueda abajo otra vez y se precipita hacia el llano”, *DRN*, vl. I, pg. 161.

<sup>54</sup> *Vsque adeo res humanas uis abdita quaedam*

*Optert et pulcros fascēs saeuasque securis*

*Proculcare ac ludibrio sibi habere uidetur.*

“Tan cierto es que algún poder oculto aplasta los humanos destinos y parece complacerse en pisotear con ludibrio los bellos fascēs y las crueles segures”, *DRN*, vl. II, pg. 118.

<sup>55</sup> Citado por FOWLER D.P., *op. cit.*, pg. 140.

con la pasión innatural e innecesaria del amor (4, 1091-1101).<sup>56</sup> El político bebe un objeto que es insano y nunca garantizado: el uso de un verbo que se refiere normalmente a la satisfacción de un deseo real apunta la necesidad. Si la referencia a Sísifo es la más explícita a la política romana contemporánea, el tratamiento más extenso del mundo político en general viene en la explicación del nacimiento de la civilización en el Libro Quinto.

### 5. La sociedad y el lugar del hombre en ella. Los libros V y VI.

La visión de Lucrecio parece estar estructurada alrededor de una división entre un estadio temprano donde la sociedad se desarrollaba naturalmente bajo los impulsos de la naturaleza, y una tardía donde el razonamiento del hombre jugaba un papel decisivo. La descripción de la historia de la sociedad humana es calificada por Kenney como “el éxito intelectual e imaginativo más grande de Lucrecio. Es probable que su fuente fuera el Libro Duodécimo de *Sobre la naturaleza* de Epicuro, quien dedica poco espacio a ello también en la Carta a Herodoto”. Procede metódicamente desde la vida de los primitivos seres humanos (925-1010) al desarrollo de la civilización, el origen de la familia y la vida y la ley comunitaria (1011-27), el origen del lenguaje (1028-90), del fuego (1091-1104), el surgimiento de los reyes y el deseo de riquezas (1105-60), el surgimiento de la religión y la superstición (1161-1240), la guerra (1241-1349) y las artes de la paz –vestido, agricultura, música (1350-57). Es un pasaje extraordinario. El amplio y detallado tratamiento de la historia recuerda a Posidonio, pero en su poética intensidad es único. Lucrecio mantiene el propósito de su poema, traer tranquilidad a la mente a través del conocimiento, así comenta la futilidad de la ambición política y ataca la falsa religión y la superstición.

<sup>56</sup> Nam cibus atque umor membris adsumitur intus;

*Quae quoniam certas possunt obsidere partis,*

*Hoc facile expletur laticum frugumque Cupido;*

*Ex hominis uero facie pulchroque colore*

*Nil datur in hâbeas praeter simulacra fruendum*

*Tenuia; quae uento spes raptat saepe misella.*

*Vt bibere in somnis sitiens quom quaerit et umor*

*Nom datur, ardorem qui membris stingere possit,*

*Sed laticum simulacra petit frustraue laborat*

*In medioque sitit torrenti flumine potans,*

*Sic in amore Venus simulacris ludit amantis,*

“pues comida y bebida son absorbidos dentro del cuerpo, y como pueden ocupar en él lugares fijos, se hace fácil el deseo de agua y de pan. Pero de la cara de un hombre y de una bella tez nada penetra en nosotros que podamos gozar, fuera de tenues imágenes, que la mísera esperanza trata a menudo de arrebatar del aire. Como un sediento que, en sueños, anhela beber y no encuentra agua para apagar el ardor de su cuerpo; corre tras los simulacros de fuentes y en vano se afana y sufre sed en mitad del turbulento río en el que intenta beber; así en el amor Venus engaña con imágenes a los amantes;” *DRN* vl. II, pg. 59-60.

Como sugiere Momigliano,<sup>57</sup> ésta es una visión más complicada que la que encontramos en el único otro texto epicúreo de alguna extensión sobre el tema, el sumario de la visión de Hermaco en el *de Abstinencia* de Porfirio. Aparecen solo tres estadios: la anarquía, el contrato social y la intervención de los legisladores. Similarmente Colotes contrasta un estado precedente de anarquía con la paz traída por aquellos que dictaron leyes y costumbres y establecieron la monarquía y otras formas de gobierno para dar a la vida gran seguridad y tranquilidad<sup>58</sup>. Por contraste, Momigliano señala que “en Lucrecio, magistrados y reyes, no reyes pueden asegurar una paz duradera”. Por lo que Momigliano concluye que el *DRN* es favorable a la política de la República y tiende a animar a los hombres a enfrentarse contra el tipo de dominación representada por el César.

Hemos de tener cuidado de no asumir que Hermaco y Colotes representan en su totalidad a la teoría epicúrea del desarrollo de la ley. Pero Momigliano es bastante correcto al indicar que la concepción del *DRN* es más compleja que las otras versiones que tenemos. Es también verdad que la teoría de la ley del contrato social, tal como la mantienen los epicúreos, tiende a ser opuesta al absolutismo; y hay una diferencia importante entre la visión de Lucrecio y la de aquellos pensadores no epicúreos que presentan un modelo similar de desarrollo de la familia a la ciudad. En el estadio postdiluviano de Platón en las *Leyes* en el reinado de la *Política* de Aristóteles está ya presente en los desarrollos tempranos una figura que es la proyección natural de la autoridad del padre en la familia. *El padre* es el prototipo del *padrone*. Por contraste, en la visión de Lucrecio los reyes solo empiezan a aparecer al principio del estadio de desarrollo donde el razonamiento del hombre se está volviendo importante.

De cualquier modo, el análisis de Momigliano requiere alguna modificación. El desarrollo desde el reinado a la anarquía se asemeja a esas teorías que ven una degeneración en la progreso de la sociedad a través de política diferentes, una idea ya implícita en la *República* pero que encuentra su expresión más desarrollada en Polibio. En contraste a éstas, la idea de Lucrecio es optimista; la anarquía no es permanente, ni el ciclo empieza de nuevo con la monarquía, pero el gobierno constitucional con magistrados funciona.

La ruptura del reinado en 1113-42 está descrita utilizando términos de la política romana contemporánea, y en 1131-5 indica que la lucha por *imperium...ac summatum* existe todavía en el día de Lucrecio. El *summus honor* que los hombres buscan sugiere el consulado a los lectores de Lucrecio. Para Polibio la constitución mixta de Roma hace posible permanecer fuera de los círculos de decadencia que él expone; Lucrecio asocia realidades presentes con su período de degeneración y alude a la historia de Roma. Un

<sup>57</sup> Citado por FOWLER, D.P., *op. cit.*, pg. 142.

<sup>58</sup> LONG, A., “Pleasure and social utility –the virtues of being epicurean”, en VVAA, *Aspects de la philosophie hellénistique*, Vandoevres, Genève, 1985, pgs. 291-292.

período de poder real es seguido por magistraturas y leyes republicanas. Los elementos romanos son particularmente claros cuando menciona (5, 1136-9)<sup>59</sup> el trono, el cetro y la corona, los tres insignias reales más importantes que Roma deriva de Etruria; el elemento que falta, los vestidos de color púrpura, aparece más tarde (5, 1418-29)<sup>60</sup> se ha sugerido también que *superba* alude a Tarquinius Superbus y quizás *prístina* a Tarquinius Priscus. Pero hay una diferencia importante entre la visión de Lucrecio y la tradicional romana. En la historia de Roma la república seguía directamente a la expulsión, no al asesinato de los reyes, y no hay un período intermedio de anarquía. Es verdad que Cicerón y Salustio pueden describir los días tempranos de la república como especialmente turbulentos, pero el cuadro de la época presentado por Lucrecio es mucho más extremo. En el *DRN*, sin embargo, magistraturas y gobierno constitucional aparecen solo porque la raza humana está cansada de vivir en violencia. Es un refugio, no un estado ideal de la sociedad humana, y la imaginería de Lucrecio refleja esto: “fatigado de vivir entre violencia, el género humano” *sponte sua cecidit sub leges artaque iura* (5, 1147).<sup>61</sup>

La metáfora continúa en las líneas siguientes (1151-60): en la sociedad establecida el crimen mismo enreda (*circumretif*) al criminal con el temor al castigo. Goldschmidt<sup>62</sup> enfatiza que la visión de Hermaco es más optimista: la mayoría de los hombres obedecen espontáneamente a la ley porque encuentran la garantía de sus intereses bien atendida. Lucrecio no se muestra aquí como un epicúreo. Una república constitucional imperfecta puede ser preferible a la anarquía o a una fuerte tiranía. Lucrecio no es más republicano por principio de lo que Epicuro monárquico. Lo que importa para los epicúreos es la oportunidad de llevar una vida tranquila; las sociedades humanas son instrumentos muy imperfectos para conseguir este fin.

<sup>59</sup> *ergo regibus occisis subuersa iacebat*  
*Pristina maiestas solioum et scepra superba*  
*Et capitum sumi praeclarum insigne cruentum*

« con esto, después de asesinados los reyes, derribada yacía la primitiva majestad de los solios y los cetros soberbios, y la insignia brillante de la testa soberana lloraba de ver su gran honor bajo los pies del vulgo », *DRN* vl. II, pg. 115.

<sup>60</sup> *At nos nil laedit ueste carere*  
*Purpurea atque auro signisque ingentibus apta,*  
*Dum plebeia tamen sit quae defendere possit*

“ mientras que a nosotros ningún daño nos hace el carecer de ropas de púrpura, recamadas de oro y grandes bordados, con tal que nos quede un vestido plebeyo que nos defienda del frío. “ *DRN*, vl. II, pg. 125.

<sup>61</sup> “Razón para que se sometiera de buen grado a las leyes al derecho estricto”, *DRN*, vl. II, pg. 115.

<sup>62</sup> Citado por FOWLER, *op. cit.*, pg. 145.

## 6. La religión y la política.

La esencial conexión entre religión y política es la carga de culpa de las dos, necesaria en política para contener a aquellos con vanos deseos ilimitados de competición fiera, y en religión para explicar por qué los dioses que gobiernan todo cometen actos violentos contra los hombres. Otra conexión es la jerarquía de los dioses, animada por el espectáculo de posiciones desiguales de los hombres en la sociedad política. La gran exposición del desarrollo humano dio a los hombres una percepción más clara de la hostilidad de la naturaleza, y el miedo a ésta se transformó en creencia religiosa.

Ambas, religión y política, conllevan una huída de uno mismo y del mundo. Las pasiones políticas (de riqueza, fama y gobierno) dependen de las exigencias del prestigio social, más que de lo que uno realmente es y lo que uno naturalmente necesita; y las creencias religiosas se basan en la capacidad de aceptar una verdad –arbitraria- sobre la situación humana en el mundo y en el universo. La fuente última de ambas es el miedo a la muerte. La falta de voluntad de enfrentar la mortalidad lleva a los hombres a olvidarse de sí mismos en una búsqueda ilimitada de cosas innecesarias para una vida más feliz, lo que lleva a apegarse vehementemente a la vida, y al mundo.

La filosofía, como la religión, depende de la política.<sup>63</sup> La posibilidad de la filosofía depende del desarrollo de la sociedad política de dos modos. Por una parte, las condiciones materiales de abundancia que hacen posible el descanso, y un relativo orden de paz entre los hombres, y, por otra, un progreso del lenguaje y un desarrollo de las artes y el razonamiento. Además, la visión de la guerra, que es más espectacular en la sociedad política, ayuda a la filosofía a entender la naturaleza, que es también como una guerra; los átomos y los elementos de la naturaleza llevan una guerra continua (5,380-381).<sup>64</sup> A pesar de esta deuda con la sociedad política, la filosofía epicúrea desprecia la política como repleta de deseos vanos, competición, y guerra, que la hacen incompatible con una buena vida de acuerdo con la naturaleza.

La filosofía se opone a la religión, la vehemencia de la oposición es debida a que comparten el mismo campo; como la filosofía, la religión va más allá de la experiencia primaria del hombre (la experiencia, por ejemplo, del hombre prepolítico) para proveer una visión de un contexto más amplio dentro del cual la vida humana tiene lugar y que afecta, a su vez, a la vida humana. La visión de la religión es falsa pero, en parte, consoladora y reafirmante. Cura la amargura o la tristeza de la verdadera situación humana, enseñando

<sup>63</sup> NICHOLS, James H., *op. cit.*, pg. 164-165.

<sup>64</sup> Denique tantopere inter se cum maxima mundi

Pugnent membra, pio nequaquam concita bello,

“En fin, pues que los más grandiosos miembros (los cuatro elementos) del mundo luchan tan enconadamente entre sí, empeñados en guerra implacable”, *DRN*, vl. II, pg. 87.

que las almas se los hombres y el mundo son inmortales y que existen poderosos seres que se preocupan de los asuntos humanos, así crea un nuevo terror, el castigo de los dioses aquí, y el miedo al castigo eterno tras la muerte. Estos nuevos terrores son útiles para la vida política condicionando a los hombres a actuar justamente y a cumplir sus deberes con la familia y su país.

Es más, los terrores de la religión afectan mayormente al culpable, un hombre puede liberarse de tales terrores refrenándose de hechos criminales e impíos. La religión trata de esconder la amarga verdad sobre el hombre y el mundo; pero nunca es exitosa del todo, las vidas de los hombres continúan estando atormentadas por el miedo a la muerte. A pesar de la visión religiosa, los hombres adivinan su propio fin futuro y la hostilidad indiferente de la naturaleza. La visión religiosa no puede explicar actos ciegos como los terremotos, la erupción de volcanes, y los rayos que olvidan a los culpables cayendo sobre los inocentes (2, 1103-1104).<sup>65</sup> El terror religioso destruye el placer de los hombres.

Solo la filosofía puede limpiar el corazón del hombre de deseos innecesarios y hacer posible que viva sin miedo para más cosas buenas por naturaleza. El precio que hay que pagar para esta buena vida es encarar la verdad triste sobre el hombre y el mundo. Mientras los hombres no sean capaces o no deseen hacerlo, permanecerá la oposición fundamental entre filosofía, por un lado, y religión y política, por otra.

## 7. La teoría atómica como metáfora social.

Además de aquellos pasajes del *DRN* cuyo tema está más obviamente conectado con cuestiones políticas, hay otra área donde el poema se ocupa también sobre sociopolítica y que no puede dejarse de lado. Esta es el área que G. Gabisius ha llamado la “metáfora social”,<sup>66</sup> el uso de metáforas de la vida política para describir el proceso físico del universo de Epicuro. Es una idea que se remonta a los orígenes de la filosofía griega y que puede rastrearse en sistemas científicos más antiguos. El papel que las metáforas juegan varía entre los sistemas, y en algunas versiones el lazo entre los mundos físico y social será tal que constituye algo más que simplemente una analogía (como por ejemplo en el estoicismo). Pero incluso cuando las dos esferas se mantienen aparte, las metáforas

<sup>58</sup> *Concutiat sonitu, tum fulmina mittat et aedis  
Saepe suas disturbet et in deserta recedens  
Saeuiat exercens telum quod saepe nocentes  
Praeterit esanimatque indignos inque merentes?*

“dispara rayos que a veces derriban los propios templos de los dioses y, retirándose al desierto, ensañarse contra él manejando este dardo, que a menudo pasa de largo ante los culpables y quita la vida sin razón a hombres inocentes?”, *DRN*, vl. I, pg. 110.

<sup>59</sup> GABISIUS, G., *op. cit.*.

sociales pueden probablemente afectar la visión que tiene el lector tanto de la sociedad como de la física. A muchos escritores antiguos les sorprendía en la física epicúrea la ausencia de un gobernador divino; todo parecía muy democrático. Lo hace explícito el escritor cristiano Dionisio de Alejandría.<sup>67</sup>

Por su naturaleza todas las metáforas presentan al lector el problema de poner juntas dos entidades diversas. Las metáforas de Lucrecio que comparan las actividades de los átomos a las actividades humanas presentan un problema adicional para el lector que sabe que, de acuerdo a la teoría epicúrea, los átomos no pueden compartir el propósito de la actividad humana. El vacío insalvable entre los átomos, moviéndose caóticamente y formando compuestos por azar, y el orden de cosas que la gente encuentra en la naturaleza y trata de crear en sus propias vidas, ha sido un problema para muchos estudiosos de la filosofía epicúrea.

Lucrecio compara los átomos a tejedores y artesanos, arquitectos, constructores y generales ordenando sus tropas en batalla, pero la más recurrida de las metáforas atómicas es aquella en la que los átomos muestran características sociales y se comprometen en relaciones políticas. Lucrecio usa metáforas sociales al discutir las dos caras del ciclo atómico, la creación de uniones armónicas y la destrucción y desintegración de combinaciones atómicas.

Se dice que los átomos tienen instintos sociales y una tendencia natural a formar grupos sociales. Sus movimientos (*motus*) deben ser convenientes (2, 941)<sup>68</sup> para existir en un cuerpo vivo deben sentir juntos (*consentire*) y copiarse (*imitari*) unos a otros en esos movimientos que dan vida (2, 717).<sup>69</sup> Deben comprometerse en un proceso mutuo de dar y recibir (1, 819).<sup>70</sup> Lucrecio rechaza varias hipótesis que filósofos anteriores habían propuesto sobre el universo en las que negaban precisamente la capacidad de unirse de los átomos.

Ningún gobernante dirige a los átomos una palabra de mando o selección u orden, sino que, de propio acuerdo, se dirigen fuera del gran tumulto de su flujo, y cruzan la zona de colisión; y no es la guía de dios, como dice Homero, la que atrae a los iguales, sino que ellos mismos corren juntos y se unen en grupos reconociendo su tipo; la democracia de los

<sup>60</sup> Citado por FOWLER, D.P., *op. cit.*, pg. 146.

<sup>61</sup> *Nec congressa modo uitalis convenientes*

*Contulit inter se motus,...*

“y aun no se ha reunido (la materia) para combinar entre sus partes aquellos movimientos vitales”, DRN, pg. 84.

<sup>69</sup> *Uitalis Motus consentire atque imitari*

“Ni asociarse a los movimientos vitales ni imitarlos”, DRN, vl. I, pg. 94.

<sup>70</sup> *Et quos inter se dent Motus accipiantque*

“Y que movimientos provocan y reciben”, DRN, vl. I, pg. 43.



átomos debe ser verdaderamente increíble, amigos que se estrechan manos y se abrazan, que se apresuran para volver a casa juntos. Algunos de ellos, presumiblemente por propio acuerdo, se unen dentro de la gran luminaria del sol para hacer el día, mientras otros se encienden en las muchas estrellas para coronar el cielo entero, y otros se arquean para hacer el cielo firme, y posibilitar que las luminarias asciendan, mientras las confederaciones de átomos comunes eligen su propia morada y dividen el cielo en casas y habitaciones para sí mismos.

El contexto antiteológico es importante: Lucrecio continuamente enfatiza el modo en que actúan los átomos como agentes libres formando su *concilia* para eliminar cualquier noción de control divino (2, 1090-2).<sup>71</sup>

La analogía es tan frecuente que Lucrecio tiene que recordar al lector que es solo parcial: no debe pensarse que los átomos están realmente animados (1, 1021-8).<sup>72</sup>

Aparecen tres verbos, *congregator*, *coeo* y *concilio*, que usualmente describen a gente que se han reunido con un propósito común. Esta metáfora contrasta con *turba aliena*. Los átomos no han de formar una muchedumbre sin propósito en la que estén aislados e, incluso, sean extraños unos a otros, sino actuar con propósito y consentimiento; la tendencia a unirse en *concilia* es básica a la naturaleza de los átomos. Lucrecio describe esos *corpora* que vagabundean en el vacío como rechazados por otros miembros de la sociedad (2, 109-11).<sup>73</sup>

<sup>64</sup> *Quae bene cognita si teneas, natura uidetur  
Libera continuo dominis priuata superbis  
Ipsa sua per se sponte amnia dis agüere expers.*

“Si te has penetrado bien de estas verdades, al punto la naturaleza se te aparecerá libre, exenta de soberbios tiranos, obrando por sí sola, espontáneamente, sin participación de los dioses”. *DRN*, vl. I, pg. 109.

<sup>65</sup> *Nam certe neque consilio primordia rerum  
Ordine se suo quaeque sagaci mente locarunt  
Nec quos quaeque <darent motus pepigre profecto>,  
Sed quia multa modis multis mutata per omne  
Ex infinito uexantur percita plagis,  
Omne genus motus et coetus experiundo  
Tandem deueniunt in dalis disposituras,  
Qualibus haec rerum consistit summa creata,*

“Pues, ciertamente, los átomos no se colocaron de propósito y con sagaz inteligencia en el orden en que está cada uno, ni <pactaron entre sí cómo debían moverse>; pero como son innumerables y han sufrido mil cambios a través del todo, maltratados por choques desde la eternidad, van ensayando toda suerte de combinaciones y movimientos, hasta que llegan por fin a disposiciones adecuadas para la creación y subsistencia de nuestro universo”, *DRN*, vl. I, pg. 51.

<sup>73</sup> GABISIUS, G., *op. cit.*, pg. 111.

A través del lenguaje metafórico el funcionamiento de los átomos es regulado por el orden social, los tratados, y las leyes. Lucrecio reitera muchas veces que es la habilidad de los átomos, su *ordo-ordine mutato-*, lo que cuenta para la variedad de cosas que crean.

Lucrecio habla, no de las leyes de la naturaleza, sino de *foedera*, “convenios”. Long<sup>74</sup> afirma que el autor juega con el doble significado de *foedus*, algo concreto, una unión o un pacto entre átomos con formas congruentes, y la más abstracta noción de ley. La conducta de los átomos no es gobernada por una ley externa impuesta por un gobernante divino sino que es controlada por pactos que ellos han establecido libremente. En este sentido la sociedad atómica es fuertemente republicana, y la metáfora sugiere una visión favorable de la fuerza coercitiva de las instituciones sociales.

Hay, sin embargo, complicaciones. Si dios es destronado, su lugar es tomado por *natura*. Ésta hace todas las cosas que dios en otro caso haría y Gabisius sugiere que el mundo de los compuestos atómicos no es, de hecho, enteramente uno en términos de pactos entre iguales:

“Estrictamente hablando los *foedera* no son pactos hechos entre los átomos mismo; se refieren a los átomos solo cuando han formado un *concilium*. Entonces como los hombres que se han unido en una sociedad, los átomos están unidos para fines específicos e intereses que resultan de la identidad del grupo como un todo. La otra parte del pacto es *natura* cuya posición de superioridad es sugerida por el posesivo en la frase *foedera naturai*”.<sup>75</sup>

Pero, aunque hay un sentido en el cual los átomos y la naturaleza son las partes del pacto, el genitivo en *foedera naturai* no es simplemente un posesivo. Los pactos que los átomos hacen son *nature*, constituyen el proceso natural. Aunque haya oponentes que constantemente utilicen de modo incorrecto el uso epicúreo de *physis* y *natura*, al final no hay, por supuesto, figura sobre y entre los átomos y el vacío. Lucrecio personifica a la naturaleza como una maquinaria dramática para polarizar el conflicto entre teísmo y epicureísmo, y apartar al lector de la creencia en una deidad, pero es un mecanismo que el lector debe eventualmente descartar. El papel asignado a *natura* no tiene lecciones obvias para la visión de la sociedad y no afecta el cuadro básico de átomos cooperando libremente. Una vez los átomos han entrado en sus pactos, su conducta es controlada. Como Long ha enfatizado, el universo epicúreo tiene orden y estabilidad. El epicúreo se deleita, en contra de sus oponentes, afirmando que si los dioses interfiriesen en el mundo, podrían actuar con el capricho arbitrario de los tiranos y nada sería certero. Los *foedera naturai* determinan la estabilidad y el orden del mundo. Los pactos en la naturaleza son más precarios y menos perfectos que los decretos inmutables y divinos. Aparte de los

<sup>74</sup> Citado por FOWLER, D.P., *op. cit.*, pg. 147.

<sup>75</sup> GABISIUS, G., *op. cit.*, pg 113.

dioses en el *intermundia*, ningún compuesto perdura para siempre. Eventualmente las mociones armoniosas de los átomos constituyentes se vuelven tan desordenadas que los compuestos se separan. No pacto es verdaderamente eterno. Desde este punto de vista los átomos están también en guerra, una guerra civil (2, 125-8).<sup>76</sup>

Santayana lo expresa, no como guerra sino danza: “la vida es la culminación y la mejor consecuencia posible de la danza de los átomos”;<sup>77</sup> la metáfora de Lucrecio enfatiza la lucha, quizás significativamente, frente a la armonía.

## 8. Conclusión.

Algunos temas de la filosofía social epicúrea son importantes para aclarar malentendidos sobre la política inactiva y el mundo privado. El modo de vida epicúreo requiere un medio ambiente favorable para satisfacer los deseos necesarios y naturales de placer y para evitar el dolor. El *DRN* presenta una visión escéptica de las instituciones sociales, parece enfocado en la salvación individual: ¿cómo un individuo epicúreo puede sobrevivir en un mundo hostil? La respuesta es mantenerse apartado de la política, una actitud muy difundida en las modernas democracias, no como una creencia filosófica razonada, sino como cinismo hacia el proceso político.

Las instituciones romanas son mejores que un estado en desorden, pero son imperfectas y el sabio evita estar envuelto en ellas salvo fuerza mayor. Lucrecio no tiene tiempo para la pompa y la gloria vacía de la vida política romana, ideal y meta de un Cicerón. Está preocupado con el estado de Roma, pero la solución es personal: cada uno debe volverse un epicúreo. Tal solución –la conversión del mundo al epicureísmo– es imaginada por Diógenes de Oenoanda, que especula sobre cómo sería el mundo convertido a esta filosofía:

“Porque todas las cosas están llenas de justicia y amor mutuo, y no habrá necesidad de fortificaciones o leyes... Y con respecto a las necesidades derivadas de la agricultura, como no tendremos granjeros –pues de hecho todos labraremos y cavaremos– ... tales

<sup>76</sup> *Multa minuta modis multis per inane uidebis  
Corpora misceri radiorum lumine in ipso  
Et uelut aeterno certamine proelia pugnas  
Edere turmatim certantica nec dare pausam,  
Conciliis et discidiis exercita crebis;*

“En el mismo haz de rayos luminosos verás mezclarse de mil modos una multitud de corpúsculos, a través del vacío, y como en eterno certamen, trabar batallas y escaramuzas, escuadrón contra escuadrón, sin dar tregua, ora juntándose ora separándose en agitación incesante;” *DRN*, vl.I, pg. 69.

<sup>77</sup> SANTAYANA, G., *op. cit.* pg. 40.

actividades interrumpirán el estudio continuo de la filosofía para propósitos necesarios; pues las tareas de granja nos proveerán con las cosas que requiere nuestra naturaleza”.<sup>78</sup>

De todas las filosofías antiguas, ésta es la más accesible porque comparte nuestra misma visión de la naturaleza. El epicureísmo representa una de las alternativas filosóficas, la más poderosa oponente de las escuelas de pensamiento que entroncan en una vía u otra con Sócrates. Epicuro y Lucrecio se ocupan, sobre todo, del significado de la vida humana con una concepción materialista del universo. Son las mismas cuestiones éticas y políticas fundamentales que Sócrates, Platón o Aristóteles trataron, pero su respuesta es muy diferente. En un universo mecánico y sin meta el hombre es un ser naturalmente individual. No es por naturaleza un animal político. La naturaleza no le lleva a la sociedad política, no le da guía directa a la vida política. El epicureísmo ataca las enseñanzas políticas de Platón y Aristóteles y especialmente su uso y defensa de la religión como un soporte para el orden político.

La filosofía política moderna,<sup>79</sup> que aparece en oposición consciente a la tradición ortodoxa (una síntesis de aristotelismo y cristianismo), está de acuerdo con el epicureísmo en estos importantes puntos de diferencia con el aristotelismo. De hecho el epicureísmo, que estuvo de moda en los siglos XVII y XVIII, contribuyó significativamente al desarrollo del pensamiento moderno.

Por nuestra parte esperamos haber modestamente contribuido a la discusión sobre la filosofía política y social en el epicureísmo, concretamente en el poema de Lucrecio, a partir de una convicción profunda: el tema fundamental del tratado en verso no es la física atomista epicúrea con antecedentes en la de Demócrito, como suele divulgarse, sino que partiendo de esta concepción de la naturaleza, la toma como metáfora para exponer su particular teoría sobre la sociedad y la participación del filósofo en ésta. Así pues, existe la posibilidad de plantearse que la comunidad epicúrea tiene un final abierto, y se ofrece como modelo para el bienestar futuro. Y eso es un elemento en la alegoría de Venus y Marte en el prólogo: si los hombres se volvieran epicúreos, dejarían de matarse unos a otros y traerían paz al mundo.

## BIBLIOGRAFÍA

- **BOYANCÉ, P.**, *Lucrece et l'épicureisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963.
- **DALZELL, A.**, *The criticism of didactic poetry, Lucretius, Virgil and Ovid*, University of Toronto Press, Toronto, 1996.

<sup>71</sup> SMITH, M.F., *Thirteen New Fragments of Diogenes de Oeoananda*, Vienna, 1977, citado por FOWLER, D.P., *op. cit.*, pg. 149.

<sup>72</sup> NICHOLAS, J. H., *Epicurean political philosophy*, Cornell University Press, New York, 1976, pg. 13-22.

- **GABISIUS**, G., “Social metaphor and the atomic cycle in Lucretius” en *Classical journal*, 80, 1984-85.
- **GARCÍA Calvo**, A., Introducción y traducción, *De la realidad*, Ed. Lucina, Zamora, 1997.
- **GRIFFIN**, M., and **BARNES**, J. (eds), *Philosophia tocata*, Clarendon Press, Oxford, 1989.
- **KENNEY**, E.J., *Lucretius*, Clarendon Press, Oxford, 1977.
- **KONSTAN**, D., *Some aspects of epicurean psychology*, E.J. Brill, Leiden, 1973.
- **LONG**, A., « Pleasure and social utility-the virtues of being epicurean », en *Aspects de la philosophie hellénistique*, Vandoevres, Genève, 1985.
- **MANN**, W., “The Roman Philosophers: From the time of Cato the Censor to the death of Marcus Aurelius by Mark Monford” en *Notre Dame Philosophical Reviews*, 2003. Accesible on-line:  
<http://ndpr.nd.edu/news/23488-the-roman-philosophers-from-the-time-of-cato-the-censor-to-the-death-of-marcus-aurelius/>
- **MINYARD**, J. D., *Lucretius and the late republic*, E.J.Brill, Leiden, 1985.
- **MONFORD**, M., *The roman philosophers, from the time of Cato the Censor to the death of Marcus Aurelius*, Routledge, London, 2002.
- **NICHOLS**, J. H., *Epicurean political philosophy*, Cornell University Press, New York, 1976.
- **NIZAN**, P., *Démocrite, Epicure, Lucrece, les matérialistes de l'Antiquité*, Arléa, Paris, 1999.
- **RODRÍGUEZ**, M., *El materialismo de Epicuro y Lucrecio*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1989.
- **SALEM**, J., *Lucrece et l'éthique, la mort n'est rien pour nous*, Librairie philosophique J.Vrin, Paris, 1997.
- **SANTAYANA**, G., *Tres poetas filósofos, Lucrecio, Dante, Goethe*, Tecnos, Madrid, 1995.
- **SEDLEY**, D., *Lucretius and the transformation of Greek wisdom*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- **VALENTÍ**, E. (traductor), Lucrecio, *De la naturaleza*, CSIC, vol. 1 y 2, 1983, Madrid.

\*\*\*\*

Francisco López Cedeño  
flcedenho@yahoo.es