

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFÍA

**El concepto de *muerte* en el poema *De Rerum Natura*
de Tito Caro Lucrecio**

TESIS

PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA

RENÉ CRESPO OVIEDO

DIRECTOR DE TESIS

DR. JOSU LANDA GOYOGANA

CIUDAD DE MÉXICO

2021



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

In memoriam de Ana María Crespo y tia Oli.

Dedicada a tío Tano y a tía Luzma.

Índice

Introducción	4
1. Las filosofías del periodo helenístico	8
1.1. Filosofías de la crisis	9
1.2. Las corrientes filosóficas del helenismo	17
2. Epicuro y el epicureísmo	23
2.1. El maestro de Lucrecio, Epicuro	23
2.2. La filosofía del Jardín: postulados fundamentales	31
2.3. El final de Epicuro y del epicureísmo	54
3. Tito Caro Lucrecio y su obra <i>De rerum natura</i>	58
3.1. Lucrecio	58
3.2. Los libros del poema	64
3.3. Influencias posteriores del poema	70
4. <i>De rerum natura</i>	74
4.1. La poesía	84
4.2. Los átomos en el poema	86
5. La muerte en <i>De rerum natura</i>	100
5.1. El alma	100
5.2. La muerte en el poema	111
Conclusiones	122

Introducción

Se lamenta Gilgamesh por la muerte de su amigo Enkidu:

Durante seis días y siete noches le he llorado,
hasta que un gusano se cayó de su nariz.
Temiendo la muerte ando errante por la estepa;
el problema de mi amigo pesa sobre mí.
Por caminos lejanos ando errante por la estepa;
el problema de Enkidu, mi amigo,
pesa sobre mí.
¿Cómo puedo estar callado? ¿Cómo puedo estar quieto?
¡Mi amigo, al que yo amaba, ha vuelto a ser tierra!
¿Tengo que tumbarme como él
para no levantarme ya nunca más?¹

Este testimonio, que data del segundo milenio antes de nuestra era, muestra el carácter atávico del pesar que provoca la muerte. El desconsuelo que describe el texto, plasmado en tablillas cuneiformes, da constancia de que el mítico Gilgamesh entristece por la muerte de su amigo; sabe que será imposible reencontrarse de nuevo con él ya que su vida ha llegado a su fin. También siente pena por lo inevitable de su propia muerte.

Nuestra época, que se considera a sí misma la más adelantada, pese a mostrarse orgullosa de haber superado muchas taras de épocas anteriores no puede presumir de

¹ Tabla X, columna II, texto asirio, *Poema de Gilgamesh*, p. 219.

ser ajena al temor a la muerte. Muchos recursos, monetarios, científicos, mercadológicos, se invierten ahora mismo para ofrecer productos o servicios con la promesa de atajar la muerte, o al menos alejarla cuanto sea posible; cualquier tipo de técnicas, aparatos y compuestos químicos han sido probados con ese propósito. De ello dan cuenta las siguientes ideas futuristas que recuerdan el ancestral anhelo de la inmortalidad:

Por unos diez dólares al mes, este servicio recopila tu información personal para crear un avatar que te sustituya cuando hayas muerto. Ese avatar sabrá todo lo que valga la pena saber de ti [...] También se parecerá a ti y conversará con los usuarios para que estos se sientan conectados, si no exactamente contigo, al menos con la encarnación de tu baba digital. En cierto modo, lo que ofrece Eterni.me es un *Skypee* del más allá.²

Vivir como un avatar quizá no sea suficiente, dado que de cualquier manera la persona habría dejado de existir. No obstante, también se augura la posibilidad de estar en un constante proceso de autorreparación a partir de pequeños robots capaces de eliminar el deterioro natural del cuerpo:

El futurista e informático Ray Kurzweil lleva años diciendo que pronto podremos fundirnos mentalmente con los ordenadores. En 2029, asegura, los ordenadores tendrán una vida emocional tan verosímil como la de cualquier ser humano. En 2030, llenaremos el cuerpo de millones de nanorobots que reconstruirán el sistema inmunitario, eliminando las enfermedades y permitiéndonos añadir un año de esperanza de vida por cada año en tiempo real (el propio Kurzweil aspira a llevar siempre la delantera y no morir nunca).³

En la actualidad contamos con otras propuestas ingeniosas para librarnos de la

² Michael Harris, *Solitud*, p. 186.

³ *Ibidem*, p. 188.

muerte, como la criogenia, en la que el sujeto se congela por tiempo indefinido, hasta que llegue a descubrirse la cura de todas las enfermedades; o la de crear un holograma de la estructura cerebral del individuo en una potente computadora del futuro supuestamente indestructible y que teóricamente sería una versión del mismo individuo con la misma personalidad y los mismos recuerdos, pero en un plano digital. Todas estas ideas tienen en común el mismo anhelo que se encuentra en la búsqueda de la piedra filosofal de los alquimistas, en el elixir de la vida eterna o en las expediciones para encontrar la “fuente de la eterna juventud”. Para Tito Caro Lucrecio, el filósofo que exploraremos en este trabajo, todos esos ingeniosos afanes pasados, presentes y seguramente futuros para alargar la vida de manera artificial son, al final de cuentas, diferentes manifestaciones del temor a la muerte, un instinto que el ser humano no ha logrado, y quizá nunca logre, superar.

Se puede considerar que el anhelo de huir de la muerte es algo que compartimos con muchas otras formas de vida, pero es la conciencia de nuestra propia finitud una característica considerada como particularmente humana.⁴ La muerte, en su realidad, acompaña el devenir de toda la historia de la humanidad.

Lucrecio, lejos de resolver el problema de la finitud del ser humano, describe una propuesta filosófica orientada a eliminar la angustia que provoca. Es una propuesta que se presenta como racional y accesible a cualquiera que la desee atender. Este trabajo recupera algunas ideas filosóficas presentes en el poema *De rerum natura*, que pueden ser leídas en clave terapéutica para enfrentar la ansiedad de nuestra época en torno a la angustia por nuestra finitud. Al fin y al cabo, para Lucrecio: “Lo que los seres humanos pueden y deben hacer, decía (Lucrecio), es dominar sus miedos, aceptar el hecho de que tanto ellos como todas las cosas que tienen ante sí son

⁴ Además, hay que señalar que los hallazgos de ofrendas funerarias que datan de varios miles de años son asumidos por los estudiosos como uno de los vestigios arqueológicos más importantes, indicativos del surgimiento de la capacidad de simbolización y, por lo tanto, de la cultura.

efímeros, y aprovechar la belleza y el placer que ofrece el mundo”.⁵ Según Stephen Greenblat, el libro *De rerum natura* sobrevive a la caída de Roma y a toda la Edad Media, resurge en el Renacimiento como una antigua forma vital de conocer y acercarse al mundo, y se vuelve referente en la modernidad.

En el primer capítulo de este trabajo, revisaremos el contexto y las características generales de las filosofías del helenismo. Esto es necesario para ubicar la intención de Lucrecio, que no consiste en realizar una meditación sobre el significado de la muerte, sino que pretende brindar ideas para atajar de forma práctica la angustia que provoca. Mostraremos que esta intencionalidad práctica en la filosofía es característica del pensamiento helenístico. El segundo capítulo está dedicado a Epicuro, guía e inspiración de Lucrecio. Sucintamente repasaremos algunos datos de su vida, así como las coordenadas fundamentales de su escuela filosófica, dado que Lucrecio prácticamente glosa las ideas de Epicuro. Los algo más de doscientos años que lo separan de su maestro, no implican ninguna innovación o añadido a la filosofía del Jardín; veremos que este dogmatismo se explica en buena medida como parte de una terapéutica filosófica, una estrategia para potenciar la capacidad sanadora de las ideas epicúreas. Los dos capítulos siguientes están dedicados a revisar lo que sabemos de Lucrecio en términos generales, y a repasar el contenido de los seis libros que componen el poema, así como a señalar algunas de sus características más notables. En el último capítulo nos enfocaremos en la temática de la muerte en el contenido del poema tanto en lo que Lucrecio asume como las propiedades del alma humana, como en las descripciones e ideas sobre su disolución en la muerte, esto para identificar sus recomendaciones puntuales en cuánto a como encarar este hecho natural de manera ecuánime y con buen ánimo. Finalmente, formularemos algunas conclusiones derivadas de la presente investigación.

Este trabajo tiene el propósito de dilucidar el concepto de *muerte* en *De rerum natura*, exponer las maneras como este concepto se articula en la estructura argumentativa

⁵ Stephen Greenblat, *El giro*, p. 13.

del conjunto del poema, comprender la relevancia del temor a la muerte en el sistema filosófico epicúreo, para concluir destacando las ideas asociadas al temor a la muerte y las aportaciones conceptuales para mitigar dicha angustia, que pudieran ser de utilidad o referencia hoy en día. En concreto en esta tesis vamos a:

1. Definir el papel de la muerte en el poema filosófico *De rerum natura*.
2. Dilucidar las consecuencias éticas del temor a la muerte para Lucrecio.
3. Determinar cuáles son los argumentos propuestos por Lucrecio para superar racionalmente este temor.

El método de investigación es el análisis teórico-documental de la obra de Lucrecio, así como de algunos estudios relevantes acerca del poema y del epicureísmo, como son los realizados por Ángel J. Cappelletti, Marta C. Nussbaum, George Santayana, Emilio Lledó, Josu Landa, Stephen Greenblat, entre otros.

1. Las filosofías del periodo helenístico

La filosofía en la que milita Lucrecio (99 a.C.-55 a.C.) es una escuela filosófica que fundó Epicuro (aprox. 371 a.C.-270 a.C.) con una intención eminentemente práctica: dotar a los individuos de herramientas cognitivas para hacer frente a la existencia, lo que tiene mucho sentido para las necesidades de la época convulsa del helenismo. Esta orientación de la filosofía la comparte el epicureísmo, conocido también como la filosofía del Jardín, por el lugar a las afueras de Atenas donde se desarrolló, junto con las otras doctrinas representativas de la época: la cínica, la escéptica y la estoica. Todas en conjunto pueden ser entendidas como filosofías que formulan propuestas que responden a momentos muy convulsos, por lo cual podemos calificarlas como “éticas de la crisis”, puesto que ofrecen “un sistema de interpretaciones del mundo,

prescripciones prácticas y actos morales destinados a que la persona pueda realizarse en plenitud, en medio de sucesivas crisis, zozobras y situaciones caóticas”.⁶ También tienen en común la búsqueda de criterios que den sentido a las acciones de la existencia humana en un entorno cambiante y no pocas veces adverso. Es cierto que otros ámbitos diferentes a la filosofía, como el religioso o el mágico, también prometieron respuestas a la problemática vital, pero la filosofía tuvo la ventaja de utilizar razonamientos rigurosos con argumentos fundamentados y precisos que apostaban por la capacidad racional y volitiva del ser humano, lo que la dotaba de un mayor grado de certeza en comparación con sus contrapartes, las propuestas misteriosas o místicas.⁷

La urgencia de soluciones y guías para la existencia se explica en gran medida por el contexto histórico y cultural de esa época. Por tanto, revisaremos brevemente algunos aspectos del momento y de los postulados de las otras escuelas filosóficas, en el entendido de que son tanto las circunstancias como las corrientes de pensamiento en las que surgen las ideas filosóficas que expone Lucrecio.

1.1.Filosofías de la crisis

El helenismo es un periodo caracterizado por cambios precipitados e intensos que trastocaron de raíz la cultura y las relaciones de los pueblos del Mediterráneo; estas alteraciones se explican principalmente por las consecuencias de las rápidas conquistas de Alejandro Magno y el desorden provocado por su muerte prematura.

⁶ “Dados los vínculos entre el proceso general de decadencia y las crisis que engloba, podría hablarse también de *ética para la decadencia*, aunque la expresión pueda resultar un tanto pomposa y apocalíptica. Desde luego, al pensar en esta posibilidad de la ética, se tienen en mente algunos modelos operantes en épocas de decadencia y crisis, como el cinismo, el epicureísmo, el estoicismo y el pirronismo”. Josu Landa, *Éticas de la crisis: Cinismo, epicureísmo, estoicismo*, Connecticut, Paso de Barca, 2011, posición 268.

⁷ Marta C. Nussbaum, *La terapia del deseo*, p. 35.

La política, la economía, la concepción del mundo y el lugar que ocupaba el ser humano fueron radicalmente subvertidos tras sus conquistas: Alejandro subyugó a las ciudades-Estado griegas, dominó el antiguo Imperio egipcio, conquistó Mesopotamia, destruyó el Imperio persa, llegando incluso a tocar la parte occidental de lo que hoy es la India. La cultura, la técnica y la ciencia griegas se adaptaron en mayor o menor medida a las condiciones de los territorios conquistados; a su vez, los griegos fueron influenciados por las culturas y las técnicas de los pueblos que subyugaron. Para los mismos griegos, la nueva circunstancia dio paso a transformaciones muy importantes; por mencionar un ejemplo, el privilegiado ciudadano de Atenas de pronto tenía que servir a un nuevo rey. Es comprensible que surjan entonces muchas inquietudes: ¿Qué principios seguir? ¿A quién deber obediencia? ¿A qué dios clamar? De pronto toda Grecia tenía un solo amo en lugar de sus *poleis* autónomas. Como menciona A.J. Festugière:

Las conquistas de Alejandro, más tarde la guerra de los diádocos, revolucionaron el mundo. Las pequeñas ciudades griegas, perdido, con su autonomía, el derecho de decidir la guerra y la paz, no pueden ya sustentar pensamiento alguno de grandeza. En la Atenas, de los siglos V y IV, todo ciudadano era, en cierto sentido, príncipe: por mucho que Aristófanes se burle, era realmente el viejo Demos quien gobernaba el imperio ateniense. Pero, a partir de Casandro y sobre todo de Antígono II, Grecia no tiene sino un amo. El que quiera desempeñar algún papel ha de entrar al servicio de ese amo o bien, abandonando la patria, adular a los monarcas de Egipto o de Siria. ¿Cómo adaptarse a esta nueva situación si, por lo menos, se quiere vivir honestamente y conforme a principios? ¿Hay que retraerse o actuar? Y en este último caso, ¿según qué reglas?

Tal es el problema que habrán de resolver las diversas escuelas de la sabiduría helenística. En las soluciones que ofrecen, se descubren rasgos comunes y rasgos que las oponen.⁸

⁸ A.J. Festugière, *Epicuro y sus dioses*, p. 6.

La muerte de Alejandro Magno, sin haber consolidado políticamente su imperio ni nombrado sucesor, tuvo consecuencias muy graves: surgieron feroces pugnas entre sus generales, quienes se repartieron las conquistas y lucharon entre sí; esto hizo del helenismo un periodo particularmente inestable desde su origen. Atenas, de por sí debilitada por la guerra con Esparta, padeció guerras internas e insurrecciones que terminaron siempre de forma sangrienta. Es evidente que imperaba el caos, la desconfianza y el hambre. Este era el mundo de Epicuro, un tiempo convulso: las grandes ciudades griegas, Atenas y Esparta, han sido destruidas por la guerra. Atenas, que había sido la ciudad de Pericles, se ve envuelta en un extraordinario torbellino. El malestar se establece entre los griegos; el desorden y la angustia crecen cada día. Entre el 307 y el 261 a.C. se suceden 46 años de guerras y todo tipo de alborotos: el gobierno cambia siete veces de manos, los partidos se disputan el poder, y cada vez la política exterior de Atenas se altera notablemente. Cuatro veces un príncipe extranjero establece su mandato y modifica las instituciones. Tres movimientos de insurrección son sofocados sangrientamente. Atenas sufre cuatro asedios. Sangre, incendios, muertes, pillajes: así eran los tiempos del helenismo.⁹

A pesar del caos hubo grandes dinastías que se afianzaron tras el deceso de Alejandro, como la Ptolemaica, la Seléucida y la Antigónida. Estas mantuvieron, desarrollaron y propagaron la visión griega en la ciencia, las artes y la vida cotidiana, al menos entre las élites de sus reinos. Al mismo tiempo, el intenso intercambio comercial y cultural entre distintas regiones resultó en su encuentro y el diálogo entre sí, produciendo importantes influencias mutuas:

Junto a esas secuelas de notorio cariz crítico o destructivo, la nueva realidad dio pie a la difusión de la cultura helénica hasta confines insospechados; el descubrimiento por los griegos de civilizaciones complejas y muy desarrolladas –como las del subcontinente indio–; el impulso inusitado de una fase de intercambio mercantil global; el surgimiento de las condiciones favorables a una visión cosmopolita, ecuménica del mundo (lo que

⁹ Paul Nizan, *Los materialistas de la antigüedad*, p. 12.

facilitó la ulterior expansión del Imperio romano y, con ello, del cristianismo); el desarrollo de nuevos centros culturales equiparables a Atenas, como fue el caso de Alejandría; el desplazamiento de la base de participación política de la comunidad – fracturada por la sucesión de momentos de crisis más o menos graves– hacia el individuo carente de los referentes éticos y políticos con los que podía contar en las poleis prehelenísticas [...].

En el caso de la filosofía el helenismo trajo aparejadas relevantes consecuencias. Por ejemplo, se dio un diálogo importante entre los filósofos que acompañaban las huestes de Alejandro y los “gimnosofistas”, es decir, los sabios practicantes de ejercicios yóguicos que encontraron en la India.¹⁰

Circunstancias novedosas para el mundo griego impulsan nuevas formas de pensar. Por ejemplo, podemos señalar las consecuencias que tuvo el hundimiento de las ciudades-Estado griegas para la filosofía helénica; la ciudad era el referente de los planteamientos políticos y éticos de las escuelas de Platón y Aristóteles, al caer bajo el dominio de Alejandro y ver destruir su independencia, dicho referente político-ético simplemente se desvanece. Emilio Lledó aclara este punto: “Una filosofía nueva tendría que abordar la configuración de una nueva forma de colectividad. La *República* platónica o la *Política* aristotélica no podían seguir soñando con una organización de la sociedad, si se habían esfumado, con el imperio de Alejandro, las bases sobre las que apoyarla”.¹¹

Los estudiosos del periodo helenístico concuerdan en que este fenómeno sociocultural transformó las coordenadas de la reflexión de manera radical: el sujeto de la ética, el ciudadano griego que ejercía las antiguas virtudes cívicas expresadas de manera clara en *La república* de Platón, gobernada por sabios filósofos o en *La política* de Aristoteles en la que el individuo se concibe en función de la ciudad y no la ciudad en función del individuo, resultaron imposibles en la inestabilidad de las monarquías

¹⁰ Landa, *op. cit.*, posición 369.

¹¹ Emilio Lledó, *El epicureísmo*, p. 26.

helenísticas incapaces de comprometer a los habitantes de la ciudad en una visión común. A la vez que se debilitaba dicha figura del ciudadano, aparecen nuevos actores en la sociedad como los administradores profesionales, los mercenarios en los ejércitos o los maestros de origen extranjero. Lo anterior también se refleja en otros fenómenos culturales, por ejemplo, a la par que el idioma griego se afirma como lengua franca, se desdibujan ideas como la del “bárbaro”, extranjero diferenciado del “natural” entre los griegos. El mundo griego entra en un periodo cosmopolita con un intenso intercambio e hibridación cultural. Montserrat Jufresa nos habla de ello refiriéndose en particular a Epicuro:

La época en que Epicuro vivió fue una época de grandes cambios. La polis, la ciudad-Estado que garantizaba un espacio físico y moral, que ofrecía unos esquemas de conducta en los que el individuo se sentía casi seguro, se ha hundido definitivamente después de las aventuras de Alejandro para dar paso a otros tiempos de horizontes más amplios aunque más imprevisibles. De ahora en adelante el equilibrio personal ya no podrá ir unido a las pautas de la vida ciudadana: surge un nuevo modo de hacer filosofía, en el que la norma moral quedará separada –en distintas gradaciones, según las escuelas del quehacer público y ahondará en la conciencia individual de los hombres.¹²

En este contexto surge para la filosofía la figura del individuo, sustituyendo a la del ciudadano. Es el individuo, con sus opciones y dudas particulares, y que puede caer en el error sin más red que la de su propia conciencia, quien ocupa ahora el centro de la reflexión. Por tanto, se escinde la ética de la política. La ética obtiene su estatus de campo autónomo en la filosofía. En la *Historia del pensamiento científico y filosófico de Occidente*, los autores D. Antiseri y G. Reale son explícitos al respecto:

Como resultado de la separación entre hombre y ciudadano, surge la separación entre ética y política. Hasta Aristóteles la ética clásica estaba basada en la identidad entre hombre y ciudadano y, por ello, estaba implantada en la política y más bien subordinada

¹² Montserrat Jufresa, *Epicuro, obras*, p. XII.

a esta. Por primera vez en la historia de la filosofía moral, y gracias al descubrimiento del individuo, en la época helenística la ética se estructura de manera autónoma, basándose en el hombre en cuanto tal, en su singularidad. Las tentaciones y las caídas en el egoísmo [...] constituyen una exageración negativa de dicho descubrimiento.¹³

Otra “exageración negativa” es que la muerte también entra en el ámbito de lo personal. De un tiempo a otro, la muerte queda desprovista de un papel dentro del engranaje de la polis o de la tradición. Sirva un ejemplo como ilustración: no era lo mismo la muerte del guerrero de la polis en su defensa u honor, que la muerte en tierras extrañas del mercenario extranjero. Las filosofías del Helenismo dieron cuenta de esa nueva forma de estar en el mundo como individuo: este se conformó en el centro de la reflexión. Josu Landa dice al respecto: “No podría haber surgido y persistido en el escenario cultural y espiritual de la época helenística si no hubiera sido obra de individuos firmemente autónomos, es decir, sin el fuerte individualismo imperante en esa circunstancia. Tampoco habría sido posible sin una modificación de la base social de la vida filosófica”.¹⁴ Las cuestiones en las que reflexionaban esas escuelas giraron en torno al papel y al lugar de la persona concreta en una realidad inestable. La filosofía, si sirvió para algo, fue para contribuir a dar respuestas a esos tipos de cuestiones; cumplió con la función de constituirse en una especie de brújula existencial frente a la confusión.

Ante la convivencia con la muerte por la guerra, la peste o el hambre, muchos buscaron consuelo en la vida después de la muerte, ya como reencarnación ya como búsqueda de la vida eterna; así, no resulta extraño que en el helenismo sea notoria la variedad de opciones religiosas que coexisten, muy indicativa del ambiente espiritual del periodo: hay tantos dioses como pueblos. Es comprensible que surgieran preguntas como: ¿Cuál es la religión verdadera? ¿Qué principios morales se deben seguir? La decisión por unos u otros dioses (o entre distintas escuelas de pensamiento) se

¹³ Dario Antiseri y Giovanni Reale, *Historia del pensamiento filosófico y científico de Occidente*, p. 205.

¹⁴ Landa, *op. cit.*, posición 633.

consolidó como una opción del ámbito personal: cada quien tiene en sus propias manos la decisión de cuál religión seguir. En palabras de A.J. Festugière:

Lo que me parece esencial aquí es que la adhesión a los colegios religiosos helenísticos es resultado de la libre elección del individuo. Nada la fuerza a dirigirse a tal o cual dios nuevo: Isis, Afrodita Siria, Gran Madre Frigia, etc.; nada lo fuerza, puesto que estos dioses no están ligados de modo alguno a la ciudad. No lo lleva la costumbre a adorarlos. Si va hacia ellos, es por un movimiento propio de su conciencia religiosa, para satisfacer una necesidad de su alma. Con ello entra en la religión un hecho nuevo y muy significativo.¹⁵

Es el individuo, ya no el terruño o la tradición, quien tiene en sus manos el decidir entre una u otra de las opciones que se le presentan en el transcurso de sus días. Esta posición del sujeto como activo frente a las circunstancias estará dada como supuesto a lo largo del poema de Lucrecio. *De rerum natura* viene al caso en su publicación porque en la Roma imperial, como en la Grecia de Epicuro, la enorme oferta mística no resolvía las condiciones de precariedad y convulsión social presentes, lo cual resultaba en una enorme incertidumbre existencial a la que había que darle una salida más racional. Ilustremos con el siguiente ejemplo solo para dimensionar las circunstancias de las personas en ambas épocas: Si sucedía que la ciudad cayera en manos enemigas, lo que era siempre una posibilidad, la suerte de sus habitantes era, en el mejor de los casos, ser condenados a la esclavitud. El azar, encarnado en la diosa Tyche, dominaba el destino de personas y pueblos. Epicuro trabajó en condiciones donde el hambre, el desorden político y la violencia prevalecían en el mundo helenístico. Emilió Lledó ilustra la situación:

El temor a los dioses, que regían de una manera tan despiadada los destinos humanos, se unía a otros temores más inmediatos provocados por la situación política de aquellos tiempos. El hombre estaba a merced de la nueva diosa Tyche: la diosa del azar y de la arbitrariedad; pero, sobre todo, estaba a merced del hambre, de la miseria económica,

¹⁵ Festugière, *op. cit.*, p. 18.

de la violencia, de los frecuentes asedios a que, por ejemplo, fue sometida Atenas, de los cambios repetidos en sus instituciones, de la voracidad con que los partidos accedían al poder y esquilaban las ya vacías arcas del Estado, de la arbitrariedad de los subalternos tiranos que la gobernaban.¹⁶

De rerum natura, escrito en los últimos años del periodo helenístico (Recordemos que la muerte de la reina Cleopatra VII el 30 a.c., es considerada el final de este periodo histórico, cuando llegó a su fin el gobierno macedonio de la dinastía de Ptolomeica, el último de los reyes diácodos que emergieron tras la muerte de Alejandro Magno), toma las nociones de la filosofía del Jardín, escuela que surge justo al principio del periodo. No es extraño, la obra de Lucrecio y las de Epicuro tienen en común, a pesar de sus tres siglos de diferencia, que ambas pretenden curar las ansiedades en la que vivían los habitantes del mundo mediterráneo en sus respectivos siglos: sus coetáneos compartieron circunstancias análogas, por ejemplo: no podían saber si el próximo año habría comida, si las instituciones a las que estaban sometidos seguirían en pie o qué nuevo monarca los guiaría.

Como síntesis, las escuelas filosóficas del helenismo surgen como planteamientos teórico-prácticos que, apuntalados en la capacidad racional del ser humano como vía para resolver sus problemas, intentan dotar de sistemas conceptuales a los individuos para responder a ese entorno como pautas para tener una buena vida. Es posible suponer que gran parte del éxito de estas filosofías fuera el ser asequibles y coherentes, si se comparan con lo desmesurado y confuso de las diversas vías místicas o mágicas que proliferaron en la época.

Repasaremos sucintamente las características de estas escuelas filosóficas y algunas de sus tesis más relevantes con el objeto de contextualizar el ambiente filosófico que coexiste con la filosofía epicúrea. Es relevante para nuestro tema, el concepto de *muerte* en *De rerum natura*, para contextualizar la perspectiva desde la que se analiza la cuestión.

¹⁶ Lledó, *op. cit.*, p. 61.

1.2 Las corrientes filosóficas del helenismo

Como veremos de forma esquemática, estas cuatro corrientes filosóficas representativas de la época, a las que se suma el epicureísmo, tienen intereses de partida en común y claras diferencias en su desarrollo. En primer lugar, mencionaremos el cinismo, considerada la primera de las escuelas características del periodo. Una de sus innovaciones más importantes consiste en proponer respuestas vitales, útiles para hacer frente al nuevo contexto histórico y existencial, a la vez que deja de lado los desarrollos teóricos más elaborados, característicos de las escuelas filosóficas que lo preceden. Esta posición de partida para la reflexión filosófica tuvo a la postre una influencia muy importante en las otras corrientes. Sus figuras más reconocidas son el discípulo de Sócrates Antístenes de Atenas quien vivió entre los siglos V y IV a.C., quien pone en relieve las capacidades morales como bastarse a sí mismo o el autodomínio por encima de los desarrollos metafísicos o lógicos, consideró que el sabio debe vivir bajo las leyes de la virtud, no bajo las leyes de la ciudad. Posteriormente la escuela cínica es representada por Diógenes de Sinope, unos años mayor que Alejandro Magno y su discípulo Crates; la búsqueda de la autarquía, el bastarse a sí mismo lo más plenamente posible, será una de las propuestas que comparten con las otras escuelas filosóficas de la época; la idea es depender lo menos posible de los demás, del contexto y sus problemas, lo cual parece ser muy útil en momentos de gran conflictividad social. El cínico se asumía como un ser sin patria: “El cielo es su techo y la tierra entera su casa”. Para Giovanni Reale y Dario Antiseri¹⁷ a partir esta escuela filosófica es posible encontrar las raíces de la intención ecuménica del epicureísmo y del propio poema de Lucrecio.

El cinismo proponía el desprecio intencional de los placeres, la riqueza y la fama, de los deseos de poder. Estos son bienes entendidos como ilusiones vanas que someten a la persona al sufrimiento y la irracionalidad, absurdos grilletes mentales que

¹⁷ Antiseri y Reale, *op. cit.*, p. 210.

encadenan a los individuos a la dependencia de los otros y, por tanto, al sufrimiento. Esta idea central del cinismo fue retomada tanto por los epicúreos como por los estoicos, y se encuentra presente en el poema de Lucrecio, constituyéndose en un objetivo explícito de sus sistemas éticos.

Ahora veamos al escepticismo. Esta corriente filosófica fue fundada por Pirrón (nacido en Elis entre los años 365 y 360 a.C.), quien formó parte, junto con el filósofo atomista Anaxarco de Abdera, de la gran expedición de Alejandro Magno a Oriente del 334 al 323 a.C. Se especula que en esta expedición Pirrón tuvo contacto con los *gimnosofistas*, de quienes probablemente adoptó algunas de sus ideas, por ejemplo, la del sentido de vanidad de todas las cosas, una característica muy importante dentro de las filosofías que sustentan las prácticas del yoga. Pirrón inicia la divulgación de su filosofía a partir del año 323 a.C., o algo después. Es, por tanto, previo al desarrollo de las escuelas Estoica y Epicúrea, pero que tendrán en común el centrar la atención filosófica en los problemas de la existencia humana; aunque a diferencia de aquellas, el escepticismo consideró toda teoría como innecesaria para alcanzar una buena vida.¹⁸

Cabe resaltar la nueva perspectiva que inauguró el escepticismo: la filosofía como herramienta para la solución racional del problema de la existencia con el objetivo de asegurar la paz y la felicidad. Premisa fundamental en la intención práctica del poema de Lucrecio.

A pesar de que ha quedado poco material escrito de esta escuela, perviven muchos testimonios que muestran una actitud imitada y reverenciada en la época helenística. Un discípulo de Pirrón, Timón, resumió la receta del escepticismo: quien quiera ser feliz debe primero ver cómo son las cosas por su naturaleza, después cuál debe ser la

¹⁸ "Pirrón, en oposición a ellos (estoicos y epicúreos), sostiene la convicción de que es posible vivir una vida con arte, una vida feliz, aun sin la verdad y sin los valores, al menos de la forma en que habían sido concebidos y venerados en el pasado". Antiseri y Reale, *op. cit.*, p. 238.

disposición hacia ellas y por último indagar qué pasará si se comporta de tal manera. El escepticismo asume que todas las cosas son indiferenciadas, sin estabilidad e indiscriminadas, por lo cual nuestras opiniones y sensaciones no son ni verdaderas ni falsas; es preferible carecer de opiniones o inclinaciones respecto de la realidad, lograr la apatía para alcanzar un estado de ánimo imperturbable.

Por último, repasemos el estoicismo, una filosofía en boga en la Roma de Lucrecio. Fue la escuela helenística de mayor trascendencia, tanto por su desarrollo previo y durante el periodo latino, como por su influencia en la construcción del pensamiento cristiano. Cabe resaltar que el estoicismo es la filosofía que originalmente expresó la idea de la dignidad humana individual; lo anterior lo señala de manera clara Marta Nussbaum: “La idea de respeto universal de la dignidad humana de cada persona concreta, con independencia de su clase, sexo, raza y nación –idea que desde entonces ha estado siempre en el centro de todo pensamiento político avanzado dentro de la tradición occidental– es, originalmente, una idea estoica”.¹⁹ Esta idea sigue teniendo implicaciones muy importantes hasta nuestros días como fundamento noseológico de los Derechos Humanos.

Su fundador fue Zenón, nacido en la ciudad de Citio, en la isla de Chipre, entre el 333-332 a.C. Tras mudarse a Atenas tuvo contacto con la filosofía cínica, leyó a los presocráticos, y es posible reconocer la influencia de Heráclito en algunos de sus planteamientos; también se piensa que fue influenciado por las ideas de Epicuro. El nombre de *estoicismo* se le otorga a esta escuela debido a que Zenón, al no ser ciudadano ateniense, no tenía derecho a comprar propiedades, por lo que impartía sus conocimientos en un pórtico que en griego se llama *Stoa*. Los estudiosos distinguen tres periodos:

- Un periodo antiguo, que abarca de finales del siglo IV a.C. a finales del III a.C.,

¹⁹ Nussbaum, *op. cit.*, p. 32.

en el que se desarrollan y sistematizan los fundamentos de esta escuela. Todas las obras escritas de este primer momento se han perdido; por mencionar un caso, se sabe de setecientos libros del estoico Crisipo de Solos, todos desaparecidos.

- El periodo medio abarca los siglos II y I a.C., reconocido por la influencia de distintas teorías que le otorga un carácter ecléctico.
- Por último, el periodo romano, que llega hasta la época cristiana, y que se caracteriza por su sintonía con las nuevas ideas religiosas, el cristianismo; en este último momento se distingue por las reflexiones sobre la moral.

Hay varias coincidencias importantes entre el estoicismo y el epicureísmo válidas hasta para los tiempos de Lucrecio pero a la vez diferencias fundamentales. Ambos coinciden en abordar la filosofía como una reflexión sobre el “arte de vivir” y respetan la triple división aristotélica en la cual la lógica constituye el criterio de verdad, desde el que se formula una física que fundamenta la propuesta ética. (Es famosa la analogía que ilustra el conocimiento como un huerto en el que la *lógica* sería el muro exterior, la *física* el tronco de los árboles y la *ética* sus frutos). Del mismo modo coinciden en una epistemología basada en las sensaciones que provocan los objetos en nuestros sentidos en el alma para generar una representación mental; esta misma epistemología sensualista será utilizada en diferentes ámbitos a lo largo del poema. Pero es importante aclarar que las diferencias son muy notables, sobre todo en cuanto a las conclusiones a las que llegan sus propuestas. Entre las más destacadas podemos mencionar la crítica que hacen los pensadores estoicos al evidente reduccionismo atomista epicúreo; también está la aversión de los estoicos a identificar el *bien* con el *placer*, noción fundamental para la ética epicúrea.

Históricamente es relevante el desarrollo dinámico que adoptó el estoicismo y le permitió sobrevivir como filosofía hasta fundirse con el neoplatonismo y el cristianismo; en contraposición con el dogmatismo fijo de los filósofos epicúreos, el cual muy probablemente constituyó uno de los factores que llevaron a la corriente a

su extinción en el siglo III de nuestra era, como señalan Antiseri y Reale: “Por consiguiente, mientras que la filosofía de Epicuro no sufrió modificaciones importantes, en la práctica y de manera exclusiva o predominante, fue meramente repetida y glosada, permaneciendo inmutable en lo esencial, la filosofía de Zenón recibió notables innovaciones y evolucionó de manera muy considerable”.²⁰

En resumen, el contexto filosófico en el que se crea el poema de Lucrecio es consecuencia de las filosofías de la época helenística, que se distinguen por exponer regímenes de vida a partir de criterios de verdad racionales. Tienen en común dejar en un segundo plano la reflexión teórica, como los ámbitos de la lógica y la matemática, para volcarse en la superación del sufrimiento humano por medio de prácticas sustentadas en la reflexión filosófica. También señalaremos que constituyen una respuesta filosófica al contexto convulso y cambiante del mundo mediterráneo durante el periodo que abarca del siglo IV a.C. al IV de nuestra era. Este mundo se conforma tras la caída de las *poleis* griegas, los nuevos reinos y poderes que surgieron tras la muerte de Alejandro; el surgimiento y la consolidación del Imperio romano provocaron, entre otras cosas, un incremento en las relaciones comerciales y el contacto entre distintos pueblos y culturas muy diversos que resultó en un intercambio intensivo entre cosmovisiones diferentes. Desde los inicios de este periodo histórico, irrumpen en el mundo griego clásico novedosas ideas religiosas y prácticas sociales, que naturalmente sugieren nuevas problemáticas a atender desde la filosofía.²¹

Un cuadro de las diferentes respuestas filosóficas fincadas en la búsqueda de *ataraxia* del Helenismo lo expone Festugière en su libro *Epicuro y sus dioses*; lo citamos de manera extensa por considerar los párrafos una excelente síntesis:

²⁰ Antiseri y Reale, *op. cit.*, p. 225.

²¹ “Su época exigía de la filosofía que fuera capaz de proporcionar al hombre una norma de conducta en su vida mientras el mundo era presa de una gran convulsión”. Benjamin Farrington, *La rebelión de Epicuro*, p. 23.

Indiferencia, apatía, ataraxia: esta actitud común, con matices diversos, a Pirrón y a Epicuro, se encuentra igualmente en la escuela del Pórtico, fundada por Zenón de Atenas, en 301 a.C. También esta vez se trata de volverse indiferente a todo lo que no es el verdadero bien, insensible a los golpes de la Fortuna, inaccesible a las perturbaciones del temor y del deseo. Sin embargo, entre la ataraxia pirrónica o epicúrea y la de Zenón subsiste una diferencia capital.

El desapego pirrónico no se vinculaba en modo alguno a la ciencia de los cuerpos celestes, tan estimada en la Academia, ni a la nueva religión surgida de ella. Si las cosas son todas sin diferencia entre sí, igualmente inciertas e indiscernibles, vale más suspender el juicio. Pero, por otra parte, es menester vivir. Y, puesto que no tenemos más que una vida, hay que tratar de vivir lo más felizmente posible. El escepticismo ya no entra en juego cuando se trata de la conducta humana.

En cuanto a la doctrina epicúrea de la ataraxia, lejos de depender en modo alguno de la ciencia del cielo y de la religión de los dioses de los astros, rompe lanzas abiertamente contra estos nuevos dogmas platónicos. Pues, si se hace de los movimientos celestes la imagen de la necesidad misma, si esta necesidad se atribuye a voluntades divinas, resulta que todos los sucesos de este mundo están regidos por el decreto de los dioses. Y, como estos sucesos son lo más a menudo penosos, deberá pensarse que los dioses nos persiguen con su odio inexorable y sin término. Es eternizar el reinado del terror. No cabe error más pernicioso.

El estoicismo, en cambio, se funda sobre una cosmología vinculada directamente a la de la Academia. Admite el carácter necesario de los movimientos celestes, ve en estos movimientos la manifestación de una razón divina, afirma que esta razón conduce todos los sucesos terrestres según una norma inflexible. El sabio no trata de ignorar el orden cósmico, de escapar de las redes de la fatalidad: antes bien, precisamente porque conoce ese orden y a él se somete, goza de paz inalterable.²²

²² Festugière, *op. cit.*, p. 47.

2. Epicuro y el epicureísmo

De rerum natura es, hasta el momento, el compendio más completo de la filosofía epicúrea. Abarca temas de varios ámbitos como las ideas de la naturaleza, la antropología, una propuesta de teoría de la evolución de las especies, la física y la cosmología, etc., cuyas referencias son muy escasas o dispersas en los textos que se preservan, la gran mayoría se ha perdido (Aunque textos como *Sobre la naturaleza* de Epicuro, obra que se consideraba perdida, se ha detectado recientemente de la “Villa de los Papiros” en la ciudad de Herculano, devastada a la par que Pompeya, la posibilidad de más descubrimientos por nuevas técnicas que permiten descifrar los textos carbonizados genera mucha expectativa en los estudiosos de los clásicos grecolatinos). Aunque escrito en latín y un par de siglos después de Epicuro, el poema es básicamente una glosa de Epicuro en cuanto a su contenido. Este dogmatismo se explica como una estrategia para fortalecer la potencialidad terapéutica del epicureísmo: Es mejor asidero, al momento de responder a las dudas vitales, una filosofía completa e inmutable que otra múltiple y heterodoxa.

Antes de llegar al tema de la muerte en el cuerpo del poema de Lucrecio, es pertinente exponer los cimientos de la filosofía del Jardín, para lo que haremos una breve revisión de Epicuro y su filosofía, que nos dará una idea del tipo de vida a la que aspira Lucrecio, y de las bases teóricas en la que está sustentada.

2.1 El maestro de Lucrecio, Epicuro

Se conoce poco de la vida de Epicuro. Diógenes Laercio escribió lo siguiente:

Epicuro, hijo de Neocles y Querestrata, originario de Gargetto, pueblo del territorio de Atenas, y descendiente de la familia de los Filedas, como dice Metrodoro en su *Acerca de*

la nobleza, afirman lo mismo otros, entre ellos Herácles en el *Epítome de Soción*, que luego de haber establecido los atenienses una colonia ahí, fue educado allí, y a los diez y ocho años de edad pasó a Atenas en el tiempo en que Jenócrates enseñaba en la Academia y Aristóteles en Cálcide, y que murió el año segundo de la Olimpiada CXXVII.²³

Otras fuentes de la época sugieren distintas versiones, por ejemplo, que Epicuro nació en Salmos entre los años 341 o 342 a.C., hijo de Neocles y Querestrata, quienes se establecieron en la isla como colonos atenienses. Su primer maestro sería Pánfilo, quien lo acerca al platonismo. Luego, para alcanzar su plena ciudadanía, habría hecho su servicio militar. Se especula que marcha después a Colofón, acompañando a sus padres en un exilio por motivos políticos. Luego habría tomado lecciones con el aristotélico Praxífanos y después con Nausífanos en Teos,²⁴ quien lo introduce a la filosofía atomista de Demócrito y Leucipo. Posteriormente se instalaría en Lámpsaco (cerca de Troya), en donde imperaba la filosofía de Anaxágoras, con una carga de ateísmo que se considera fundadora de la filosofía de los hedonistas. Esta es la lista de unos posibles antecedentes del pensamiento de Epicuro, aunque algunos de ellos fueron negados expresamente por él mismo.

Al final de ese hipotético periplo intelectual logra regresar a Atenas, donde funda su escuela: El Jardín (o *kepos* en griego). Al respecto, Montserrat Jufresa menciona: “Pero su deseo era volver a Atenas, y allí le vemos establecerse y fundar una escuela en el 306 a.C. Durante treinta y cinco años, interrumpidos tan solo por breves viajes a Jonia para visitar a otros grupos de discípulos, Epicuro enseñó entre los límites de su casa y del jardín”.²⁵

²³ Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos más ilustres*, X, 1.

²⁴ “Más tarde, en el periodo comprendido entre 321 y 311, Epicuro completará su formación estudiando en Rodas, quizás con el paripatético Praxífanos, y más tarde con el filósofo atomista Nausífanos de Teos. Debido probablemente a las diferencias de criterio que mantuvo con este último, Epicuro negó siempre que Nausífanos hubiera sido su maestro, negación que debemos interpretar en sentido moral”. Jufresa, *op. cit.*, p. XI.

²⁵ *Idem.*

El mismo hecho de fundar su espacio filosófico en un jardín a las afueras de la *polis* es relevante porque constituye un cambio significativo: en contraste con la Academia y el Peripato, cuyos lugares de enseñanza estaban en plena ciudad en concordancia con sus ideas políticas y éticas, centradas en la vida política de la *polis*. La propuesta revolucionaria del epicureísmo tenía su sede en las afueras de Atenas, en un huerto silencioso, alejado de las turbulencias de la vida pública, como lo recomienda su doctrina. En el mismo sentido, a diferencia del elitismo tanto de las escuelas platónica como de la aristotélica, el jardín de Epicuro abría sus puertas a todos por igual: libres, esclavos, nobles, plebeyos, mujeres y hombres que estuvieran dispuestos a asumir una propuesta filosófica más allá de la teoría: se trataba de ejercer un auténtico modo de vida. La inclusión es algo inherente al pensamiento epicúreo: la filosofía debe ser accesible a todos, es un instrumento necesario para conocer la verdad y alcanzar la felicidad en cualquier humano: “Que nadie, mientras sea joven, se muestre remiso en filosofar ni, al llegar a viejo, de filosofar se canse. Porque, para alcanzar la salud del alma, nunca se es demasiado viejo ni demasiado joven”,²⁶ sugiere Epicuro. El poema de Lucrecio mantiene esa intención, está escrito para cualquiera que desee atender su doctrina. De hecho, como veremos más adelante, la filosofía de Epicuro es vertida en forma de poesía como estrategia literaria para hacerla más accesible.

En el jardín de Epicuro, la filosofía se inserta en la vida cotidiana de los discípulos; fue una práctica de una serie de lineamientos que marcaban las conductas a seguir para alcanzar el propósito: una felicidad imperturbable. Los epicúreos vivieron en comunidades de amigos; en ellas se aprendía la doctrina del buen vivir promulgada por el maestro. Se trataba de ejercer una vida filosófica, es decir, ejercer como regímenes los preceptos que emanan de juicios racionales. En palabras de Josu Landa:

La condición crítica, creativa y original, en el terreno de la teoría se proyecta al ámbito de la praxis, concretamente en la organización y puesta en marcha del jardín. En ese lugar Epicuro establece una importante comunidad de filósofos, es decir, de gente

²⁶ Epicuro, *Carta a Meneceo*, 122.

abocada a la vida filosófica y afanada en realizarla, conforme unas bases teóricas específicas de aceptación obligada e incuestionables para todos sus miembros. Allí, según Diocles de Magnesia y contra tantas calumnias propagadas por algunos de los censores del epicureísmo, se llevaba “un régimen de vida frugal y sencillísimo”. La vida filosófica en común, entendida de modo epicúreo, no excluye a nadie que se la tome en serio y se basa en un sólido igualitarismo. Eso explica la presencia de mujeres, esclavos y personas de distintas procedencias y edades practicando la filosofía epicúrea, de manera rigurosa –es decir, ascéticamente– en el jardín.²⁷

Los argumentos de la filosofía del Jardín se asumían por los discípulos como nociones de carácter verdadero y natural, tanto así que, como prueba de su sencillez y evidencia, se tomaban como fácilmente comunicables a cualquiera que manifestara interés por ellos. De ahí que el carácter heterogéneo de sus seguidores fuera posible. Montserrat Jufressa explica: “Las noticias de Diógenes Laercio dan testimonio suficiente de la existencia de esta comunidad de discípulos durante la vida de Epicuro. Sabemos también por él que fueron aceptadas en esta comunidad algunas mujeres y esclavos, hecho que contribuyó sin duda a aumentar su fama de heterodoxo”.²⁸ Es un hecho destacado, ya desde su época, que incluso participaron algunas *hetairas* en el Jardín, lo que precisa A.J. Festugière:

En primer lugar, puesto que la educación filosófica no apunta ya a la formación de hombres públicos, el grupo de discípulos se abre a las mujeres; esposas legítimas como Temisa, mujer de Leonteo de Lámpsaco, o cortesanas, como Leonción, Mamarión, Hedeia (la dulce), Eroción, Nición, Demelata. Cabría extrañarse de esta gran cantidad de hetairas, y no es dudoso que su presencia en la escuela haya dado lugar a rumores enojosos. Pero ha de recordarse que la moral de los antiguos no es la del cristianismo en este tópico y que conviene juzgarlas según sus propias reglas.²⁹

Así, la presencia de mujeres, cortesanas y esclavos entre los discípulos de Epicuro se

²⁷ Landa, *op. cit.*, posición 1809.

²⁸ Jufressa, *op. cit.*, p. XX.

²⁹ Festugière, *op. cit.*, p. 24.

explica, por un lado, porque su escuela ya no desempeña el papel que tenían la Academia y el Liceo, las que pretendían preparar solo a los mejores ciudadanos (varones y propietarios) para la política; y por otro, porque su mensaje está dedicado a quien quiera ser feliz sin importar su estrato o condición. Al parecer fue esto lo que dio pie a acusaciones y rumores de inmoralidad y de heterodoxia. Por lo mismo, no resulta extraña la descripción de Lucrecio como víctima de una pasión amorosa por autores como san Jerónimo.

Por otra parte, cabe destacar el uso intensivo del género epistolar por parte de los epicúreos. Esto es prueba de que Epicuro y sus discípulos tenían una efervescente actividad proselitista para la difusión de su filosofía. Se tiene conocimiento de misivas a los amigos de Egipto, a los de Asia, a los de Lampsaco, a los filósofos de Mitelene. Fue mediante el uso de este género literario como se lograron mantener en contacto las distintas comunidades dispersas por todo el oriente del Mediterráneo. El siguiente párrafo de la carta a Heródoto muestra la intención didáctica del género epistolar por parte de Epicuro:

Para aquellos que no pueden, Heródoto, estudiar con detenimiento cada una de las obras que he escrito sobre la naturaleza, ni tan solo examinar las más importantes de las que he compuesto, para estos precisamente he preparado un compendio de toda mi doctrina a fin de que puedan recordar sus principios fundamentales, y en los momentos precisos, con la ayuda de las reglas más importantes, atenderse a sí mismos en la medida que posean la ciencia de la naturaleza.³⁰

Las cartas fueron un instrumento privilegiado para la difusión del pensamiento, no solo eran útiles para mantener los lazos de las comunidades entre sí, sino que también sirvieron para apuntalar de forma clara la doctrina, evitando las discrepancias y las desviaciones del canon. Las epístolas también cumplieron con la función de ser el medio para establecer los debates con las contrapartes. Monserrat Jufresa apunta:

³⁰ Epicuro, *Carta a Herodoto*, 35.

Diríamos que el hecho de pensar que una carta es la forma más adecuada para resumir los puntos más importantes de su propia doctrina deja traslucir, me parece, algunas de las posiciones más características del epicureísmo: por una parte su lucha encarnizada contra el escepticismo; por otra, su convicción profunda de que existe el libre albedrío; de otro lado, su fe en la amistad, y, juntándolo todo, su dogmatismo, que halla también una magnífica expresión en las máximas, sean o no obra de Epicuro directamente.³¹

Es algo destacable que si las cartas de Epicuro que han llegado a la actualidad son de la pluma del propio Epicuro o algún otro de sus discípulos puede ser irrelevante, dado el cuidado en esta escuela de filosofía en guardar su estricta ortodoxia. Este auténtico espíritu misionero reflejado en las cartas de Epicuro prefigura el papel que desempeñarían siglos más tarde, para la fe cristiana, epístolas como las de san Pablo.

Conocemos que los discípulos de Epicuro siguieron profesando su doctrina en Atenas, desde su muerte (270 a.C.) hasta la primera mitad del siglo I a.C. Es conocido que alrededor de ese siglo, el terreno en el que estaba el jardín filosófico fue vendido. De cualquier modo, el pensamiento epicúreo sobrevivió durante el Imperio romano a través de Filomeno de Gadara, que estableció un círculo aristocrático de epicúreos en una villa en la ciudad de Herculano. Esta villa fue propiedad de Calpurnio Pisón, quien fue cónsul en el año 58 a.C. Como ya mencionamos, excavaciones arqueológicas en dicho lugar han podido rescatar su biblioteca con muchos textos propios de la filosofía del Jardín. Aunque hay que recordar que hasta ahora la obra más importante de la filosofía epicúrea durante el Imperio romano es el poema materia de este trabajo: *De rerum natura*, de Tito Caro Lucrecio.

Ya hemos mencionado el fuerte dogmatismo que caracteriza la filosofía del Jardín, pero es importante aclarar que esa caracterización se aplica en lo inalterable de su epistemología, de su física y de su ética, no tanto en lo que se refiere a las explicaciones

³¹ Jufresa, *op. cit.*, p. XVII.

particulares. El epicureísmo estuvo “dogmáticamente abierto” a la multiplicidad de explicaciones posibles en los fenómenos, siempre y cuando tuvieran un referente empírico acorde con los postulados de la razón.³² La explicación unívoca era sospechosa de ser metafísica, religiosa o mitológica, algo inaceptable, consideradas por la filosofía del Jardín como meras supersticiones propias de personas empobrecidas e ignorantes. Un párrafo al respecto extraído de la Carta a Pitocles:

Todas estas posibilidades y otras similares no contrastan con la evidencia de los hechos, mientras en tales argumentaciones, guardando siempre el criterio de la posibilidad, cada una de las explicaciones se lleve adelante de acuerdo con los fenómenos, sin temer las astucias de los astrónomos, propias de gente de condición servil.³³

Para Epicuro, la explicación unívoca era incompatible con la razón humana: “Quienes aceptan una única explicación adoptan una actitud no acorde con la experiencia y se equivocan respecto de las posibilidades del pensamiento humano”.³⁴

No hay contradicción entre el carácter cerrado y dogmático de la filosofía epicúrea y su recomendación de aceptar la posibilidad de múltiples explicaciones sobre un hecho, en ámbitos empíricos como la cosmología o la meteorología. El dogmatismo epicúreo está cimentado en una física sólida que adquiere su sentido por la intención de constituirse como una garantía de ser una filosofía segura en un entorno confuso y problemático. Esto será notorio en el poema de Lucrecio cuando presenta distintas explicaciones para fenómenos naturales, como los atmosféricos.

³² “En casos donde la mayoría se pelea y disputa con pasión, Epicuro prescribe algo difícil de entender para quienes en estos días sondean la realidad física: la *indiferencia*. Un ejemplo típico se halla en la doxografía de la antigüedad, que cerraba la lista de teorías sobre la forma del sol –tan contradictorias como las de Anaxímenes, Heráclito y los estoicos– con Epicuro, que se conformaba con el juicio de que todas estas opiniones eran igualmente posibles”. Walter F. Otto, *Epicuro*, p. 44.

³³ Epicuro, *Carta a Pitocles*, 93.

³⁴ *Ibidem*, 98.

Por el contrario, la explicación unívoca fue considerada como una de las características fundamentales del pensamiento supersticioso, el cual Epicuro identificó como origen de mucha de la angustia y del error en la humanidad:

Ofrecer, por tanto, una única explicación de estos hechos, mientras que los fenómenos nos sugieren varias, es cosa de locos y constituye una costumbre reprobable de aquellas personas que dan crédito a las estúpidas doctrinas astrológicas, las cuales ofrecen razones infundadas de los fenómenos, desde el momento en que no consiguen liberar nunca a la naturaleza divina de estos menesteres.³⁵

Como ya mencionamos, para Epicuro es claro que quienes proponen una explicación única en tópicos científicos tienen una intención de engaño y merecen la calificación de embaucadores.³⁶

En contraparte, el dogmatismo absoluto que caracterizó a la filosofía del Jardín se explica, como ya hemos sugerido, por ser un rasgo muy útil para la función terapéutica implícita de la filosofía epicúrea.³⁷ Dicho de otro modo: ¿Cómo puede descansar el alma de una persona en una filosofía cambiante, que expresa dudas y tiene contradicciones? Por eso, la propuesta de Epicuro radica en comprender la naturaleza de las cosas, expresada en una serie de axiomas materialistas (como aceptar la finitud de la vida), para entonces, por medio de una economía de los placeres, lograr la *ataraxia* o tranquilidad del alma. Karl Marx hace una buena síntesis de lo anterior en su tesis doctoral sobre Epicuro y Demócrito:

Más todavía él (Epicuro) rechaza con vehemencia e indignado la opinión contraria: los que se atienen a un solo modo de explicación y excluyen todos los demás, los que

³⁵ Epicuro, *Carta a Pitocles*, 113.

³⁶ “El querer ofrecer una explicación única para todos estos fenómenos es algo propio de quienes pretenden embaucar a las masas”. Epicuro, *Carta a Pitocles*, 114.

³⁷ “Ese instrumental dogmático sirve siempre para orientar la ejercitación constante del filósofo en la procura de sus fines éticos”. Landa, *op. cit.*, posición 619.

admiten en los fenómenos celestes lo único, esto es, lo eterno y lo divino, caen en la vana manía de explicarlo todo y en los artificios serviles de los astrólogos; franquean los límites de la ciencia natural y se arrojan en brazos del mito; buscan consumir lo imposible y se afanan tras el absurdo; no saben cómo ponen en peligro a la misma ataraxia.³⁸

2.2 La filosofía del Jardín: postulados fundamentales

Revisaremos los postulados centrales de la filosofía de Epicuro para poder entender el sistema filosófico que soporta el tema que nos compete en esta tesis: el temor a la muerte en el poema *De rerum natura*. Aunque una buena manera de apreciar la filosofía epicúrea es la propia obra de Lucrecio, puesto que, como ya vimos, es casi una glosa en latín de las ideas del maestro, aun así es pertinente abreviar del pensamiento original de Epicuro para tener los referentes claros. Nos ocuparemos brevemente de los conceptos que sostiene la filosofía del Jardín sobre los siguientes aspectos nodales en su sistema filosófico: el atomismo, los dioses, el placer y la muerte, todos engranados teóricamente en el dogma que posteriormente se expone en *De rerum natura*.

La clave de la propuesta del epicureísmo está en el plano de la ética. Una ética fundamentada en una explicación física de la realidad.³⁹ En el caso del epicureísmo, esa explicación física está subsumida en el objetivo principal de toda la doctrina: liberar a la humanidad de la angustia, principalmente de la producida por el hecho de la muerte y por los conceptos de la superstición. Estos mismos son los objetivos finales de la obra de Lucrecio y su estrategia: Los conceptos angustiantes se superan mostrando la falsedad de las ideas en las cuales se sostienen; en el caso de la muerte,

³⁸ Karl Marx, *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*, p. 80.

³⁹ “La llave maestra del sistema epicúreo es la ética, y la fuerza de la doctrina ética quedará seriamente afectada y menospreciada si no presenta su conexión con la física con la suficiente profundidad”. Farrington, *op. cit.*, p. 163.

la estrategia para combatir la angustia que produce su inminencia es mostrar su función dentro del ciclo natural. En palabras de Montserrat Jufresa:

El edificio filosófico de Epicuro descansa en la necesidad de calmar la angustia del hombre en este mundo, sobre todo del hombre corriente. Epicuro trata de combatir el miedo que el hombre siente fundamentalmente por la conciencia de su mortalidad, convenciéndolo de que la muerte se inserta en el ciclo natural de las cosas, es decir, tratando de que se acepte la mortalidad como algo desprovisto de elementos sobrenaturales y terroríficos, ya que la condición básica para disfrutar de la tranquilidad epicúrea es aceptar los hechos naturales tal como son.⁴⁰

De la cita anterior, cabe resaltar dos ideas: la propuesta está dirigida a las personas comunes, a todos los humanos y no solo a un grupo de sabios o elegidos. Y se trata de resolver las angustias en este mundo, lo que se opone a las posturas que prometen una vida mejor en la trascendencia o en una futura reencarnación, lo que veremos más puntalmente cuando revisemos las críticas que hace Lucrecio a ideas de vida después de la muerte.

Para centrar el lugar del epicureísmo de Lucrecio desde la perspectiva de la historia de la filosofía, hay que enmarcarlo como un desarrollo posterior y más elaborado de la propuesta atomista que tuvo como objeto solucionar el problema de explicar el movimiento respetando el principio que Parménides formula: El ser es y el no ser no es, conocido como principio de identidad que es cimiento de la tradición filosófica occidental. Si aceptamos este principio, surge el problema de explicar el cambio en la realidad, el hecho del devenir. La respuesta atomista, y por tanto de Epicuro y de Lucrecio, a esta disyuntiva consiste en multiplicar el Ser fijo de Parménides en un número infinito de átomos inmutables para explicar el devenir, lo que percibimos como cambiante, como algo referido a los cuerpos formados por la composición de los

⁴⁰ Jufresa, *op. cit.*, p. XXI.

átomos.⁴¹ Aunque hay que notar las diferencias importantes entre el atomismo de Epicuro y el de Demócrito, que expone Marx:

Pero, mientras Demócrito reduce el mundo sensible a una experiencia subjetiva, Epicuro hace de él un fenómeno objetivo. Y es la conciencia que se diferencia en este punto, pues afirma que comparte los mismos principios, mas no convierte las cualidades sensibles en simples opiniones. [...] Un punto es históricamente cierto: Demócrito emplea la necesidad; Epicuro, el azar, y cada uno de ellos rechaza con aspereza polémica la opinión contraria. La consecuencia más importante de esta diferencia reside en la forma de explicar los fenómenos físicos particulares.⁴²

En cuanto a la propuesta ontológica de la filosofía del Jardín, esta se basa en la dinámica entre los átomos y el vacío. Las cualidades conmesurables de peso, volumen y cuerpo de los átomos en caída en el vacío pueden identificarse. Josu Landa expone este punto:

En último término, el sistema de los objetos del mundo está integrado por cuerpos compuestos, cuyo fundamento último son los cuerpos simples e indivisibles. Todos los caminos, en la física epicúrea, conducen inexorablemente a los átomos. En consecuencia, todo en el mundo –a excepción del vacío– tiene una condición corpórea, incluso los fenómenos de carácter mental e inteligible. En analogía relativa con los objetos compuestos, los corpúsculos atómicos tienen una cantidad limitada de atributos, a saber: el peso, la forma y el tamaño.⁴³

Como se menciona en la cita anterior, incluso los fenómenos anímicos o mentales están anclados a su cualidad atómica; estamos ante una filosofía claramente materialista. Puesto que es imposible que exista algo fuera del ser, y el ser, como

⁴¹ “Los átomos de Demócrito tienen las mismas propiedades que el Ser de Parménides: indivisibilidad, eternidad, indestructibilidad, y como propiedades positivas, la figura, el orden, la posición y, además, cada uno, una magnitud propia”. Nizan, *op. cit.*, p. 29.

⁴² Marx, *op. cit.*, pp. 24 y 30.

⁴³ Landa, *op. cit.*, posición 2253.

vimos, es identificado con los átomos moviéndose entre el vacío, el ser es material. Esta teoría atomista del epicureísmo tiene como objeto final un horizonte ético: La idea Aristotélica de que la felicidad (*eudemonia*) como finalidad, por tanto, se constituye como el parámetro de la conducta humana.⁴⁴ Es a la consecución de la felicidad a lo que está dirigido todo el aparato teórico de la filosofía del Jardín: su física, su teoría del conocimiento y su lucha contra la superstición. Este es también el propósito del poema de Lucrecio. Es un poema con un afán ético, sustentado en una física atomista y en una teoría del conocimiento sensualista.

En lo que respecta a la epistemología de la filosofía del Jardín, tratada de forma extensa en *De rerum natura*, es posible considerarla como una inversión de la epistemología platónica; mientras que en esta última las sensaciones y los datos que aportan los sentidos son fuente de duda y de error, que de manera irremediable terminan por confundir, para Epicuro las percepciones sensoriales son el único criterio posible de verdad. Se distinguen tres argumentos que aduce Epicuro para sostener esta posición: En primer lugar, la sensación es algo que se padece, es decir, es producida por algo externo. Segundo, las sensaciones son registros que objetivan la estructura atómica del mundo a través de unas emanaciones nombradas *simulacros*. Por último, la sensación, al ser una afección no racional, no quita ni añade nada a la realidad. Emilio Lledó, en su libro sobre el epicureísmo, lo resume: "Por ello, según refiere Diógenes Laercio, 'los criterios de la verdad son las sensaciones (*aisthesis*), prenociones (*prolepsis*) y las afecciones (*páthe*), y los epicúreos añaden las proyecciones imaginativas de la mente (*phantastikaí epibolaí tês dianoias*) (X, 31). Este texto es un ejemplo del plano que diseña Epicuro para explicar los diferentes estadios de su epistemología."⁴⁵

Hay otro criterio de verdad que se deduce de este sensualismo: la distinción entre las

⁴⁴ "Adoptando la común orientación de las escuelas postaristotélicas, Epicuro sitúa la finalidad de la vida en la felicidad. Una felicidad que no constituye un reducto ideal alejado ontológicamente de los horizontes terrenales". J.M. Marín Torres, *La terapia epicúrea*, p. 63.

⁴⁵ Lledó, *op. cit.*, p. 89.

sensaciones de placer y de dolor que se erigen como criterios axiológicos para distinguir entre lo que es correcto y lo que es errado en las decisiones humanas. En otras palabras, la tranquilidad de ánimo y la ausencia de dolor indican la conducta correcta, lo bueno; por el contrario, sentir dolor se entiende como señal de lo incorrecto, lo erróneo. Montserrat Jufresa expone lo anterior:

Preocupado por encontrar una explicación natural a la conducta humana, Epicuro observa que los placeres y el dolor que experimentan nuestros sentidos indican lo que es apropiado o inapropiado para la naturaleza del hombre, y que de algún modo acomodamos nuestras vidas según estos dos criterios que nos sirven de guía en el momento de enfrentarnos a la realidad. Consecuente con ello, Epicuro afirma que el bien consiste en buscar el placer y huir del dolor. La formulación de su principio ético, por tanto, está de acuerdo con la experiencia y no persigue explicaciones trascendentes.⁴⁶

Consecuente con este sensualismo materialista, Epicuro fundamenta su ética en las sensaciones corpóreas de placer y de ausencia de dolor, sin necesidad de ningún principio metafísico para decidir lo que es una conducta correcta; es la apegada a la naturaleza que se experimenta en la sensación corpórea de placer; lo contrario, una conducta inadecuada, siempre conducirá, aun sea en un futuro más o menos próximo, a la sensación de dolor y de angustia.

El acto de razonar tiene una función mediadora entre las sensaciones. De ahí que sea necesario tener criterios con los cuales distinguir lo que es verdadero de lo que es falso. Este criterio está en la concordancia de la razón con los datos proporcionados por los sentidos.⁴⁷ Lo anterior es coherente con la posición materialista de Epicuro: las ideas

⁴⁶ Jufresa, *op. cit.*, p. LIX.

⁴⁷ “El engaño y el error se originan siempre a causa de lo que nuestra opinión añade a aquello que necesita ser confirmado –o por lo menos, no recibir un testimonio contrario– y no obtiene confirmación

se constituyen en la corporeidad de las cosas, y el cuerpo humano junto con sus sentidos se erige como la base del conocimiento.⁴⁸

Es una explicación naturalista de la realidad, sin otro sostén que lo palpable por los órganos de los sentidos. Aunque es pertinente la acotación que sugiere Jufresa del doble filo de esta estrategia teórica: “Este afán de alcanzar la verdad a través de los instrumentos naturales de los sentidos y de la razón, para poder establecer también una ética natural, constituye una de las aportaciones más originales del epicureísmo, al tiempo que será la causa de uno de sus mayores defectos, el dogmatismo”.⁴⁹ El resultado de todo lo anterior es una física particular. Epicuro lo toma de la filosofía presocrática, concretamente del atomismo de Leucipo y Demócrito, cuyos principios son:

- Nada nace del no ser.
- El todo está compuesto de átomos y vacío.
- La realidad es infinita.
- Hay cuerpos compuestos y otros simples, estos últimos son los átomos.

En el sustrato de la epistemología sensualista de Epicuro están los átomos, que se proponen tanto física como ontológicamente indivisibles.⁵⁰ Caen en el vacío infinito

en un cierto movimiento que surge en nosotros al mismo tiempo que la aprehensión preceptiva, que posee capacidad de juicio y es donde se origina el error”. Epicuro, *Carta a Herodoto*, 50.

⁴⁸ “La perspectiva epicúrea se vuelve hacia aquello que constituye el centro ‘real’ de la existencia humana: la corporeidad. Los conocimientos que la *doxa* aporta están en *el cuerpo*, en el cerebro, pero no son el cuerpo. No brotan de las ‘condiciones de realidad’ del cuerpo, es un conocimiento que llega hasta nosotros, sostenido por hábitos, estructuras de dominio, lenguajes”. Lledó, *op. cit.*, p. 87.

⁴⁹ Jufresa, *op. cit.*, p. XXXIV.

⁵⁰ “Estos elementos son indivisibles e inmutables –si es verdad que no tiene que destruirse en el no ser, sino que estos elementos han de permanecer indestructibles al producirse la disolución de los compuestos–, ya que su naturaleza es compacta y no poseen ni lugar ni medio para disolverse. Por tanto, es necesario que los elementos primeros sean las sustancias indivisibles de los cuerpos”. Epicuro, *Carta a Herodoto* 41.

debido a su propio peso. Todas las cosas que existen son diferentes compuestos de átomos. Estos poseen tres características: forma, tamaño y peso. De su combinación se construye todo lo que habita el universo.⁵¹ Lo que percibimos son cualidades secundarias que derivan de diferentes combinaciones.⁵² Esto será fundamental en la concepción de la muerte en Lucrecio: dioses y humanos estamos formados de átomos en movimiento que caen en el vacío; respecto de este concepto, el de *vacío*, Montserrat Jufresa explica: “El vacío, definido como una sustancia que no puede ser reconocida por los sentidos, *aphanés ousía*, es designado por Epicuro con los nombres de *to kenon*, *chorá* –espacio– y, si atendemos a los doxógrafos, también con el de *tópos*”.⁵³

El movimiento de los átomos descrito como una caída no impide que durante dicho movimiento los átomos puedan desviarse en cualquier momento y en cualquier punto del espacio con respecto a su caída en línea recta. Una aportación propia de la filosofía del Jardín al antiguo atomismo de Demócrito, muy importante puesto que permite explicar la formación de los cuerpos; de lo contrario, si la caída de los átomos siempre fuera paralela, los átomos jamás se encontrarían para combinarse. Esta desviación se conoce como *clínamen*.⁵⁴

Más allá del sentido físico del concepto, este también es la base de la fundamentación de la ética epicúrea. Sin la desviación en caída libre de los átomos,

⁵¹ “Epicuro atribuía a los átomos tres cualidades: forma, peso y tamaño, suficientes para originar todas las diferencias que puedan observarse en los complejos corpóreos”. *Ibidem*, p. XLII.

⁵² “Los cuerpos poseen dos clases de cualidades, unas necesarias y que no pueden separarse del cuerpo: el peso, la forma y el tamaño; otras no necesarias y susceptibles de ser separadas del cuerpo, como el movimiento y el reposo”. *Ibidem*, p. XLIII.

⁵³ *Ibidem*, p. XL.

⁵⁴ “El segundo de estos movimientos, el *clínamen*, constituye una aportación específicamente epicúrea respecto al atomismo de Demócrito, quien solo admitía la caída en línea recta y la repulsión. Epicuro introduce el *clínamen* respondiendo a la necesidad de explicar el encuentro entre dos átomos y, por tanto, el origen del universo. La lluvia continua de átomos habría sido la consecuencia de la caída en línea recta causada por el peso del átomo; no hubiera sido capaz nunca de generar ni el más pequeño compuesto, pues las trayectorias de los átomos se habrían desarrollado en líneas paralelas”. *Ibidem*, p. XLIV.

el mundo permanecería condicionado en una concatenación sin fin de causas y efectos, una causalidad estrictamente mecánica; desde esa perspectiva no es posible explicar la formación de las cosas en el mundo, pero tampoco permite pensar en un espacio para la libertad humana: si todo está condicionado causalmente, no queda lugar para el albedrío, condición necesaria para que sea posible reflexionar en un plano ético. Este plano que permite tomar decisiones tiene un carácter de premisa en el discurso de Lucrecio, y es por esa posibilidad que hay distintas formas de actuar frente a la muerte.

Aunque aquí cabe mencionar que para la filosofía del Jardín no hay lugar para una finalidad en ese caer de los átomos en el vacío; la realidad se da en las posibilidades combinatorias de la materia. Por lo tanto, el azar adquiere un papel importante en la filosofía del Jardín. Nos comentan Antiseri y Reale en su historia de la filosofía: “No hay ninguna inteligencia, ningún proyecto, ninguna finalidad que se sitúe en la raíz de esta constitución de infinitos universos. Ni siquiera está allí la necesidad, sino el *clínamen*, es decir, lo casual y lo fortuito. Epicuro, y no Demócrito, es en realidad el filósofo que entrega el mundo al azar”.⁵⁵

Es cierto que con las fuentes que han llegado hasta nuestros días, Epicuro nunca explica realmente cómo o por qué ocurre esta desviación en la caída de los átomos, el *clínamen*. Al respecto, George Santayana señala:

Si se permitiera que los átomos experimentaran una pequeña desviación en sus cursos, el futuro sería imprevisible y el libre albedrío quedaría a salvo. Por lo tanto, Epicuro determinó que los átomos se desviaban, agregándose fantásticos argumentos para mostrar que semejante intrusión del azar representaba una ayuda en la organización de la naturaleza, pues la llamada inclinación de los átomos explicaba cómo su caída originaria había producido remolinos y, con ello, cuerpos organizados.⁵⁶

⁵⁵ Antiseri y Reale, *op. cit.*, p. 219.

⁵⁶ George Santayana, *Tres poetas filósofos*, p. 32.

En suma, el *clínanmen* es una interesante aportación de carácter teórico que funge como piedra angular del sistema filosófico de Epicuro para romper con el determinismo y la ética fatalista que resultaría de la ausencia del azar en para su filosofía.⁵⁷

Los átomos

Pasemos a revisar con más detalle las características que se atribuyen a los átomos: Su número es infinito, esto resulta en un infinito número de mundos que nacen y mueren, pero los átomos nunca cambian en sus figuras, por lo que el número de dichas figuras, aunque son muchas, es limitado.⁵⁸ Si fuera lo contrario, si las formas de sus figuras fueran infinitas, sería imposible explicar los ciclos y las reglas que se constatan en la realidad. Hay una serie de combinaciones posibles de las que emanan las leyes que rigen en la naturaleza.

La vida es un proceso biológico. Sentimientos, pensamientos, sensaciones son movimientos atómicos. Sutiles pero materiales como lo es la neblina.⁵⁹ Desde esta perspectiva, el hecho de la muerte adquiere connotaciones específicas, que veremos más adelante en el poema de Lucrecio, aunque hay que recordar que el objeto de todo este desarrollo teórico es cómo alcanzar la felicidad humana. Como subraya Marta C. Nussbaum: "...la filosofía epicúrea no solo es relativa a valores en lo que concierne a

⁵⁷ "No obstante, tampoco queda claro cómo la introducción de un principio de indeterminación puede beneficiar a la causa de la libre determinación. Porque la introducción de un elemento azaroso en el comportamiento de nuestros átomos –la desviación atómica se produce en un momento y en un lugar no fijados– puede convertirnos a todos en algo excéntricos, pero la excentricidad no es lo mismo que el libre albedrío, y quizá podamos pensar que es lo contrario". Jufresa, *op. cit.*, p. XLVI.

⁵⁸ "A las mínimas de que está compuesto el universo Epicuro las llama átomos y, para que se cumpla el postulado de la eternidad de la materia, los átomos han de ser indestructibles e inmutables. En cuanto a su número, ya hemos dicho que son infinitos, pero, en cuanto a sus formas, Epicuro las supone limitadas aunque incontables". *Ibidem*, p. XLI.

⁵⁹ "A continuación, pasando a tratar de los sentimientos y de las sensaciones, pues así la confianza adquirirá un fundamento más sólido, debemos creer que el alma es un cuerpo sutil y disperso por el organismo entero, similar al aire que contiene una cierta mezcla de calor, y que según las ocasiones muestra mayor afinidad con uno u otro de estos elementos". Epicuro, *Carta a Herodoto*, 63.

la ética; lo es también en todo lo demás. Todas sus verdades deben servir de apoyo a su concepción de felicidad. No es en absoluto un accidente que todas las concepciones turbadoras del universo, y solo ellas, resulten ser falsas”.⁶⁰ Más adelante ahondaremos en los tipos de diferentes tipos de átomos que hay y como es que Epicuro intenta probar su existencia mediante los datos de los sentidos.

Los dioses

Epicuro detectó un profundo desasosiego entre sus congéneres de la época; en todos los estratos sociales las personas sufrían sin importar edad, condición o género. El filósofo concluye que esa ansiedad es en gran medida resultado de profundas distorsiones cognitivas generadas tanto por el temor a la muerte como al temor a los castigos que sucederán después, además de la idea terrible de estar siempre sujetos a los caprichos de los múltiples dioses que habitaban el mundo helenístico. Para eliminar estas distorsiones, Epicuro expone su teoría física que resulta en una práctica ética; la explicación científica tiene el objetivo explícito de servir como instrumento de liberación personal. Al respecto, señala atinadamente Jufresa:

Pero, aun más que por su física, la filosofía epicúrea es conocida por su ética. Desde el primer momento en que inicia su meditación filosófica, Epicuro busca una solución para asegurar que el hombre sea feliz. Ve a su alrededor gente ansiosa, esclava del afán de poder, temerosa de que los dioses no le concedan su benevolencia, cuidando de no haberlos ofendido sin darse cuenta, intranquilos de que la muerte les sorprenda y los lleve a lugares terribles y desconocidos.⁶¹

Son la ignorancia y los deseos insaciables los que llevan a la humanidad a un estado permanente de turbación, ansiedad y miedo, estado que obviamente es opuesto al sosiego necesario para una buena vida.

⁶⁰ Nussbaum, *op. cit.*, p. 165.

⁶¹ Jufresa, *op. cit.*, p. LV.

La filosofía del Jardín sostiene que el origen del terror supersticioso que impide la felicidad se encuentra en la idea de que los dioses intervienen en la vida humana. Aunque es un equívoco muy difundido la idea de que el materialismo en el epicureísmo implica la negación de la existencia de los dioses, en realidad en los textos nunca se niega su existencia; lo que no se acepta en absoluto son los temores que infunde la religión en su forma social: “Por tanto, impío no es quien reniega de los dioses de la multitud, sino quien aplica las opiniones de la multitud a los dioses”.⁶² Para la filosofía del Jardín, los dioses son seres felices que viven en los “entre mundos” y no tienen por qué ocuparse por la vida terrenal, y mucho menos por la personal. Existen, ciertamente, pero son seres apacibles en sus propias moradas inalcanzables, donde se encuentran dichosos e indiferentes; su argumento es sencillo: es un absurdo pensar que un ser perfecto, como lo es un dios, esté atribulado por cuestiones mundanas y transitorias. No es posible por tanto pedirles cosas, puesto que son ajenos a nuestro mundo. Para Epicuro, los problemas humanos tienen su única solución en el uso de sus propias capacidades. “Resulta absurdo pedir a los dioses aquello que uno es capaz de procurarse”.⁶³ *De rerum natura* será explícito en el llamado a todos a responsabilizarse de la forma de vivir. Los dioses no tienen ningún poder o implicación en la vida humana, aunque eso no significa, como ya mencionamos, negar su existencia. Lo expone Hugo Cerezo:

Con claridad podemos advertir que Epicuro y Lucrecio niegan el poder creador a los dioses y, como detallaremos luego, su intervención en la vida humana. Esto ha sido causa de que, con frecuencia, se les acuse de ateos. Pero hay una diferencia esencial: suprimen el poder, pero no la existencia. El ateo, así lo creo, reniega aun de esto último. Incluso encontramos en los epicúreos un verdadero respeto hacia los dioses y algunos, por ejemplo Filodemo, acusó a los estoicos de ateísmo.⁶⁴

⁶² Epicuro, *Carta a Meneceo*, 124.

⁶³ Epicuro, *Exhortaciones (Gnomonologio Vaticano)*, 65.

⁶⁴ Hugo Cerezo Dardon, *Tito Lucrecio Caro y su obra*, p. 118.

Podría parecer una posición ambivalente pero en realidad posee coherencia con el objetivo final del epicureísmo: los dioses son arquetipos de la felicidad, de cómo es ser y vivir de un modo imperturbable.⁶⁵ De hecho, para Epicuro resulta peor la pérdida de la libertad y del azar, que puede surgir de la causalidad rígida en forma de destino ineludible: “Casi era mejor creer en los mitos sobre los dioses que ser esclavo de la predestinación de los físicos; porque aquellos nos ofrecían la esperanza de llegar a conmovier a los dioses con nuestras ofrendas; y el destino, en cambio, es implacable”.⁶⁶ Más adelante veremos cómo Lucrecio acepta una multiplicidad de explicaciones para distintos fenómenos, rehuyendo la explicación unívoca, propia de los charlatanes según los filósofos epicúreos.

Esta mirada libre de los prejuicios que supone la creencia en la intervención de los dioses en los asuntos mundanos permite voltear la mirada para admirar la manera en que funciona el universo, actitud que Bonifaz Nuño describe: “Y cercado e invadido por la muerte y el temor, el hombre aplica los poderes de la razón, y se consume al elevarse al infinito y contemplar y comprender los mecanismos de la naturaleza”.⁶⁷

⁶⁵ “Los dioses, salvo servir de modelo de felicidad perfecta, no cumplen ninguna finalidad en la doctrina de Epicuro. No explican el origen del mundo, que es eterno y exclusivamente material, ni exorcizan los terrores de la Naturaleza, eliminados mediante su estudio natural; tampoco proporcionan a los hombres una vida más allá de la muerte, pues esta es aceptada como forma irremediable; ni, despojados de providencialismo, les pueden compensar por sus privaciones. La afirmación de su existencia, así como la conveniencia de cumplir con las obligaciones religiosas, responde al intento de evitar conflictos con la tradición que amenacen la *seguridad*, tan necesaria para guarecer la serenidad de ánimo que requiere la *eudeimónia*. La actitud de Epicuro resulta tan hipócrita vista desde la óptica religiosa, como coherente con su propia estrategia terapéutica. Con su inteligente defensa de sus especiales dioses, obtiene todas las ventajas que se derivan de la negación de la divinidad y elude peligrosos enfrentamientos.” Marín, *op. cit.*, p. 68.

⁶⁶ Epicuro, *Carta a Meneceo*, 134.

⁶⁷ *De la naturaleza de la naturaleza de las cosas* [introd., versión rítmica y notas Rubén Bonifaz Nuño], p. XI.

El placer

Como ya vimos, para Epicuro y su discípulo Lucrecio, la realidad queda reducida a los mundos que se forman en los encuentros de átomos cayendo en el vacío. Todo lo que habita el universo es de esta misma naturaleza. El conocimiento parte de las percepciones que aportan los sentidos desde esa realidad material; en consecuencia, la felicidad también es algo tangible, se le puede reconocer mediante las sensaciones que le son propias. Estas sensaciones en conjunto son lo que llamamos *placer*. “Por este motivo afirmamos que el placer es el principio y fin de la vida feliz, porque lo hemos reconocido como un bien primero y congénito, a partir del cual iniciamos cualquier elección y a él nos referimos al juzgar los bienes según la norma del placer y el dolor”.⁶⁸ El placer es la sensación que se constituye en la guía física de la acción correcta.

Para la filosofía del Jardín el placer no consiste en un énfasis en la estimulación, por el contrario, el placer se asume como una sensación de imperturbabilidad. Es importante resaltar que la noción epicúrea de placer se refiere más a la ausencia de dolor (*aponía*) que al placer entendido positivamente. En esta ausencia de dolor se busca la sensación de imperturbabilidad (*ataraxia*) del alma. En este sentido, junto con las otras filosofías del helenismo, el epicureísmo supone la capacidad de la racional para discernir y actuar de la mejor manera.⁶⁹ Por ello es necesario obtener las nociones y las herramientas adecuadas para hacer juicios correctos que hagan posible el ejercicio de la virtud:

El principio de todo esto y el bien máximo es el juicio, y por ello el juicio –de donde se originan las restantes virtudes– es más valioso que la propia filosofía, y nos enseña que

⁶⁸ Epicuro, *Carta a Meneceo*, 129.

⁶⁹ “Los pensadores helenísticos ven como objeto de la filosofía una transformación del mundo interior de creencias y deseos mediante el uso del argumento racional”. Nussbaum, *op. cit.*, p. 111.

no existe una vida feliz sin que sea al mismo tiempo juiciosa, bella y justa, ni es posible vivir con prudencia, belleza y justicia sin ser feliz. Pues las virtudes son connaturales a una vida feliz, y el vivir felizmente se acompaña siempre de la virtud.⁷⁰

El epicureísmo categoriza los deseos en tres grupos:

1. Deseos naturales y necesarios como son comer, dormir o beber agua. Tienen el límite claro de cubrir la necesidad. Estos son los únicos que realmente es preciso satisfacer.
2. Deseos naturales pero no necesarios, como una buena mesa y un buen vino. Estos carecen de límite natural, pero no son perniciosos por sí mismos.
3. Deseos innecesarios y no naturales que emergen de las opiniones vanas como la riqueza o el deseo de poder. Estos placeres tarde o temprano producen perturbación y comprometen en definitiva la tranquilidad del alma.

Hay que optar por el primero de estos distintos planos del placer, es decir, hay que actuar, ejercer la prudencia de manera activa. Este concepto lo describe J.M. Torres refiriéndose a Epicuro:

La prudencia, considerada *el mayor de los bienes*, ha de presidir este delicado cálculo, recordándonos que la *serenidad de ánimo*, base de la felicidad, no procede de gozos enardecedores sino de la supresión de los dolores del cuerpo y las perturbaciones del alma. No es prudente empeñarse en saciar todos los deseos, ni obstinarse en disfrutar todos los placeres. Solo resulta imperioso cumplimentar aquellos que, por naturales y necesarios, son fáciles de conseguir, mientras conviene prescindir de los surgidos de la vana opinión, tan difíciles de colmar como fáciles de eludir.⁷¹

⁷⁰ Epicuro, *Carta a Meneceo*, 132.

⁷¹ Marín, *op. cit.*, p. 63.

Los deseos innecesarios son producto de creencias infundadas, manifestaciones de lo irracional, los cuales producen sufrimiento innecesario. En el poema de Lucrecio se identificarán los excesos sensuales con los temores infundados a la muerte y a lo sobrenatural. Para la filosofía del Jardín, los deseos vanos son una de las principales causas del sufrimiento humano, fruto de la ignorancia y la perpetua ansiedad:

Además de esto, hay que creer lo siguiente: en primer lugar, que la mayor turbación se produce en el alma de los hombres al considerar que unas mismas naturalezas pueden gozar de beatitud y de inmortalidad, y experimentar al mismo tiempo deseos, acciones y motivaciones contrarias a estos atributos; en segundo lugar cuando se espera algún mal eterno por creencias por las leyendas de la mitología, y también por miedo de aquella falta de sensibilidad que nos provoca la muerte, como si esto fuera un mal; y, por último, porque todos estos sufrimientos no se basan en nuestras propias convicciones, sino en un estado de espíritu irracional, de modo que los hombres, sin saber cuáles son los límites de los terribles males, están sujetos a turbaciones iguales o mayores que si compartieran las creencias más vulgares.⁷²

El deseo es insaciable en sí mismo; es necesario conducirlo, acotarlo a lo que la razón reconoce como actos acordes con las reglas de la naturaleza; estas reglas marcan los horizontes alcanzables y establecen límites claros, en contraposición con el fondo sin límites de las ilusiones humanas:⁷³ “La riqueza natural tiene límites precisos y es fácil de alcanzar; en cambio, la que responde a vanas opiniones no tiene límite alguno”.⁷⁴

⁷² Epicuro, *Carta a Herodoto*, 81.

⁷³ “Tras diagnosticar la insaciabilidad del deseo y los terrores supersticiosos como causas del alejamiento general de la felicidad, Epicuro convierte su filosofía en un medio para superarlos. Desde esta perspectiva, sin contradecir la opinión que hace de la Física el fundamento de la moral epicúrea, puede considerarse que aquella, en concreto las *Cartas a Herodoto y a Pitocles*, intenta de modo preferente, aunque no exclusivo, disipar los terrores engendrados por la superstición, mientras que su *Ética*, contenida sobre todo en la *Carta a Meneceo* y en las *Máximas capitales*, pretende con prioridad –tampoco únicamente– elaborar una teoría del deseo que lo limite y modere. Gracias a la *Ética* y la *Física* “la calma sucederá a las tormentas y a las tinieblas la luz hermosa” (*R.N.* V, 12). Seguidamente, intento mostrar cómo los principales temas de la reflexión epicúrea –el deseo, la muerte, los dioses y el azar– están determinados por su intencionalidad terapéutica”. Marín, *op. cit.*, p. 64.

⁷⁴ Epicuro, *Máximas capitales*, 15.

Lo irracional es ilimitado, sin fondo, insaciable. Vivir bajo ese impulso es condenarse a la infelicidad.

Pero aun con lo anterior, no hay que confundir esta posición de la filosofía del Jardín con las otras filosofías helenísticas que tratan de inhibir o de superar el deseo, como sucede en algunas de las propuestas de estoicas. Para el epicureísmo se trata de reconocer la medida y la forma de los deleites que están a nuestra disposición, buscar la tranquilidad del alma con la mayor autosuficiencia posible. En palabras de Marín Torres:

La terapéutica epicúrea, a diferencia del estoicismo extremado, no pretende abolir los deseos, pero busca moderar su intensidad y prescindir de aquellos que suelen ser fuente de angustias al no depender su satisfacción de nuestras posibilidades cotidianas. Su ideal de conducta requiere alcanzar cierta autosuficiencia, en absoluto arisca o rigurosa, que resguarde el equilibrio anímico en las adversidades, sin insensibilizarnos para el deleite de los placeres a nuestro alcance.⁷⁵

Para ser más precisos, la recomendación que hace la filosofía del Jardín es intentar satisfacer la primera categoría de deseos, los naturales y necesarios, y de gestionar el segundo tipo de deseos los no naturales pero inofensivos como disfrutar de platillos sencillos o el gozo de la amistad. Lo contrario, perseguir lujos o mantener vicios, los deseos artificiales e innecesarios, siempre conducen al desasosiego, este actuar es la manifestación de la ansiedad provocada por el terror ante la finitud de la vida humana, que siempre terminará por conducir a la tristeza, la enfermedad y el error.⁷⁶ Se trata de optar por el gozo sosegado y estable, y evitar los placeres que perturban el alma.

⁷⁵ Marín, *op. cit.*, p. 64.

⁷⁶ “Los vicios humanos, parece querer decirnos, no son otra cosa que un ansia irracional de vida infinita, y todos terminan en el dolor, el aburrimiento y la desgracia”. Jufresa, *op. cit.*, p. LVII.

La felicidad

El ser humano puede ser feliz, para ello es necesaria actuar conforme a la razón. El epicureísmo no dicta preceptos absolutos o prohibiciones definitivas para el cómo actuar; en lugar de eso nos conmina en sus cartas a ejercer el juicio. “Frente a los males del mundo, y frente al mal de vivir, Epicuro se esfuerza, a través de cartas y máximas, en ofrecernos un remedio sencillo. El hombre es libre, y ser feliz no depende en definitiva más que del ejercicio de una virtud, la *phrónesis*, el juicio.”⁷⁷ Lo que recomienda la filosofía del Jardín no tiene nada que ver con una lista de preceptos y prohibiciones: la felicidad se encuentra en actuar virtuosamente en armonía con la naturaleza que da por supuesto una relación intrínseca entre el juicio recto, la *ataraxia*, el placer y la *eudemonía*.

Las cartas de Epicuro contienen un conjunto de máximas simples conectadas lógicamente entre sí; son accesibles a todo aquel que esté dispuesto a encontrar la verdad y, con ella, la felicidad. Nos dice Jufresa: “La doctrina epicúrea pretende ser esencialmente vital y moral, guardando siempre la eficacia para dispensar felicidad. Razón por la cual se ofrece sin distinción de condiciones sociales, de edad ni de sexo, y la filosofía, instrumento de esta felicidad, se considera fácil y asequible”.⁷⁸ Cabe preguntarse si esta manera de vivir frugal, sencilla y sin mayores aspavientos no constituye en el fondo una propuesta poco vital, exenta de las emociones y los riesgos que podemos pensar dan valor y sentido a la vida humana, como lo señala Santayana: “Ahora bien, Epicuro odiaba, en su parte más considerable, la vida. Su sistema moral, llamado hedonismo, recomienda el placer que no produzca excitación ni desemboque en riesgos. Este ideal es modesto e inclusive casto, pero no vital”.⁷⁹ Esto mismo puede decirse del temperamento frugal que demuestra Lucrecio en su poema.

⁷⁷ *Ibidem*, p. LXIX.

⁷⁸ *Ibidem*. p. LXX.

⁷⁹ Santayana, *op. cit.*, p. 33.

Aunque estas recomendaciones están al alcance de todos, al final la solución al dilema de la existencia descansa en cada individuo. Si este comprende y considera las maneras en que funciona la naturaleza, podrá identificar los criterios para el juicio correcto; no se trata de una visión teórica, sino de las herramientas que hacen asequible una vida feliz. Nos dice Farrington: “Porque, para llevar una vida sensata, deberíamos entender que la sabiduría práctica o prudencia (*phronesis*) es más importante que la sabiduría teórica o filosofía (*philosophia*)”.⁸⁰ Por tanto

La política

En consecuencia, para los epicúreos la actividad política dejaba de estar en el espacio de lo público, la política pública fue entendida como deseos de poder y honores, plenos de intrigas e intereses era una seria amenaza para la *ataraxia*. La construcción de comunidades de amigos y las relaciones entre estas comunidades eran su "propuesta política", por así decirlo. Esto representa una notable subversión de los valores clásicos griegos: del *hombre-ciudadano* pasamos al *hombre-individuo* que tiene que actuar en sí por su propia voluntad. Carece de sentido ser presa del contexto, de las fuerzas ajenas a uno mismo, que en gran medida son las fuentes de nuestra turbación. Jufresa apuntala: “El sabio epicúreo, pues, por un esfuerzo de su voluntad, deja de actuar determinado por las circunstancias externas y encuentra en la conciencia su centro de gravedad. En la imposibilidad de contrarrestar y anular el mundo exterior, origen de la turbación y el dolor, el sabio no debe tampoco dejarse dominar por él, sino saber desviarse en la *ataraxia*, de la misma manera que los dioses se desvían alejándose del mundo”.⁸¹ Solo vale encargarse de lo que está a mano del individuo: su juicio, sus decisiones, su propio actuar. De nada vale perturbarse por el curso de los acontecimientos políticos, astrológicos, económicos que están fuera de su alcance.

⁸⁰ Farrington, *op. cit.*, p. 168.

⁸¹ Jufresa, *op. cit.*, p. XLVIII.

El temor a la muerte

Un breve repaso a lo que significa este terror en Epicuro como antecedente de lo que trataremos de manera específica en el poema de Lucrecio, vamos a establecer su lugar en el sistema filosófico como catalizador de la conducta dentro de la propuesta ética. El temor a la muerte es considerado como el origen de gran parte del sufrimiento humano y también de las desgracias que traen consigo los deseos de trascenderla por medio de la fama, el poder o la riqueza; estas últimas se asumen como tendencias irracionales que conducen al crimen, a la locura y a la desesperación; el temor a la muerte se traduce en un ansia insaciable que distorsiona los motivos de los actos humanos. Para los epicúreos en general y para Lucrecio, en particular en *De rerum natura*, la muerte no es temible por sí misma, ya que no es nada y por lo mismo no quita un ápice al placer que obtenemos en el transcurrir por la vida. Si se escogen correctamente los placeres, los mejores y más valiosos, no habrá nada que lamentar, puesto que no se trata de alargar la vida artificialmente, sino de disfrutarla el tiempo que la poseemos. “El sabio por su parte, ni desea la vida ni rehúye dejarla, porque para él vivir no es un mal, ni considera que lo sea la muerte. Y así como de entre los alimentos no escoge los más abundantes, sino los más agradables, del mismo modo disfruta no del tiempo más largo, sino del más intenso placer”.⁸²

Cuando estamos vivos, la muerte no está con nosotros, y cuando nos llega el momento de morir, al dispersarse nuestros átomos ya no somos, no sentimos nada. En este punto vale recordar el principio enunciado por Parménides que mencionamos unas páginas atrás: El ser es, y el no ser no es. Así, la muerte es la disolución de los átomos que nos constituyen. Ya no somos, por lo que no queda nada que podamos afirmar tras ese momento. Quizá sirva de algo para la memoria histórica o para constituirse como ejemplo a seguir por los que quedan vivos, pero siempre serán referencias de cuando se actuaba en la vida. En los textos atribuidos a Epicuro, podemos encontrar lo

⁸² Epicuro, *Carta a Meneceo*, 126.

siguiente: "El peor de los males, la muerte, no significa nada para nosotros, porque mientras vivimos no existe, y cuando está presente nosotros no existimos. Así pues, la muerte no es real ni para los vivos ni para los muertos, ya que está lejos de los primeros y, cuando se acerca a los segundos, estos han desaparecido ya."⁸³ También leemos en las *Máximas capitales*: "La muerte no tiene ninguna relación con nosotros, pues lo que se ha disuelto no tiene capacidad de sentir, y lo que es insensible no significa nada para nosotros."⁸⁴

En otras palabras, si aceptamos que somos un agregado de átomos que componen tanto el alma como el cuerpo, el morir consiste en la disgregación de esos átomos. La conciencia y la sensibilidad cesan en esta disolución. Para la filosofía del Jardín, como veremos en *De rerum natura*, el alma es un conjunto de átomos muy sutiles, lo mismo que la sensibilidad, por lo que tras la muerte estos se dispersan de la misma manera que los átomos que componen el cuerpo. También lo dice Epicuro en su *Carta a Meneceo*:

Acostúmbrate a pensar que la muerte para nosotros no es nada, porque todo el bien y todo el mal residen en las sensaciones, y precisamente la muerte consiste en estar privado de sensación. Por tanto, la recta convicción de que la muerte no es nada para nosotros nos hace agradable la mortalidad de la vida; no porque le añada un tiempo indefinido, sino porque nos priva de un afán desmesurado de inmortalidad. Nada hay que cause temor en la vida para quien está convencido de que el no vivir no guarda tampoco nada temible.⁸⁵

Es relevante hacer notar la forma en que el epicureísmo enlaza la teoría con la práctica; la teoría atomista sirve de soporte para la recomendación práctica con respecto a la manera en que debemos asumir la muerte: Somos un conjunto de átomos y no hay justificación para temerla, puesto que no hay castigo ni más allá. Comenta Josu Landa:

⁸³ *Idem*.

⁸⁴ Epicuro, *Máximas capitales*, 2.

⁸⁵ Epicuro, *Carta a Meneceo*, 125.

Puede observarse, por tanto, cuán apretadamente se entrelaza lo teórico con lo práctico en todas las dimensiones de la actividad filosófica realizada por Epicuro. Si se tiene en cuenta esto, el sentido del atomismo epicúreo, en tanto que doctrina que da razón del fenómeno de la muerte y, con ello, puede operar como un poderoso lenitivo ético para quienes, por su ignorancia sobre el particular, viven aterrados pensando en el momento en que aquella pueda sobrevenirles.⁸⁶

Si vivimos aterrados por un hecho que es natural es debido a la ignorancia y a los juicios equivocados.

El proyecto del poema de Lucrecio es comprender y aceptar la naturaleza de las cosas para obtener la tranquilidad del alma, por lo que se nos argumenta que cuando morimos ya no sentimos nada, ni queda algo de nosotros como identidad; los elementos que nos conforman quedan disueltos en la caída infinita de los átomos en el vacío, los cuales quedarán liberados para formar nuevos conjuntos de cuerpos. No aceptar los límites naturales es caer prisionero de los deseos irracionales del alma, insaciables y obsesivos. Pero cabe preguntarse qué es lo que provoca que esos átomos que forman el alma sean tan *deseantes* para la filosofía del Jardín. Una respuesta que se nos ofrece es cognitiva: los deseos irracionales se deben a creencias que distorsionan nuestra percepción de nosotros y de la realidad, en consecuencia, a las opciones que elegimos. Si las ideas falsas producen percepciones erróneas que conducen a conductas perniciosas, entonces, también puede ocurrir lo contrario: ideas verdaderas producirán percepciones correctas que llevarán a conductas adecuadas.

La carne entiende que los límites del placer son ilimitados, y es ilimitado el tiempo que se lo proporciona. Por otro lado, la mente, al tomar conciencia del fin y del límite de la carne, y al librarse de los temores de la eternidad, alcanza la vida perfecta y ya no necesita de ningún tiempo infinito: ni huye del placer ni, llegado el momento de abandonar la existencia, muere como si dejara tras de sí algún aspecto de los que

⁸⁶ Landa, *op. cit.*, posición 1997.

conforman el modo de vida mejor.⁸⁷

Una curiosa derivación de esta idea de la muerte es que es posible asumir el fin de la vida como el fin de los sufrimientos y tribulaciones; entenderla como el fin de todo mal.⁸⁸ Dicho en otras palabras, es posible pensar que la idea de una existencia después de la muerte es más espantosa que asumir la muerte como final; la vida en el más allá significa que aún no terminan los dolores tras la muerte, aunque cabe suponer que tampoco terminarían los placeres. La vida es hermosa, y si la muerte nos horroriza es porque la comparamos con estar vivos. Emilio Lledó aclara este punto:

El conglomerado de hechos y propuestas, la maravillosa organización del cuerpo humano, la fraternidad de los ojos con la luz, de la piel con el aire, son realidades *verdaderas*, regalos brillantes de la naturaleza. *La muerte no es nada para nosotros*. Toda su negatividad acaba proyectándose aun más hacia la vida. Los argumentos que Epicuro utiliza, para reducirnos los límites en donde la existencia humana alcanza su sentido, comportan el diáfano realismo de aquello con lo que, de hecho, no cabe *poetizar*. Toda teoría de la inmortalidad nos arrastra al olvido del mundo, al olvido del cuerpo, incluso al desprecio de la vida, sobre todo si una ideología del *más allá de la muerte* insiste en el hecho del desprecio a la vida, porque en algunos momentos esa vida, que es limitación, esté amenazada por la miseria y el dolor. Ninguna de esas posibles negatividades tiene suficiente sustento para desvalorizarla, porque sea corto el tiempo que podemos gozar de ella.⁸⁹

Si aceptamos los límites de la experiencia de estar vivos, podemos disfrutar plenamente de la oportunidad que significa la conciencia de estar en el universo; las

⁸⁷ Epicuro, *Máximas capitales*, 20.

⁸⁸ “Puesto que la muerte es inevitable y, además, contiene propiedades curativas, la terapia epicúrea postula su aceptación argumentando el sinsentido de los terrores provocados por el acto de morir y por el estado que le sigue, así como lo irracional de las angustias derivadas de la condición efímera”. Marín, *op. cit.*, p. 67.

⁸⁹ Lledó, *op. cit.*, p. 83.

creencias en el más allá nos alejan de esa conciencia. Para la filosofía del Jardín no es necesario ningún mito ni poetizar sobre la vida después de la muerte; al contrario, esos bálsamos para la ansiedad nos alejan de nuestra realidad corpórea, la única para el epicureísmo, y terminan por producir más angustia, generando los cimientos en los que se sustenta la superstición, con el sufrimiento y el desasosiego que conlleva.⁹⁰

Aunque cabe cuestionarse si esta idea del sabio epicúreo, tolerante y autocontrolado, alejado de los excesos por la moderación, en realidad nos está invitando a un camino de vida algo artificial: Un sabio que rehúye los riesgos y avatares propios de la vida. Una propuesta que puede parecer bastante timorata de cara a la existencia. Como dice George Santayana, quizá el temor a la muerte sea algo distinto a lo que nos propone el filósofo del Jardín, quizá este temor pueda entenderse en realidad como amor a la vida. En palabras de George Santayana:

Hay en esta polémica contra la inmortalidad otro elemento que, sin dejar de ser altamente interesante y muy característico de una época decadente, revela un ideal muy limitado y, en el fondo insostenible. Este elemento es el temor a la vida. Epicuro había sido un moralista puro y tierno, pero pusilánime. Tenía tanto miedo a ser causa u objeto de daño, a correr riesgos o a probar fortuna, que deseaba demostrar que la vida humana es un negocio breve, no sometido a grandes transformaciones ni capaz de grandes hazañas.⁹¹

Una postura poco vital y que desconoce voluntariamente la fuerza que lleva a los hombres a tomar riesgos para darle sentido a su existencia.⁹²

⁹⁰ "Epicuro propone una terapia suave, nada traumática, propia de un sabio tolerante y comprensivo, empeñado en salvarnos a través de la cómoda seguridad y la dulce moderación. Mitigado el acuciante renacer del deseo mediante su racionalización, la siguiente fase terapéutica desvanecerá los temores supersticiosos que asaltan el alma. La calma ya ha sucedido a las tormentas, ahora las tinieblas deben dejar paso a la luz hermosa. Para llevar a cabo esta tarea –detallada poéticamente en el *De rerum natura* de Lucrecio–, Epicuro recurre a la teoría atomista, cuyo materialismo, exento de intervenciones sobrenaturales, proporciona la base filosófica idónea para expulsar oscurantismos". Marín, *op. cit.*, p. 65.

⁹¹ Santayana, *op. cit.*, p. 43.

⁹² "Pero me atrevo a pensar que el temor radical a la muerte es algo enteramente diferente. Es el amor a la vida. Epicuro, que temía a la vida, parece haber olvidado aquí la fuerza primordial y colosal contra la que estaba luchando". *Ibidem*, p. 46.

2.3 El final de Epicuro y del epicureísmo

De cualquier manera, en su biografía, el filósofo Epicuro fue consecuente con su filosofía. El historiador y biógrafo Hermipio, fuente de Diógenes Laercio, comenta que tras una agonía de 14 días, se sumergió en un baño de agua caliente, tomó una copa de vino puro, exhortó a sus amigos a no olvidar sus enseñanzas y luego expiró. Diógenes nos lega una carta que escribió a su amigo **Idomeneo**:

Esto lo escribo el más glorioso y al mismo tiempo el último día de mi vida. Me quejo de un dolor disentérico y renal que empeorar no puede. Pero por encima de mis penas se eleva mi alegre alma al pensar en las experiencias (o conversaciones) que me regaló la vida. Tú, que me tomaste a mí y a la filosofía con el amor, que desde joven te hizo digno, toma a los hijos de Metodro como si fueran tuyos.⁹³

Tras su muerte, la escuela del Jardín quedó en manos de Hérmaco de Mitilene; desde ese momento hasta su ocaso en el siglo III d.C., la escuela se mantuvo fiel a las doctrinas de su fundador, asegurándose de no perder la fidelidad de sus enseñanzas hasta su desaparición. Al respecto Montserrat Jufresa indica:

A partir de ese momento (la muerte de Epicuro) hasta su desaparición definitiva en el siglo III d.C., la característica más constante que iba a distinguir a la escuela epicúrea no sería la originalidad en el esfuerzo especulativo de los sucesores para profundizar en el pensamiento del maestro, sino, muy al contrario, la fidelidad a la palabra del fundador considerada como norma segura para llegar a la felicidad. De aquí que el cuerpo de la doctrina se conservara libre de heterodoxias durante tantos años y que los sucesivos escolarcas nos sean tan poco conocidos.⁹⁴

⁹³ F. Walter Otto, *Epicuro, op. cit.*, p. 50.

⁹⁴ Jufresa, *op. cit.*, p. LXX.

Los discípulos de la escuela del Jardín admiraron casi religiosamente al maestro Epicuro, como lo prueba la existencia de copas y anillos con su efigie.⁹⁵ De hecho, no faltaron críticas a esta veneración durante la época helenística, como lo muestra esta cita: “Diógenes cuenta que cierta vez alguien preguntó a Arcesilao por qué mucha gente de otras escuelas se pasaba a la escuela epicúrea, pero nunca un discípulo de Epicuro se trasladaba a otra escuela. Arcesilao replicó: porque los hombres pueden volverse eunucos, pero los eunucos nunca se vuelven hombres”.⁹⁶

De cualquier forma, no cabe duda de que el epicureísmo tiene una clara propuesta ética bien cimentada en un materialismo naturalista; como ejemplo esta cita de las *Exhortaciones*: “No hay que pretender filosofar, sino filosofar realmente; pues tampoco necesitamos parecer sanos, sino estar sanos de verdad”.⁹⁷ Hay que estar sano, no parecerlo: existe la cosmética, pero no puede sustituir la realidad física de la salud. Nos encontramos ante el paradigma clásico que identifica el bien, la belleza y la virtud como una tríada ligada, tres componentes para alcanzar la vida feliz: “No hay vida placentera sin que sea juiciosa, bella y justa, ni se puede vivir juiciosa, bella y justamente sin el placer. A quien le falte esto, no le es posible vivir una vida placentera”.⁹⁸

Es conocido que en la escuela epicúrea se consideró una transgresión el tratar de ejercer la crítica o de mezclarla con ideas de otras escuelas. Lo anterior, como ya mencionamos, tuvo como objetivo asegurar el potencial terapéutico de esta filosofía:

⁹⁵ “Después de su muerte (la de Epicuro), sus discípulos veneraron fiel y constantemente su memoria; lucían su imagen por todas partes en anillos y copas, y tal era la fidelidad que profesaban a las doctrinas de su maestro que se tenía entre ellos por una especie de transgresión el tratar de modificarlas en lo más mínimo (a diferencia de lo que ocurría con los estoicos, que laboraban incesantemente por desarrollar las doctrinas de su fundador), por lo que la escuela era una especie de Estado amurallado en lo tocante a su doctrina”. *De la naturaleza de las cosas*, tomo 1 [introd., versión, notas y comentarios de René Acuña], México, UNAM, 1963, p. LXV.

⁹⁶ Nussbaum, op. cit., p.183.

⁹⁷ Epicuro, *Exhortaciones (Gnomonologio Vaticano)*, 54.

⁹⁸ Epicuro, *Máxima Capitales*, 3.

Es más seguro un pensamiento inmutable para sortear las turbulencias de la existencia que uno cambiante y heterodoxo. Pero, por otra parte, esa rigidez de la filosofía del Jardín la incapacitó para cualquier posibilidad de innovación; también le hizo perder por completo cualquier rastro de capacidad de autocrítica, ambos aspectos indispensables para la vitalidad y la salud de cualquier propuesta filosófica.⁹⁹ Quizá esto, además de los aspectos políticos como la hegemonía del cristianismo, fueron los principales motivos que explican su desaparición como escuela filosófica en función. En el caso de Atenas se reconoce que, aunque resurgió la escuela del Jardín, esta no pudo sobrevivir más allá del año 267 d.C., tras la invasión de los hérulos. El emperador Juliano atestigua la destrucción de los escritos epicúreos y el surgimiento de la hegemonía del neoplatonismo y del cristianismo. Para el siglo IV de nuestra era, el epicureísmo había desaparecido de manera definitiva. A principios del siglo III, Diógenes Laercio dedica el libro X de su *Vidas de los filósofos* a Epicuro. Gracias a esta obra han llegado hasta nuestros días, y a lo largo de toda la historia de la filosofía, las únicas obras íntegras atribuidas al propio Epicuro.

El vestigio que se considera la última expresión del epicureísmo es una inscripción mural de Diógenes de Enoanda de 80 metros de largo por 4 metros de alto, creado alrededor del año 120 de nuestra era en la ciudad de Enoanda en la antigua Licia, hoy parte de Turquía, del que citaremos una síntesis mínima de su propuesta, el *tetraphármakon*, que prescribe:

1. El temor al más allá y a los dioses no tiene sentido.
2. El temor a la muerte, que no es nada, tampoco.
3. El placer está al alcance de todos.
4. El mal o es soportable o dura poco, pero siempre es finito.

⁹⁹ “La filosofía, en manos de los pensadores helenísticos, ya no se limita a contemplar tranquilamente el mundo: se sumerge en él y se hace parte del mismo. Y esto cambia la filosofía. Hemos de preguntarnos si al ganar en participación, pierde algo de su poder reflexivo”. Nussbaum, op. cit., p. 61.

Quien logre asumir estos principios será dueño de sí mismo y no tendrá ningún temor. Será feliz en esta vida. Es la filosofía como *phármakon*. Nuevamente citamos a Jufresa:

Frente a tal estado de cosas, frente a esa perenne enfermedad del espíritu Epicuro propone un remedio para contrarrestar las cuatro causas que, según él, encadenan al hombre al sufrimiento: el temor de los dioses, de la muerte, del dolor, y las ideas falsas sobre lo que en realidad constituye el bien. Su remedio, su *phármakon*, será la filosofía, que se convierte fundamentalmente en buen juicio y se abre a todos, a los jóvenes y a los viejos, a hombres, mujeres y esclavos.¹⁰⁰

La filosofía es para Epicuro una medicina, un fármaco para curar a los seres humanos de todas las épocas, del sufrimiento y las tribulaciones de la vida.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. LVI.

3. Tito Lucrecio Caro y su poema *De rerum natura*

El poema *De rerum natura* de Lucrecio es la obra más relevante de las interpretaciones que los latinos hicieron de la filosofía del Jardín, por ser un auténtico compendio del sistema en su conjunto. Sobre el papel de los latinos en el corpus del epicureísmo, nos dice Emilio Lledó:

Además de los textos originales hay una fuente importante para conocer el epicureísmo. Los escritores Latinos realizaron, con el pensamiento de Epicuro, una de las más sorprendentes hazañas de manipulación intelectual. [...] Sin embargo, un poeta latino también, Lucrecio, compuso, con su *rerum natura*, una de las piezas fundamentales para la interpretación del epicureísmo; la fuerza y la *sympátheia* con la que se apoderó de las ideas de Epicuro muestran una profunda pasión intelectual, fruto de haber intuido el aire renovador de la denostada filosofía.¹⁰¹

Gracias a este poema tenemos acceso a las ideas del epicureísmo respecto de diferentes áreas del conocimiento que ahora conocemos como la física, la historia, la geología, la antropología, entre otras. Estas áreas no están descritas en las obras que aún se conservan del propio Epicuro, por lo que *De rerum natura* es imprescindible para entender de manera más completa la filosofía del Jardín.

3.1 Lucrecio

Benjamín Farrington menciona: “En el año 53 a.C., moría en Roma un oscuro poeta, Lucrecio Caro, dejando casi acabado un largo poema de seis libros que sobrepasaban las seis mil líneas, en el que se exponía la doctrina de Epicuro. Cuando al fin se publicó,

¹⁰¹ Lledó, *op. cit.*, p. 23.

resultado ser una obra sorprendente. Nada se había escrito de tanta importancia en latín hasta entonces”.¹⁰²

Los días en los que vivió el poeta en Roma fueron muy turbulentos en términos sociales, a la vez que muy fértiles para la literatura (característica que comparte con la época que vivió Epicuro en Atenas, y probablemente con la de nuestros tiempos). En lo político es un momento de conflictos civiles y violencia. Fue el final de la República romana. Algunos de los acontecimientos emblemáticos que le tocaron vivir fueron la primera guerra civil entre Mario y Sila (88-82 a.C.), la sublevación de Sertorio (79-77 a.C.), la rebelión de Espartaco (73-71 a.C.), la conjura de Catilina (63-62 a.C.), el primer triunvirato de Pompeyo, Cesar y Craso (60 a.C.), la conquista de la Galia por Cesar (58-51 a.C.), la expedición de Craso contra los Partos (54-53 a.C.); poco después de su muerte ocurrieron motines e incendios en la ciudad de Roma (52 a.C.).¹⁰³ Resulta comprensible que Lucrecio buscara la serenidad en la terapéutica filosófica del epicureísmo, dado que vivió uno de los momentos más agitados de la historia romana.

En el ámbito literario, al final de las guerras púnicas ya habían irrumpido con toda su fuerza las influencias del helenismo sobre la capital del imperio; el ejemplo más notable es el círculo de Escipión Emiliano. Durante los años en que vive Lucrecio, escribe Pomponio sus *Fábulas atelanas* en el 90 a.C., y Cicerón en el 82 a.C., *Sobre la invención*. En el 70 nace Virgilio y en el 65 Horacio. Entre el 61 y el 51 a.C. se fechan las composiciones poéticas de Catulo. En el 55 a.C., Cicerón publica *Acerca del orador*. Basten estos ejemplos para ilustrar el entorno en las letras contemporáneo de

¹⁰² Farrington, *op. cit.*, p. 186.

¹⁰³ “El tiempo de Lucrecio no es menos turbio que el de Epicuro: la dictadura aristocrática de Sila, el movimiento democrático de Lépido, la dictadura de Pompeyo, la insurrección de Espartaco, ahogada por Craso y Pompeyo en el 71; las guerras exteriores, contra los piratas, contra Mitrídates, la conjuración de Catilina, la subida política de Cesar, todos estos sucesos componen una época cargada de guerras civiles, complots, muertes y sangrientas represiones. La imagen más trágica del hundimiento de la República romana es, sin duda, la de esos seis mil esclavos de Espartaco crucificados en el camino de Capua a Roma”. Nizan, *op. cit.*, p. 38.

Lucrecio, quien escribió su poema alrededor de los años 60-51 a.C.

De su vida, convertida en leyenda, sabemos muy poco. Ángel J. Cappelletti señala en su libro sobre Lucrecio que la fuente más reconocida es la adición que hace san Jerónimo en su traducción de la *Crónica de Eusebio de Cesarea*, que los especialistas consideran tomada, aunque con dudas, del libro de Suetonio, *De poetis*, del cual han sobrevivido solo algunos fragmentos. San Jerónimo dice: “Nace el poeta Tito Lucrecio. Más tarde, preso de una furiosa locura por un filtro amatorio, y habiendo escrito durante los intervalos de su demencia libros que luego corrigió Cicerón, se suicidó a los 44 años de edad”.¹⁰⁴ En esta famosa cita de san Jerónimo se consigna un suicidio inducido por los estragos de un filtro amoroso. Este testimonio describe a Lucrecio como víctima de la locura. Ángel J. Cappelletti, de la mano de varios estudiosos, considera este señalamiento como una leyenda más de la época de la piadosa corte del César Augusto, una invención que es muestra del castigo necesario que afronta el impío. Cappelletti tampoco está de acuerdo con los señalamientos que aseguran que Lucrecio escribió su obra en los lapsos de lucidez que le permitía la locura. Es claro, para los lectores del poema que su integridad y su fuerza no lo hacen candidato a ser la obra de un enajenado.

Además, resulta muy explicable que un cristiano como san Jerónimo se hiciera eco de estas historias acerca de Lucrecio, si tomamos en cuenta la idea de dioses indiferentes y ajenos que se describen en *De rerum natura*. Desde la leyenda se han dicho muchas cosas, algunas disparatadas, como proponer que “...la aproximación inmediata a las leyes del mundo” que surgen de los enunciados del poema se deben a los efectos de una pócima con alguna sustancia alucinógena análoga al LSD”.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Ángel Cappelletti, *Lucrecio, la filosofía como liberación*, Caracas, Monte Ávila, 1987, p. 9.

¹⁰⁵ “Nada hay de extraño, entonces, en suponer que la pócima amorosa bebida por Lucrecio haya contenido sustancias de efectos semejantes a los antes indicados (efectos del LSD). Que esa bebida le haya dado –aclarándole en la práctica de la teoría atomista por él seguida– una suerte de

Ángel j. Cappelletti nos menciona otra referencia en la obra de Donato, *Vida de Virgilio*, en la cual se menciona que Virgilio “Durante sus primeros años vivió en Cremona, hasta la toga viril, que recibió en el décimo quinto año de su vida, siendo de nuevo cónsules aquellos dos durante cuyo primer consulado había nacido; y sucedió que durante aquel día murió el propio poeta Lucrecio”.¹⁰⁶ Queda otro testimonio más en una cita de una carta de Cicerón para su hermano Quinto del año 54 a.C.: “Los poemas de Lucrecio son tales como tú dices, dotados de un brillante ingenio y, sin embargo, con mucha ciencia”.¹⁰⁷

Como se puede deducir de estas limitadas referencias, Lucrecio era reconocido como hombre de letras, en contraste con lo poco que se conoce acerca de su vida. Hay diversas opiniones en lo que respecta a su lugar de nacimiento y categoría social. A partir de su nombre, Tito Caro Lucrecio, se manejan hipótesis variadas que van desde que fue un liberto de origen hispánico hasta que fue hijo de una noble y antigua familia romana. También se propone que pudo haber estudiado o vivido en Rodas, donde existía una escuela epicúrea, o que vivió un tiempo en Herculano, cerca de la actual Nápoles, en contacto con los sirios Filodemo y Sirón, reconocidos como representantes de los círculos epicúreos del lugar.

Pero lo poco que sabemos acerca de la persona de Lucrecio contrasta con el hecho ya mencionado de que *De rerum natura* es el poema filosófico de la Antigüedad Clásica que ha llegado casi íntegro hasta la actualidad. Lo cual es una afortunada excepción si consideramos que de los grandes poemas filosóficos de la antigüedad, como los de Parménides, Empédocles o Jenófanes, solo quedan algunos fragmentos.

aproximación inmediata al secreto de las leyes del mundo, esas leyes naturales inviolables que explican la entera naturaleza universal, ese tejido, ese interminable tejido de células infinitesimales, cuya gloriosa apariencia hizo pensar en la obra divina”. Bonifaz Nuño, *op. cit.*, p. XX.

¹⁰⁶ Ángel Cappelletti, *op. cit.*, p. 10.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 18.

George Santayana afirma que lo que ignoramos de la vida de Lucrecio no es tan penoso si tomamos en cuenta la importancia y pervivencia de su obra;¹⁰⁸ su fama ha pasado por los siglos gracias al contenido y al ímpetu con los que proclama una cura efectiva para la ansiedad de la vida humana. El poema resultó ser relevante en muchos aspectos; uno de los más notables es la opción por el lenguaje poético para exponer los principios de la filosofía del Jardín. Esta característica particular la justifica el propio Lucrecio con una analogía: es una estrategia similar a cuando la medicina amarga se da con un poco de miel para hacerla más amable; de igual manera, la aspereza de la verdad filosófica se puede endulzar con el uso de la poesía. Esto no es nada común en el epicureísmo. Al respecto, Marta C. Nussbaum señala:

Lucrecio se presenta a sí mismo como innovador por el hecho de escribir poesía epicúrea. Esto es una innovación desde el punto de vista del epicureísmo como desde la poesía, que no ha tratado estos importantes temas más que a la manera de la religión antropomórfica tradicional. Nos cuenta que su “razón” para usar el lenguaje poético se inspiraba en prácticas y motivos médicos. A fin de embarcar al lector en un proceso terapéutico conducente a la salud, presentará el argumento interno del poema, su *ratio*, revestido de una dulce capa superficial. La –razón– (*ratio*) de su poema es esa combinación de argumentos con superficie poética.¹⁰⁹

En *De rerum natura* la poesía está al servicio de la verdad, una estrategia para inculcar la verdad con el uso de la belleza.

También es reconocido que Lucrecio tuvo una forma personal de plantear la filosofía

¹⁰⁸ “Creo que no debemos lamentar mucho nuestra ignorancia de la vida de Lucrecio. Su obra le protege en aquellos aspectos en que hubiera deseado protegerse. Al proclamar la verdad pública, la perfecta convicción se ignora a sí misma. Para lograr esto se requiere sin duda un genio peculiar llamado inteligencia, pues inteligencia significa presteza en ver las cosas tal como son. Pero cuando se alcanza la inteligencia resulta inútil el resto del hombre, como armazón en el edificio ya construido”. Santayana, *op. cit.*, p. 24.

¹⁰⁹ Nussbaum, *op. cit.*, p. 204.

del Jardín; hay un orden explícito en el poema que muestra dicha intención.¹¹⁰ Para ello, muy probablemente operó con una buena cantidad de fuentes filosóficas, aunque es fiel a las doctrinas de Epicuro dado que muchos de los argumentos que usa Lucrecio son muy cercanos a los textos griegos. Bianchi Biandinelli lo explica:

Evidentemente es posible que la fuente inmediata de Lucrecio no fuera Epicuro, pero sus continuas afirmaciones de estar siguiendo las huellas de su maestro y lo cercano de muchos de sus argumentos al texto griego que nos quedan indican que su deuda principal era con el filósofo mismo. Si esta conclusión es correcta, Lucrecio debe de haber procedido a una considerable reorganización de su material filosófico. El problema al que se enfrentaba no era sencillamente el del expositor que ha de presentar su tema de la manera más lógica posible. Como poeta necesitaba también crear un sentimiento de unidad, y dirigir y condicionar la respuesta del lector. Para lograr este ambicioso proyecto, Lucrecio se concentró en los elementos antiteleológicos del pensamiento de Epicuro y los puso a la vanguardia de su poema.¹¹¹

Es indudable que Lucrecio manejaba con conocimiento la filosofía de Epicuro y de otras fuentes de la filosofía clásica.

También es relevante el dato de que *De rerum natura* es un texto fundacional de la literatura en lengua latina en lo que se refiere a la incorporación de las expresiones científicas y filosóficas griegas al latín. Y aunque puede decirse que antes del poeta hubo algunos otros, como acotan los estudiosos, el esfuerzo de Lucrecio es sobresaliente. Además de hacerlo sin traicionar el estilo, el temperamento y la tenacidad de los romanos, como bien señala Cappelletti: “Al emprender la composición de su poema, Lucrecio no se enfrentó únicamente a una tarea de creación

¹¹⁰ “En la medida en que podemos decirlo, el amplio plan del *De rerum natura* es propio del poeta. Ninguna obra conocida de Epicuro parece ser paralela exactamente al poema de Lucrecio en el orden en que presenta el tema. La capacidad para organizar el material de un modo lógico y coherente no era uno de los puntos fuertes de Epicuro y los críticos de la Antigüedad denunciaron la impresión y lo reiterativo de su más importante obra (Dióg. Laer., 10,7). Sin embargo, no es probable que nada de lo que produjo anticipara la equilibrada estructura del *De rerum natura*”. Bianchi Biandinelli, *Historia y civilización de los griegos*, p. 248.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 248.

artística y de divulgación filosófica, sino también a una exigencia de ampliación y enriquecimiento de la lengua Latina. Se vio ante la necesidad de crear un léxico filosófico, un nuevo idioma dentro del idioma”.¹¹²

Lucrecio establece una afortunada relación entre la física y la poesía al proponer una analogía entre el sistema atómico epicúreo con las palabras y las letras, las que operan en la construcción del lenguaje con una capacidad de infinita combinación. Aunque es definitivo que la aportación más relevante en el sentido literario es, como ya mencionamos, el haber inaugurado el léxico filosófico latino al incorporarle conceptos expresados originalmente en lengua griega. Esto como parte del esfuerzo del poeta por extender a todos las “verdades” del mensaje del epicureísmo.

3.2 Los libros del poema

Se ha fechado la composición de *De rerum natura* entre los años 60-51 a.C. Está compuesto por seis libros. Bianchi Biandinelli lo sintetiza en su historia de la filosofía griega y latina:

Está dividido en tres partes, que consta cada una de dos libros. Las partes primera y tercera tratan de la doctrina física, el microcosmos del átomo en los libros 1 y 2 y el macrocosmos del universo en los libros 5 y 6. Entre estos dos paneles exteriores, la parte central expone la doctrina epicúrea del alma, los sentidos, la mente y la voluntad. Cada uno de los libros comienza con un prólogo formal y termina con un extenso pasaje de particular interés o de notable poesía.¹¹³

¹¹² Cappelletti, *op. cit.*, p. 19.

¹¹³ Biandinelli, *op. cit.*, p. 247.

Revisemos de forma muy somera de qué trata cada uno de los seis libros que componen la obra:

El libro I establece el principio de que nada nace de la nada ni se reduce a la nada. De ahí se explica la constitución de los átomos, la infinitud del universo y los dos elementos primigenios: los átomos y el vacío.

En el libro II, Lucrecio explica las cualidades que poseen los átomos, su movimiento descendente. La desviación que tienen en su caída o *clínamen*, que constituye el sustento de la posibilidad del azar, de la creación de los mundos y fundamento ético para explicar la libertad humana. Propone la constitución de los cuerpos a partir del número limitado de figuras atómicas que generan la variedad de los seres. Las cualidades de los átomos y su infinita combinatoria producen una infinitud de mundos; el nuestro sería uno de ellos, y al igual que un individuo, nace, crece, declinará y morirá.

Los libros III y IV son considerados el núcleo del poema. En el III, el poeta filósofo señala que la ignorancia que produce en los hombres el temor a la muerte es el motivo de muchos males. Muestra cómo el alma es algo que pertenece al mismo cuerpo. Marca la diferencia entre *el alma*, que se extiende por todo el cuerpo y es responsable de las sensaciones, y *el espíritu*, que está en el pecho y es responsable de la voluntad y el entendimiento. Ambos, alma y espíritu, están formados por átomos muy sutiles que se componen de calor, soplo, aire y un cuarto elemento al que debemos la posibilidad de la sensibilidad y el razonamiento. La diversidad de los caracteres humanos se debe a las distintas proporciones de los cuatro elementos. El alma nace y muere con el cuerpo. Y enfatiza que no hay razón para temer a la muerte si entendemos que es un hecho de carácter natural.

En el libro IV se explica la teoría epicúrea de *los simulacros*, según la cual estos emanen de los objetos y se combinan con el aire. Estas emanaciones son muy veloces

y sutiles; son el mecanismo por el cual se explican el pensamiento y las sensaciones. Se explica la sensación visual. Comenta que los errores en la percepción no se deben a que los sentidos fallen, sino a la precipitación en el juicio. Se declara a los sentidos como la guía infalible para conocer la realidad. Los sentidos y los simulacros tanto del oído como del gusto se exponen. El tacto, al ser un contacto directo, no se considera una sensación que merezca ser aclarada. El pensamiento se atribuye a simulacros que circulan en la mente, cuya combinación explica las ideas que surgen, incluidas las quiméricas. Lucrecio critica la concepción teleológica de los órganos, también los motivos por los que es necesario comer y beber. Comenta la procedencia de los ensueños. En este punto, Lucrecio nos advierte de los peligros de la pasión amorosa por ser insaciable, funesta y engañosa. Termina el libro con una exposición del proceso generativo humano.

El libro V expone la finitud del mundo con el argumento de la evidente pugna y el desgaste de todos sus elementos. Sigue una exposición muy interesante, y en muchos puntos visionaria, de lo que la ciencia moderna postula acerca del origen y el desarrollo del mundo, desde el ordenamiento del cosmos hasta el surgimiento primero de las plantas, luego de los animales y después de los humanos. Al principio, los humanos comen de lo que encuentran, después forman pequeños núcleos humanos que inventan el lenguaje. Con el manejo del fuego, el estado de barbarie en el que vivían los humanos llega a su fin. De aquí Lucrecio da paso a una especie de historia política; primero hubo una especie de anarquía, le siguió una organización más compleja, se hicieron leyes y se nombraron gobernantes. Llegaron la religión y la superstición. Se inventaron las artes. Se descubrió el metal y con este la guerra. Surgió la agricultura, la música, la arquitectura, la poesía, la navegación, la astronomía, la escultura. Esto con la mezcla de la experiencia acumulada y el uso práctico de la razón.

El libro VI está dedicado a los fenómenos ambientales y celestes. Explica que el trueno, el rayo y el relámpago no son obras de Júpiter, sino que se deben a ciertas circunstancias meteorológicas que provocan que los gases que están en la atmósfera

se prendan. En este libro también aborda las tormentas y las trombas, la lluvia, los arcoíris, los terremotos. Las erupciones del volcán Etna y las inundaciones del Nilo. Se menciona la existencia de las grutas, se explica que las aves que mueren en esos avernos lo hacen a causa del envenenamiento por los vapores que estos emanan. También se discurre sobre la temperatura del agua de los pozos y las propiedades del imán. Por último, se trata el tema de las pestes. La obra cierra con una descripción de la peste en Atenas, la manera en que afectó el cuerpo y la mente de quienes la padecieron, y lo inútil que resultó entonces la religión.

Podemos afirmar que *De rerum natura* es una síntesis poética del sistema filosófico epicúreo; en él se describen desde el funcionamiento de los astros hasta las contingencias de la vida anímica. Todo está relacionado, todo sigue las mismas reglas. Desde los mundos hasta los seres vivos crecen y luego se disuelven para dar paso a nuevos mundos y nuevos seres en el tiempo. Es necesario aceptar nuestra condición de humanos pensantes, entender nuestros límites y gozar de los placeres que nos da el paso por la vida. George Santayana expone lo anterior:

Lucrecio adopta el más radical de todos los sistemas cosmológicos del genio de la antigua Grecia. [...] Muestra que todas están compuestas de elementos, y que estos elementos, que supone son átomos en perpetuo movimiento, experimentan una redistribución constante, de tal suerte que perecen cosas viejas y surgen otras nuevas. En el seno de esta concepción del universo inserta una concepción de la vida humana como una cosa sometida a las mismas condiciones que rigen para todas las demás. Su materialismo queda complementado mediante una aspiración a la libertad y al sosiego y paz del espíritu. Como nos es permitido contemplar una sola vez el maravilloso espectáculo que se repetirá eternamente, debemos mirar y admirar para morir mañana. Debemos comer, beber y estar contentos, pero con moderación y habilidad, a menos que no queramos morir miserablemente o morir hoy mismo.¹¹⁴

¹¹⁴ Santayana, *op. cit.*, p. 14.

Se puede entrever una intención política positiva en la escritura del poema. A diferencia del aislacionismo de Epicuro, *De rerum natura* es un remedio personal contra la ansiedad y a la vez una explicación sobre las leyes que dominan lo real.¹¹⁵ Un relato materialista de la naturaleza que le permite a Lucrecio abordar el comportamiento de los astros, la historia del planeta y de la humanidad, la vida psicológica de los seres humanos, el cambio en las especies vivientes, e incluso esgrimir las razones en contra de la vida disoluta, y todo este amplio conocimiento tiene como fin la *eudemonia*, un libro para saber cómo llegar a vivir en la felicidad.¹¹⁶

Si comparamos los escritos de Epicuro con el poema filosófico de Lucrecio descubriremos que mientras el primero le habla directamente a la razón argumentando de forma contundente, en *De Rerum Natura* aparece el ámbito de la persuasión con el uso de imágenes que añaden los sentimientos y las emociones a los argumentos dirigidos al *Logos*. El discurso filosófico de Lucrecio utiliza los recursos y del arte poético para reforzar la intención curativa de la filosofía del Jardín.¹¹⁷

El poema tiene un estilo definido; aparecen muchos pasajes con imágenes memorables y una argumentación coherente, y aunque en opinión de muchos estudiosos del poema hay cierta falta de conexión lógica en algunos momentos del

¹¹⁵ “Lucrecio es diferente de Epicuro. El filósofo del Jardín se consideraba como alguien que estaba de más, y su aislamiento social absoluto. En cambio, Lucrecio es un pensador cuya doctrina está unida a una política positiva. Parece como si su unión con Epicuro fuera doble. Como si Lucrecio, hombre ansioso, encontrara en la sapiencia epicúrea un remedio personal contra la angustia y como si, al mismo tiempo, Lucrecio, el caballero, descubriera en ella, especialmente en la teoría sobre la naturaleza, un arma contra los valores nobles y, sobre todo, contra la religión”. Nizan, *op. cit.*, p. 40.

¹¹⁶ “Lucrecio continúa proclamando que la ética nos lleva a la física, que la ciencia no es más que un medio y la felicidad un fin, pero sigue menos al pie de la letra la doctrina que Epicuro. Una pasión científica le arrastra, sobre todo en cuestiones que conciernen a la psicología del hombre, a la prehistoria, a la evolución de la vida y de la humanidad. Por eso nos encontramos, a pesar de la sencillez y de los errores teóricos que no pudieron ser evitados, con una exposición consecuente del materialismo”. *Ibidem*, p. 41.

¹¹⁷ Antiseri y Reale, *op. cit.*, p. 224.

texto, eso no demerita su fuerza y su belleza. Bianchi Biandinelli comenta:

Por medio de esta cuidada articulación del argumento, Lucrecio crea la impresión de exactitud lógica y atrae al lector con un imponente conjunto de pruebas equilibradas. En cierta medida, esta impresión de progresión sistémica es engañosa: si tratamos de seguir la argumentación más de cerca, descubriremos pronto una serie de pasajes donde la conexión lógica es difícil de encontrar y no todos pueden achacarse a las imperfecciones de la transmisión del texto o a lo incompleto del poema. A pesar de estas dificultades, la impresión general que la obra produce es de gran sencillez y fuerza estructural.¹¹⁸

Es claro que Lucrecio contaba con una formación sólida como literato. Es evidente su dominio de la gramática y la retórica, su manejo de la métrica, así como su capacidad para distinguir las partes de una oración y las figuras del discurso. Cappelletti nos comenta al respecto:

Como hombre de letras que era, tenía una asidua familiaridad con la lengua, sobre todo con la Latina, aunque no ignorara enteramente la griega. Como poeta y versificador, había desmontado prosódica y métricamente el discurso. Sabía descomponer las proposiciones en palabras, las palabras en sílabas, las sílabas en letras. Sabía distinguir un sustantivo de un verbo y un complemento directo de un sujeto, y medir un dáctico y un espondeo.¹¹⁹

El conocimiento y manejo de la lengua latina por parte de Lucrecio se hace evidente a lo largo del poema.

Hay quienes señalan que sus influencias, sus fuentes, tienen un carácter más bien literario. Las citas y menciones que se hacen en *De rerum natura* prueban que el poeta

¹¹⁸ Biandinelli, *op. cit.*, p. 248.

¹¹⁹ Cappelletti, *op. cit.*, p. 51.

conocía a varios filósofos y trágicos griegos de los que es posible conjeturar ascendencias, como explica Bianchi Biandinelli:

Por la larga lista de sus deudas a los escritos anteriores, griegos y latinos, puede verse que Lucrecio es un autor inconfundiblemente *literario*. Por mencionar solo autores griegos y excluir a los filósofos, hay pruebas de que conocía a Homero, Eurípides, Tucídides, partes del *corpus* Hipocrático, a Calímaco, a algunos autores de epigramas y probablemente también a Hesíodo, Safo, Esquilo y Aristófanes. La lista es significativa no solo por su extensión sino también por el alcance de sus simpatías literarias.¹²⁰

En Lucrecio se puede apreciar no solo a un filósofo, sino a un buen literato.

Uno de los aspectos que muchos estudiosos han notado es que en el escrito de Lucrecio subyace una enorme melancolía;¹²¹ se habla de ello sobre todo en lo que respecta al final del poema en el que se narra de manera algo gráfica la peste de Atenas. Pero esa impresión bien puede ser fruto de una interpretación con espíritu romántico de la idea de la existencia como algo finito, que puede ser evocada en la fría noción de que solo somos un conjunto de átomos en el vacío cayendo en la eternidad.

3.3 Influencias posteriores del poema

Las influencias de Lucrecio en la tradición filosófica y literaria de Occidente son

¹²⁰ Biandinelli, *op. cit.*, p. 348.

¹²¹ “Creo finalmente que el sistema lucreciano alberga una gran tristeza. El propio poeta de la Naturaleza de las Cosas se nos presenta a ratos inundado de melancolía. Ni él mismo puede liberarse con el fervor del sistema. En conclusión: hay medios en el epicureísmo cuya aceptación puede hacernos mejores, pero no creo en la belleza del fin: demasiado esfuerzo para solitaria sabiduría. No creo que radique en esto el fin del hombre”. Hugo Cerezo Dardon, *Tito Lucrecio Caro y su obra*, p. 131.

destacables, ya como fuente de inspiración, ya como objeto de crítica. En la obra de Cappelletti dedicada a Lucrecio se nos deja ver una lista donde la cantidad y el peso de los autores que de algún modo hacen una referencia al poema *De rerum natura* o a su autor es sorprendente.

La lista comienza con los autores latinos que de algún modo se acercaron al epicureísmo, como Virgilio, Horacio y Ovidio. También están el arquitecto Vitruvio, Séneca, Quintiliano y el emperador Marco Aurelio, entre otros. Cappelletti menciona a Nonio Marcelo, que en el siglo IV de nuestra era cita la obra del poeta “no menos de 107 veces”.

Resalta el uso que le da la patrística cristiana en autores como Arnobio, Lactancio, en los argumentos del poema contra el paganismo. También el uso que tiene como libro de ciencia durante la Edad Media. Se menciona como ejemplo a autores fundadores de las conciencias nacionales como Beda el Venerable, Isidoro de Sevilla, Rabano Mauro, Honorio de Autún, Marbodo de Rennes. Pensadores de la escolástica como Guillermo de Conches (s. XII) o Nicolás de Autrecourt (s. XIV) revisan en el poema la visión atomista, más que el epicureísmo en sí, según nos dice Cappelletti. A pesar de lo anterior, y de las copias más o menos clandestinas realizadas en los monasterios, el libro de Lucrecio permaneció ajeno a la mayoría de los pensadores medievales. Se considera en el Renacimiento a *De rerum natura*, cuando Petrarca lo admira sin haberlo leído, como un ejemplo de la sabiduría de la antigüedad; de hecho hay quienes califican el poema como representante del espíritu de la época: “A mi juicio, y desde luego no solo el mío, la cultura surgida de la Antigüedad que mejor resume la aceptación Lucreciana de la belleza y el placer y que la impulsó como una búsqueda legítima y valiosa fue la del Renacimiento”,¹²² comenta Stephen Greenblatt en *El giro*.

Durante los siglos XVI y XVII resurge el atomismo, consecuencia de las ideas

¹²² Greenblatt, *op . cit.*, p. 15.

naturalistas de la época, entre quienes destaca Roberto Boyle como puente entre las ideas atomistas y la química de la época. Se cuenta también el redescubrimiento de *De rerum natura* por parte de Poggio Bracciolini en los inicios del siglo XV. Aunque humanistas notables lo desconocen, otros autores como Montaigne lo inscriben entre sus lecturas preferidas. Se dice que las famosas pinturas de Botticelli, *Primavera*, y de Poussin, *El triunfo de Flora*, están inspiradas en el poema. También hay referencias del mismo en el diálogo *Dell'infinito universo e mundi* de Giordano Bruno. En el barroco hispánico Quevedo le reconoce explícitamente su valía. A lo largo del tiempo el poema fue condenado por ateo y peligroso por varios pensadores cristianos.¹²³

Se cita el ensayo sobre Lucrecio, de la pluma de Diderot, en la célebre *Enciclopedia*. También que Federico el Grande lo considera un “remedio para las enfermedades del alma”. Ni en el siglo XVIII, ni en el periodo romántico se pierde el prestigio del poema. Hay que mencionar el entusiasmo que la obra produce entre naturalistas y positivistas del siglo XIX. El propio Marx lo convierte en paladín del materialismo, por lo que es considerado como el pensador romano más importante por los marxistas, de hecho fue el autor latino más traducido y comentado en la ex Unión Soviética. También lo mencionan Julio Verne, Anatole France y el pensador hispanoamericano G. Santayana.

Hay diversas ediciones importantes del poema. Comenzando con la del humanista Ferrandus, quien lo publica en 1473 en Brescia hasta la de C. Guissani de entre 1896 y 1898. Hay una curiosa edición alemana de H. Diels con prólogo de Albert Einstein y una de Bergson de 1883. En tanto que entre las versiones castellanas destacan la del abate Marchena que publica Menéndez Pelayo en 1897 y la de C.A. Disambro de 1959. Del mundo hispanoamericano Cappelletti apunta:

¹²³ “Todo este renacimiento de las ideas de Lucrecio hace que el cardenal Polinac escriba, por su parte, un *Anti-Lucretius*. Y mientras Poliziano encomia el *De rerum natura*, otro neoplatónico, Marsilio Ficino, condena a Lucrecio como ‘ateo’. El inquisitorial Calvino lo considera un perro”. Cappelletti, *op. cit.*, p. 308.

Más tarde, se publicaron allí (Hispanoamérica) y también en español otras versiones de *De rerum natura*, ya totales, como la excelente de C.A. Disambro (La Plata, 1959) y la menos recomendable de R. Acuña (México, 1963); ya parciales, como la del erudito Agustín Millares Carlo (México, 1944) y la de G. Méndez Plancarte (México, 1946). La de E. Valentí Fiol (Barcelona, 1952), en dos tomos, es una traducción completa, que incluye el original latino revisado por el mismo autor.¹²⁴

¹²⁴ *Ibidem*, p. 131.

4. *De rerum natura*

Ahora pasemos a revisar las ideas centrales de este poema “sobre el alma y el cielo”,¹²⁵ cuya mezcla de argumentos filosóficos con figuras poéticas dirigidas a las emociones requiere la participación activa del lector para distinguir entre estos planos que se entrecruzan en la exposición que hace Lucrecio de la filosofía del Jardín.¹²⁶

Para iniciar podemos exponer que la palabra *naturaleza* tiene en Lucrecio un sentido más profundo que aquel al que estamos acostumbrados cotidianamente, de hecho a este sentido de *naturaleza* le podríamos rastrear su linaje desde los filósofos presocráticos cuando se preguntaban por la *physis*, el principio de todas las cosas. No es al “paisaje” a lo que se refiere el término *naturaleza*, sino al sistema de causas que ordenan y revelan los fenómenos que nos presenta la realidad: “es un poeta de la fuente del paisaje, un poeta de la materia”. Santayana nos dice al respecto:

La palabra “naturaleza” tiene muchos sentidos, pero si conservamos el que justifica la etimología y es al mismo tiempo más filosófico, encontraremos que significa el principio del nacimiento o génesis, la madre universal, la gran causa o sistema de causas que revelan los fenómenos. Si tomamos la palabra “naturaleza” en este sentido podemos decir que, más que cualquier otro hombre, Lucrecio ha sido el poeta de la naturaleza. Como se trata de un antiguo, no es, naturalmente, un poeta del paisaje. Profundiza más; es un poeta de la fuente del paisaje, un poeta de la materia.¹²⁷

La *naturaleza* en *De rerum natura* no se limita a la flora y la fauna, tiene una acepción

¹²⁵ “El *De rerum natura*, tal como Lucrecio lo presenta, es un obra sobre el alma y sobre el cielo”. Biandinelli, *op. cit.*, p. 249.

¹²⁶ “Admitiendo que el poeta simplifique y que algunos de sus argumentos se dirijan más a las emociones que al intelecto, el *De rerum natura* sigue siendo un intento serio de explicar las principales doctrinas de la física epicúrea y requiere del lector cooperación y comprensión”. *Ibidem*, p. 238.

¹²⁷ Santayana, *op. cit.*, p. 49.

mucho más amplia: la de ser el origen de todas las cosas. No es una alabanza ni una oda lo que pretende Lucrecio; lo que busca es liberar a la humanidad de las supersticiones y las angustias que le impiden el encuentro con la felicidad asequible. Para lograrlo, en el poema se explican las leyes de la naturaleza y de la civilización, pues es necesario este conocimiento científico para disipar las sombras del miedo que surgen de la ignorancia, Cappelletti se refiere a esta característica fundamental de la obra de Lucrecio:

La peculiaridad del *De rerum natura* consiste, pues, en lo siguiente: es un poema filosófico cuyo fin es la liberación del alma individual y cuyo propósito es enseñar a conquistar la felicidad, expulsando de las mentes humanas la superstición, el miedo y la angustia, pero que considera como única vía posible para lograrlo explicar la naturaleza de las cosas y sus causas físicas, esto es, brindar una visión científica del mundo, de la vida y del hombre [...] Todo lo anterior, en un poema con forma de epopeya.¹²⁸

Es posible afirmar que para Lucrecio el conocimiento no tiene sentido en sí mismo, sino como herramienta para acceder a disfrutar de la vida, entendido esto como el bien más grande al que es factible aspirar.¹²⁹

Como en buena parte de la poesía y en los actos públicos de la antigüedad clásica, cada uno de los libros que componen este gran poema inicia con una invocación a los dioses destinada a buscar la inspiración para lograr el cometido, como si las fuerzas para realizar la obra excedieran las capacidades humanas.¹³⁰ Se invoca a Venus y a Marte;

¹²⁸ Cappelletti, *op. cit.*, p. 41.

¹²⁹ “El saber natural de las cosas, tan valorado por los epicúreos –pensemos simplemente en el *pahos* lucreciano–, no tiene un valor intrínseco; pero aun lo seguimos necesitando para deshacernos de la ignorancia y del miedo enajenador que afecta nuestra vida, y para obtener la libertad que nos lleva a alcanzar el bien más alto: el *placer* más puro de existir”. Walter, *op. cit.*, p. 41.

¹³⁰ “Un poeta debe su inspiración y su éxito a una atmósfera propicia. Sabiendo que su empresa depende de esas azarosas conjunciones, Lucrecio comienza por invocar los mismos poderes que va

la diosa del amor y el dios de la guerra quizá representan las fuerzas que dominan el cosmos: la creación y la destrucción perpetua que lo dinamizan. En palabras de Santayana: “Marte y Venus no son en Lucrecio fuerzas morales incompatibles con el mecanismo de los átomos; son ese mecanismo mismo en tanto que produce y destruye la vida o cualquier preciosa empresa, como esa misma de Lucrecio, consistente en componer su poema”.¹³¹ El universo no se puede entender únicamente por la fuerza de la vida. Su opuesto, la muerte, también es necesario para explicar los fenómenos del cambio en el devenir.

Aunque ya hemos señalado algunas cuestiones sobre el estilo con el que se expresan estas ideas, vamos a resaltar algunas de sus características sobresalientes. Tenemos, en primer lugar, el uso de las imágenes que es propio del arte poético, combinado con el discurso filosófico. Bianchi Biandinelli comenta en su *Historia y civilización de los griegos*:

Mucho del sentimiento especial del *De rerum natura* es generado por sus imágenes. Hay una sensualidad en la columna de aire que “limpia la pupila del ojo” (4, 249); y hay gracia en la descripción de cosméticos como el “asunto entre bastidores de la vida” (4, 1186) o del gallo “echando fuera la noche con el aplauso de sus alas” (4, 710). Por encima de todo, es por medio de las imágenes como Lucrecio eleva e intensifica la calidad emocional de su obra.¹³²

Es evidente que para Lucrecio no hay ninguna contradicción entre el uso de las imágenes poéticas y la filosofía Epicúrea, puesto que en concordancia con los postulados de esta escuela los datos de los sentidos son el principal pilar de la

a describir, pidiéndoles que le concedan suficiente genio y aliento para hablar de ellos”. Santayana, *op. cit.*, p. 36.

¹³¹ *Ibidem*, p. 37.

¹³² Biandinelli, *op. cit.*, p. 256.

epistemología. Las imágenes son válidas como forma de conocimiento,¹³³ lo mismo que las figuras mitológicas que aparecen en el poema, pero tienen un uso especial destinado para una obra de carácter filosófico.¹³⁴ También es notable la utilización de recursos retóricos como la repetición de pasajes y de frases, lo cual le imprime un sabor particular, parecido al de las grandes obras épicas de la época clásica. “La textura particular de la obra de Lucrecio es una parte consecuencia de su afición a la repetición. Ningún otro poeta latino mayor se repite tan frecuentemente. Sintagmas, frases y de hecho pasajes enteros se repiten, en ocasiones más de una vez”,¹³⁵ nos señala Biandinelli.

Como ejemplo preciso de lo anterior está la descripción al final de la obra de la peste en Atenas, en la cual leemos de manera muy gráfica las formas en las que el miedo y la superstición azotan a la humanidad. La impotencia ante los desastres de la naturaleza, vista desde una mirada compasiva y con la fuerza del lenguaje poético, apuntalan con imágenes contundentes las ideas de la filosofía del Jardín. Cabe resaltar esta propuesta de solución al debate histórico de la relación entre filosofía y poesía: el epicureísmo es una doctrina tan clara y verdadera para Lucrecio que puede ser captada no solo por la vía racional, sino también por los sentimientos y las emociones. Al respecto, señala Benjamin Farrington:

El relato de la peste de Atenas que depende en gran medida del principio material al comienzo de la obra, constituye un clímax adecuado para un libro que trata de acontecimientos naturales impresionantes. Y la historia trágica se narra de manera que

¹³³ “Un rasgo importante del estilo de Lucrecio, que se ha pasado por alto en este análisis, es el uso de las imágenes. De acuerdo con la teoría de Epicuro, todo conocimiento se basa en último término en la evidencia de los sentidos y lo que no puede conocerse por la observación directa ha de inferirse por analogía del hecho observado. Este énfasis en la importancia de la experiencia visual era algo que Lucrecio intentaba con todas sus fuerzas y puede explicar la asombrosa riqueza y vitalidad de sus imágenes”. *Ibidem*, p. 255.

¹³⁴ “La mera existencia del mito en un poema epicúreo es sorprendente, y en el tratamiento de tales pasajes es donde se puede esperar, en todo caso, algunas concesiones a las tradiciones de la poesía épica para ampliar y profundizar el significado del poema”. *Ibidem*, p. 256.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 251.

se recapitulan los principales temas del poema: las amargas consecuencias de la ignorancia, el miedo casi universal a la muerte, la ansiedad paralizante del hombre y su desesperada dependencia de los poderes divinos. En esta larga descripción de un terrible desastre, Lucrecio aparece otra vez en su papel característico como observador científico de las cosas naturales, la crítica irónica de la locura humana y la solidaridad del poeta con la miseria humana.¹³⁶

Por otra parte, la congruencia entre lo percibido y lo pensado es un criterio de valor muy importante en la filosofía del Jardín. Como mencionamos cuando veíamos los planteamientos principales del epicureísmo, la guía para saber si estamos actuando de manera correcta, además de estar sustentada en los juicios que justifican ese modo de actuar, se manifiesta también en una sensación concreta: la de placer. Ahora bien, como ya vimos, no es la búsqueda de cualquier sensación placentera, no es del placer atormentado o violento, sino en específico de aquel que nos proporciona calma, el que nos conduce a la felicidad perdurable. Este fin eudaimonológico es común de una tradición filosófica clásica desde Sócrates hasta Aristóteles. Este concepto de *felicidad* requiere ser precisado si queremos acercarnos al sentido que tuvo entre los filósofos clásicos.¹³⁷ Emilio Lledó nos comenta:

Uno de los temas sobre el que los griegos pensaron más insistentemente fue el de la *felicidad*. La palabra que más exactamente expresaba este concepto, tan intenso e impreciso, era *eudiamonia*. Los dos elementos que componen la palabra quieren decir algo así como “buen destino”, buena suerte, buenos *demonios* tutelares que miren por nosotros y que sepan llenar el sentido y la plenitud de nuestra vida.¹³⁸

Para este propósito, el encuentro con la felicidad, Lucrecio se aboca a explicarnos cómo funciona la naturaleza, los principios elementales que la rigen:

¹³⁶ *Ibidem*, p. 257.

¹³⁷ “Para Aristóteles, lo mismo que para Epicuro, la felicidad es el bien máximo”. Farrington, *op. cit.*, p. 43.

¹³⁸ Lledó, *op. cit.*, p. 65.

En efecto, me propongo brindarte la explicación última sobre el cielo y sobre los dioses y descubrirte los principios del ser, con los que la naturaleza crea todas las cosas, las nutre y hace crecer, y en los que las disuelve nuevamente antes de ser destruidas, principios a los que solemos llamar, al exponer nuestro sistema, materia, semillas de las cosas, dándoles también el nombre de cuerpos primeros, porque de ellos como de primeros elementos proceden todos.¹³⁹

Lucrecio nos pide una buena disposición de ánimo para dejarnos vislumbrar los verdaderos (y únicos) principios que explican todas las cosas, desde su generación hasta su disolución. Bonifaz Nuño, en la introducción al poema de Lucrecio, señala:

Explicar el conjunto del universo; establecer las causas lo mismo de los giros de los astros que de la naturaleza de las mínimas criaturas. Fijar las normas según las cuales se conquistará, entre la agitación pasional de lo existente, la augusta tranquilidad del ánimo, mediante la adquisición de la virtud que es al mismo tiempo un deleite. Admirar la transitoriedad del mundo del hombre, esclarecer la feliz indiferencia de los dioses con respecto a las cosas humanas, y el principio de la humana libertad. Por una parte, llegar al conocimiento exacto y cabal del mundo físico; por otra, apoderarse de la idea salvadora de la sabiduría como bien accesible, suficiente a vencer los males mayores. Tal es la poderosa ambición que consume sus fines en la obra de Lucrecio.¹⁴⁰

Reiterando, la filosofía en *De rerum natura*, se concibe como un medio eficaz para combatir el sufrimiento; se trata de una filosofía terapéutica que se basa, por un lado, en la idea de que es posible conocer las dinámicas que rigen el universo, y por otro, en la convicción de que esa sabiduría es accesible a todos, brinda tranquilidad ante las limitaciones de la existencia y permite apreciar el paso del devenir, una mirada

¹³⁹ Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*, I, 54-62.

¹⁴⁰ Bonifaz Nuño, *op. cit.*, p. X.

consciente a la grandeza del universo y al fluir de todas las cosas.

Por el contrario, hay algunas ideas que nos oprimen; son ideas que dejan las riendas de la vida a poderes superiores incognoscibles y caprichosos, esto es causa de perturbación y angustia. Por ello, Lucrecio ataca la explicación teológica. Nos dice Biandinelli sobre este punto:

Si a veces se refiere a creencias desvanecidas y viejas supersticiones, es como símbolos de falsas ideas más persistentes. Su objetivo es más amplio y más importante: ataca toda una forma de ver el mundo en términos teológicos, de explicar sus movimientos y su misterio como testimonio de un poder superior. La *religio*, tal como Lucrecio la concebía, no era simplemente una fuente de superstición vulgar: podía engañar incluso a las mentes más serias y reflexivas.¹⁴¹

En *De rerum natura* Lucrecio nos advierte de manera explícita al respecto: “Porque si los humanos conociesen que existe un término preciso para sus miserias tendrían algún motivo para oponerse a los temores supersticiosos y a las amenazas de los agoreros. Mas ahora no hay medio alguno, ni posibilidad de oponerse por cuanto hay que temer en la muerte castigos eternos”.¹⁴² El *más allá* tiene consecuencias en la vida presente; lejos de representar para Lucrecio una esperanza, le significa una de las más poderosas fuentes de ansiedad para los seres humanos.

El antídoto contra este engaño está en estudiar la realidad concreta para diluir las visiones teológicas que sirven de sustento a la superstición; nuevamente, para ello es necesario conocer los mecanismos que ordenan los fenómenos de la naturaleza: “Por lo cual, si es cierto que debemos poseer el conocimiento exacto de los fenómenos celestes, qué ley regula los movimientos del Sol y de la Luna, qué fuerza produce cada

¹⁴¹ Biandinelli, *op. cit.*, p. 248.

¹⁴² Lucrecio, *op.cit.*, I, 106-111.

cosa en la tierra, asimismo sobre todo debemos investigar con razonamiento agudo de qué están formadas el alma y la naturaleza del espíritu”.¹⁴³ Vemos en esta cita cómo para Lucrecio hay una especie de “armonía” entre los sucesos de los astros y los del alma propia, al estar constituidos ambos planos de los mismos átomos no es extraño que el poeta entienda que se rigen por las mismas reglas. El descubrirlas sirve para atajar el terror; esto es un esfuerzo de estudio y de contemplación de la naturaleza que nos permite deducir las maneras con las cuales funciona, siempre respetando el principio de no contradicción: “Es por ello necesario que este terror y estas tinieblas del alma no los disipen ni los rayos del Sol ni los rayos luminosos del día, sino la contemplación y el estudio de la naturaleza, para lo cual el principio del que partiremos será que nada puede ser engendrado jamás de la nada por acción divina”.¹⁴⁴ Es claro que no ha quedado lugar para figuras como las de los dioses generadores en el poema.

Por otra parte, es notoria la conciencia del poeta acerca de las dificultades implicadas en la empresa de exponer los principios de todas las cosas en una sola obra. Lucrecio sabe que tiene que inventar términos en latín para conceptos expresados originalmente en griego. El poeta realiza un esfuerzo que va más lejos de la mera traducción puesto que tiene que generar un nuevo léxico filosófico en latín con el objeto de transmitir de la manera más precisa el mensaje de Epicuro, . Es posible que este esfuerzo haya contribuido a la calidad literaria de la obra. Parafraseando a Bianchi Biandinelli: lo que se pierde en precisión filosófica se gana en energía y estilo.¹⁴⁵ La escritura de Lucrecio es particular, mezcla la búsqueda de claridad del mensaje filosófico con la libertad de la creación poética: se expone la filosofía del Jardín de marea global a la vez que usa recursos literarios que ya hemos descrito como la

¹⁴³ *Ibidem*, I, 127-132.

¹⁴⁴ *Ibidem*, I, 146-151.

¹⁴⁵ “Paradójicamente, la ausencia de un lenguaje filosófico puede haberle ayudado como escritor, ya que se vio obligado a adoptar un modo de expresión más concreto. Lo que el filósofo perdió en precisión lo ganó el poeta en claridad y energía de estilo”. Biandinelli, *op. cit.*, p. 250.

repetición de ideas, frases y pasajes, o el uso de metáforas con imágenes cargadas de emotividad, siempre con una intensión pedagógica y terapéutica.

Por otro lado, a lo largo del poema subyace la noción de que es el lenguaje el medio que hace posible transmitir un conocimiento de la naturaleza que no es accesible a primera vista. Las palabras son el instrumento de la razón en su ejercicio activo de entender la realidad; es en este ejercicio de los conceptos como podemos disipar las tinieblas de la ignorancia. Nuevamente citemos a Bonifaz Nuño: “El conocimiento es el principio de la destrucción del dolor; conocimiento del mundo en sus movimientos sucesivos de creación y acabamiento, del hombre mismo y su capacidad de conciencia. Y esta capacidad le hace evidente a Lucrecio la verdad salvadora: el alma humana es mortal; luego, nada del hombre existe después de la muerte”.¹⁴⁶ Las palabras son el medio por el cual la razón puede transmitir la sabiduría acerca de cómo funciona la naturaleza, condición para armonizar nuestros actos con sus leyes, y así poder disfrutar de sus frutos en la sosegada calma epicúrea.

El método adecuado para este descubrimiento de los principios que rigen la naturaleza es el filosófico-científico, pues recordemos que en la época no existía aun la distinción entre ambos campos del saber. Tanto así que el principio de Parménides utilizado como base de la argumentación en el poema cuenta con una confirmación empírica en el libro primero:

Porque si las cosas surgieran de la nada, de todas ellas podría originarse cualquier especie, y nada necesitaría de semilla; primeramente los hombres podrían salir del mar, la especie escamosa de la Tierra, y las aves irrumpirían en el cielo; rebaños y otros animales domésticos, toda clase de fieras, siendo productos del azar, se repetirían indiferentemente en lugares cultivados y desérticos.¹⁴⁷

¹⁴⁶ Bonifaz Nuño, *op. cit.*, p. VII.

¹⁴⁷ Lucrecio, *op.cit.*, I, 160-165.

Esta cita es un claro ejemplo del buen “maridaje” de la filosofía con imágenes poéticas, la estrategia de todo el poema.

La poesía muestra como evidente el hecho de que las cosas son creadas por sus semejantes en un proceso de generación y destrucción que rige el orden de la naturaleza. Esos ciclos dan cuenta del orden cósmico:

Además, ¿por qué vemos que las rosas se abren en primavera, el trigo madura en verano y las uvas en el suave otoño, sino porque las semillas específicas de cada cosa confluyen en el tiempo apropiado y entonces se hace visible todo ser que nace cuando las estaciones son favorables y la Tierra, llena de vitalidad, hace salir a la luz, sin peligro, sus tiernos productos?

En efecto, si las cosas se produjesen de la nada, aparecerían de improviso en épocas y en estaciones distintas de las apropiadas, evidentemente porque no existiría elemento alguno que pudiera ser apartado de la unión generadora por causa de una estación desfavorable.¹⁴⁸

Así, los ciclos, las estaciones, la congruencia que existe en los ciclos de la naturaleza dan cuenta del principio del que parte toda la argumentación de Lucrecio: Nada puede surgir de la nada. Aunque debemos anotar la diferencia que hay entre la noción de *nada* y la de *vacío*, la primera tiene un sentido más metafísico, de no existencia y la epicúrea de vacío tiene un sentido material, de ausencia de algo en un espacio. Lo mismo podríamos afirmar de la noción de Ser como análoga a la materia. Todo se explica con los átomos, polvo cósmico en perpetua destrucción y generación.¹⁴⁹

¹⁴⁸ *Ibidem*, I, 180-184.

¹⁴⁹ “Todas las cosas son, en última instancia, polvo y se convierten en polvo, pero un polvo que es

4.1 La poesía

Ahora reflexionemos sobre la poesía como género literario elegido por Lucrecio para transmitir su mensaje. De inicio cabe la pregunta: ¿Por qué recurrir al lenguaje poético para elaborar un discurso filosófico? Más aún si tenemos en cuenta que se trata de un género que no fue muy apreciado por Epicuro, quien consideraba a la poesía como artificio mental, fuente de engaño y distracción. Veamos, pues, la explicación de Lucrecio para justificar el empleo de la poesía para exponer una síntesis del sistema de filosófico del epicureísmo:

Ciertamente esto (el escribir con las musas) tampoco parece acontecer sin razón alguna; sino que, como los médicos, cuando intentan hacer tomar a los niños el amargo ajeno, primero untan los bordes del vaso con el dulce y dorado licor de la miel para que la ingenua edad del muchacho [...] he querido exponerte nuestra filosofía con el armonioso canto pierio y, por decir así, untarlo con la dulce miel de la poesía por ver si de esta forma puedo cautivar tu ánimo con mis versos mientras contemplas cuál es la figura que compone y adorna toda la naturaleza.¹⁵⁰

La poesía es una manera de hacer accesible el conocimiento del universo y de su funcionamiento. Es la estrategia para combatir eficientemente el terror a la muerte y los males de la superstición. Oscar Martiarena lo explica así:

No se trata solo de una cuestión de estilo. [...] A lo largo de su prodigioso poema, Lucrecio nos conduce a través de una naturaleza que en sí misma es poética, a la vez que nos invita a habitarla poéticamente y a tener presente que su contemplación es un

eternamente fértil y que está destinado a adoptar perpetuamente nuevas y hermosas figuras. Esta noción de sustancia otorga una unidad mucho mayor al mundo disperso. Nos indica que todas las cosas se transforman y que poseen un fundamento común del cual surgen y al cual vuelven". Santayana, *op. cit.*, p. 26.

¹⁵⁰ Lucrecio, *op.cit.*, I, 935-151.

ejercicio de la filosofía que busca alcanzar la tranquilidad del alma. Un ejercicio poético de la filosofía que, al tiempo de mostrarnos la visión admirable del todo y de sus partes, busca hacernos capaces de enfrentar con jovialidad el azar de la naturaleza, aunque también el temor, las tinieblas y las supersticiones, las amenazas de la religión, la muerte misma.¹⁵¹

Cabe señalar que no es fortuito el paralelismo entre poesía y práctica médica como justificación para el uso de las imágenes y las metáforas en una obra filosófica, sobre todo si recordamos la finalidad terapéutica del poema en particular y de la filosofía del Jardín en general.¹⁵²

Hay dos elementos que resaltar. Primero, usar la poesía como recurso para hacer más agradable la exposición de un sistema filosófico lleva consigo una evidente intención de hacer llegar esa filosofía a un público amplio (cabe recordar que una de las características del epicureísmo fue aceptar lo mismo a nobles que a mujeres, a extranjeros y esclavos; a diferencia de otras escuelas filosóficas de la época cuyas propuestas están dirigidas únicamente a iniciados con el objeto de evitar que sus enseñanzas se pervirtieran al caer en manos del vulgo ignorante), la filosofía del Jardín es para todos y cualquiera puede atender a la evidencia de sus verdades tan solo mediante el uso de la razón. Segundo, la filosofía del Jardín atiende al placer como guía sensible de lo bueno. Si la poesía produce placer, entonces el mensaje se comunica más fácilmente. En conclusión, no es lo mismo hacer uso de un lenguaje técnico-filosófico accesible solo a los conocedores, que usar las metáforas, la métrica y la rítmica para que el mensaje pueda llegar a quien quiera atenderlo.

¹⁵¹ Oscar Martiarena, *Tranquilidad del alma y poesía*, *Fractal*, núm. 33, abril-julio 2004, año IX, p. 158.

¹⁵² “Como los médicos que ayudan a que, para curarse, beban los niños amargas pociones, y untan de miel los bordes del vaso que las contiene, Lucrecio suaviza sus arduas enseñanzas iluminándolas con la dulzura de las musas. Y esta dulzura transparenta y enriquece hasta lo más seco del pensamiento filosófico, y lo hace ser deleite severo y constante. Porque las abstractas líneas de la razón se transforman en concretos cuerpos verbales, poderosos a conmover el oído, la vista, el tacto, el olfato, el gusto”. Bonifaz Nuño, *op. cit.*, p. XI.

Para cerrar esta reflexión sobre la poesía de Lucrecio, hay que establecer que los estudiosos reconocen el valor literario del poema. Aun cuando no se esté de acuerdo con la filosofía de Epicuro a la que se debe, que sea muy lejano a nuestras propias ideas o que descubriéramos inconsistencias y falacias en su exposición, *De rerum natura* no pierde su fuerza poética e imaginativa, como señala Santayana: “Supongamos, no obstante –y es una suposición defendible–, que Lucrecio esté completamente equivocado en su ciencia y que no haya ningún espacio, sustancia o naturaleza. Su poema perdería entonces su referencia inmediata a nuestras vidas y a nuestras convicciones personales, pero no perdería su grandeza imaginativa”.¹⁵³ Es pertinente en este punto recordar la ya mencionada relevancia de la obra como un libro con el que se crea el vocabulario filosófico latino. Además de su inestimable valor histórico, ya que se trata de un poema filosófico de la época clásica que logró llegar hasta nuestros días prácticamente íntegro.

4.2 Los átomos en el poema

Los postulados del atomismo nos pueden parecer de sentido común, pero hace dos milenios resultaban muy novedosos. Constituyeron una propuesta muy imaginativa y simple, que a la vez cumplía con las exigencias del método filosófico. Como dice Santayana: “El mecanismo en lo que respecta al movimiento, el atomismo en lo que toca a su estructura, el materialismo en lo que refiere a la sustancia: he aquí todo el sistema de Demócrito. Este sistema es tan maravilloso en su penetración, en el sentido para las exigencias ideales de método y conocimiento, como extraño y audaz en su simplicidad”.¹⁵⁴

¹⁵³ Santayana, *op. cit.*, p. 35.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 29.

Como ya establecimos, el epicureísmo, y por tanto el poema de Lucrecio, tiene sus fundamentos en una interpretación del antiguo atomismo presocrático de Demócrito, y posiblemente de Leucipo (cuya real existencia aún es cuestionada). Los átomos, inmutables como el Ser de Parménides, no los podemos observar directamente porque son minúsculos. Lucrecio prueba su existencia a partir de las evidencias que aportan las sensaciones como la del viento, los olores y la temperatura. Si tomamos en cuenta que nada que no sea material puede ser captado por los sentidos, es de suponer que aunque no vemos el calor, ni las partículas de olor, ni el aire que nos golpea en forma de viento, existen estos en forma de conglomerados de pequeñas partículas de materia que provocan su percepción. Lucrecio prueba la existencia de esas cosas ajenas a nuestro sentido de la vista:

Por lo cual, afirmo una vez más, los vientos son cuerpos indivisibles ya que por su acción y su índole se revelan émulos de los grandes ríos cuya realidad corporal es manifiesta.

Además percibimos los diferentes olores de las cosas y, sin embargo, no los vemos nunca cuando llegan a nuestros olfato; ni contemplamos el color ardiente, ni podemos percibir con los ojos el frío, ni es factible ver los sonidos, y, con todo, es necesario que todas estas cosas tengan naturaleza corpórea ya que pueden impresionar los sentidos. En efecto, ninguna cosa, a no ser un cuerpo, puede tocar y ser tocada de no ser corporal.¹⁵⁵

Las sensaciones que hay del tacto con respecto a la temperatura, o del viento, los sonidos y los aromas son la prueba de que existen cosas que no podemos ver. Lucrecio es fiel a la epistemología epicúrea, los datos de los sentidos son el criterio de verdad. Nada que no sea físico puede ser percibido. Aunque cabe recordar que para la filosofía del Jardín la ciencia tenía sentido en tanto era útil como herramienta contra los temores y la superstición. Lucrecio apela al materialismo como base para un poema con fines éticos. A pesar de que el materialismo comúnmente se ha asociado con la

¹⁵⁵ Lucrecio, *op.cit.*, I, 295-304.

falta de valores trascendentes que sustenten la moralidad. Nuevamente citamos a Santayana para apuntalar lo anterior:

El sistema de Demócrito fue adoptado por Epicuro, pero no porque Epicuro tuviera algún deseo de conocimiento científico. [...] Prolijo y minucioso, vago e inconsistente, recogía su miscelánea científica con los ojos fijos no en la naturaleza, sino en las exigencias de una fe interna, una fe basada en fundamentos morales, considerada necesaria para la salvación y defendida a toda costa y con todas las armas asequibles. Es instructivo que el materialismo haya sido adoptado en aquella coyuntura por los mismos objetivos morales en nombre de los cuales ha sido usualmente rechazado.¹⁵⁶

Para Lucrecio, la demostración de la existencia de los átomos no requiere ninguna explicación metafísica. Acorde con la posición materialista del epicureísmo y su epistemología sensualista, recurre a un realismo algo ingénuo que se basa en los datos directos que proporcionan los sentidos. Hay que remarcar que el término *átomo* no aparece en el cuerpo del poema, en él son llamadas figuras, cuerpos seminales, principios básicos, entre otras designaciones.¹⁵⁷ Tienen la característica de ser sólidos, no pueden dividirse ni destruirse; nos dice Lucrecio: “A su vez, son cuerpos por una parte los elementos primeros, por otra los seres que están formados de esos principios; mas a los elementos primeros ninguna fuerza los puede destruir, pues ellos se imponen al final por la solidez de su cuerpo, aun cuando parezca difícil concebir que pueda encontrarse entre los seres alguno de cuerpo sólido”.¹⁵⁸

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 30.

¹⁵⁷ “La física de Epicuro, es sabido por todos, se funda en el atomismo. Pero la palabra *átomo* no se encuentra ni una sola vez en el poema lucreciano; él llama a los átomos de muy diferentes maneras: principios básicos, cuerpos genitales, semillas, figuras, etcétera”. Rubén Bonifaz Nuño, “El vacío y los átomos según Lucrecio”, *Revista Mexicana de Física*, p. 449.

¹⁵⁸ Lucrecio, *op.cit.*, I, pp. 483-488.

En la cita aparece el complemento del átomo, eterno e inmutable: el vacío,¹⁵⁹ concepto que ofrece el espacio en el que los átomos se desplazan y forman cuerpos; el vacío que penetra en los objetos mismos que forman el universo: “Pues no se concibe que cosa alguna sin el vacío pueda ser aniquilada, ni fragmentada, ni escindida en dos por el hecho de cortarla, ni coger humedad, ni tampoco frío que se infiltra, ni fuego penetrante, lo demás pronto se desmorona atacado por estos agentes. Luego, si los cuerpos primeros son sólidos y carentes de vacío, como te he demostrado, es necesario que sean eternos”.¹⁶⁰

Por tanto, el vacío también tiene un sentido positivo, es un concepto que hace posible explicar fenómenos empíricos, por ejemplo, la erosión de cosas aparentemente sólidas como las piedras o la escucha de sonidos a través de las paredes. Bonifaz Nuño comenta:

Incluso en las cosas más sólidas en su apariencia, el metal y la piedra, se manifiesta la presencia del vacío: se filtra el agua en las piedras, la comida va por el cuerpo de los seres vivientes, viaja la voz a través de los muros, el frío llega a los huesos; otro hecho evidente prueba la existencia del vacío: hay cosas que, constando de igual volumen, siendo del mismo tamaño, tienen diferente peso; es porque las más livianas contienen más vacío en su interior.¹⁶¹

Es importante enfatizar que la premisa de la eternidad de los átomos tiene funciones tanto lógicas como ontológicas. Como ya hemos establecido, Lucrecio, y con él toda la escuela epicúrea, respetan y tienen como premisa fundamental el principio de razón suficiente: Como veremos en la siguiente cita, los átomos son eternos porque de otra

¹⁵⁹ “El átomo, como tal, solo existe en el vacío. Así, la muerte de la naturaleza se convierte en su sustancia inmortal, y con razón exclama Lucrecio: ‘Mortalem vitam mors cum immortalis ademit’ (cuando la muerte inmortal ha extinguido la vida mortal, Lucrecio III, 869)”. Marx, *op. cit.*, p. 66.

¹⁶⁰ Lucrecio, *op.cit.*, I 533-539.

¹⁶¹ Bonifaz Nuño, *El vacío y los átomos...*, *op. cit.*, p. 450.

manera tendrían que pasar en algún momento del no ser al ser, lo que violaría dicho principio fundamental de la filosofía de Occidente. Nos dice Lucrecio en su poema:

Además, si la materia no hubiera sido eterna, todas las cosas haría tiempo que hubieran vuelto enteramente a la nada y de la nada hubiera resurgido todo cuanto vemos. Pero, puesto que antes te enseñé que nada puede crearse de la nada, ni lo que ha sido engendrado volver a la nada (...) Los elementos primeros son, por tanto, sólidos y de naturaleza simple, pues de otra suerte no hubieran podido, manteniéndose intactos por la eternidad, renovar los seres desde tiempo infinito.¹⁶²

La argumentación es clara, en palabras modernas, la materia ni se crea ni se destruye solo se transforma. No hay algo que pueda surgir de la nada, por tanto, lo que percibimos como aniquilamiento es en realidad la disgregación de los átomos que componen el cuerpo. Estos átomos, aunque no son visibles, existen; una prueba de este proceso es que las cosas se desgastan con el tiempo, y aunque fuera de nuestras percepciones visuales el desgaste es atestiguado con otros sentidos.¹⁶³ Todas las cosas y los seres son reducidos a combinaciones diversas de la materia preexistente del universo. Los átomos son las partes mínimas que se mezclan y de sus compuestos resulta, entre otros mundos, este en el que vivimos. Esta será la base para entender el concepto de muerte en *De rerum natura*.

Es claro que esta propuesta teórica es una descripción reduccionista de la realidad: se reduce a la combinatoria material de los átomos. De hecho, la existencia de la materia

¹⁶² Lucrecio, *op.cit.*, I, 540-550.

¹⁶³ “Ha demostrado, pues, Lucrecio, que nada puede crearse de nada, y que nada puede ser aniquilado. Todo nace de los átomos, todo puede disolverse hasta los átomos. Estos son los principios de todo.

Ahora va a pasar a mostrar su existencia.

Alguien puede dudar de ellos porque no son perceptibles por los ojos. Pero existen sin duda cuerpos invisibles, como lo vientos que, en sus acciones, son semejantes a los ríos visibles; también son invisibles los olores, el calor, el frío, el sonido, y, sin embargo, nadie puede dudar de su existencia: son cuerpos, puesto que los sentidos los perciben”. Bonifaz Nuño, *El vacío y los átomos...*, *op. cit.*, p. 450.

es el axioma fundamental en el que descansa todo el sistema epicúreo. Si ponemos en duda su realidad, todo el sistema epicúreo se desfonda. Siguiendo en esa línea simplificadora, para el poeta no hay posibilidad de un tercer elemento esencial aparte de los átomos y el vacío. Se lee en *De rerum natura*:

Mas, ahora, volviendo a la exposición del tema propuesto diré: todo ser por tanto, como es por sí mismo, consta de dos componentes, a saber, la materia corpórea y el vacío en que esta se sitúa y se mueve en diversas direcciones. [...] Asimismo, si no existiera el lugar y el espacio que llamamos vacío, tampoco podrían los cuerpos colocarse en parte alguna ni moverse, en direcciones opuestas, hacia un lugar; lo que ya poco antes hemos evidenciado.

No existe, además de estos, nada que puedas señalar diferente de la materia y distinto del vacío, que pueda ser reconocido como tercera naturaleza en el número de los componentes.¹⁶⁴

Queda claro que al no haber posibilidad de algún otro principio, quedan excluidas de antemano tanto perspectivas religiosas que suponen la existencia de dioses creadores, como teóricas, por ejemplo, las ideas filosóficas del Paradigma del platonismo o el Motor Inmóvil de Aristóteles. Es consecuencia de lo anterior que los dioses como entes benefactores de los humanos sea para Lucrecio una suposición inaceptable: “Cuando imaginan (los hombres), pues, que los dioses han ordenado todas las cosas en beneficio de los hombres, es evidente que en toda la cuestión se ha desviado muy lejos de la verdad”.¹⁶⁵

La idea de que los dioses intervienen en la vida humana es más que un simple error teórico para los epicúreos: la idea de los dioses que se interesan en la vida humana nos

¹⁶⁴ Lucrecio, *op.cit.*, I, 418-433.

¹⁶⁵ *Ibidem*, II, 174-176.

enajena, es un concepto altamente pernicioso que, en lugar de liberarnos de las supersticiones, nos postra ansiosos ante fuerzas inexistentes. Los dioses son una explicación fácil e irreflexiva que en sus últimas consecuencias termina por eliminar la responsabilidad ética de los individuos, quienes en el afán de suprimir el azar con entes que dictan arbitrariamente su destino justifican de forma pasiva todo lo que les acontece. La consecuencia ética está en que dejamos de ser responsables de nuestro destino. Es casi como ser esclavo, alguien que por su condición no es responsable de sí. Biandinelli comenta:

Lo que Lucrecio consideraba humillante de la forma de pensar teológica era que hacía a los hombres esclavos. El universo, que debe inspirar admiración, se hacía arbitrario e inexplicable, y los hombres sufrían como víctimas de sus propias fantasías. Para Lucrecio el materialismo científico de Epicuro era una doctrina liberadora: permitía ver el mundo como realmente era, entender no precisamente su apariencia superficial, sino también su funcionamiento interior.¹⁶⁶

Sin responsabilidad personal no hay ética, puesto que no hay libertad en quienes se consideran condicionados por los dioses.

Así, en *De rerum natura* no hay providencia ni un plan divino. El epicureísmo propone la existencia de múltiples mundos regidos por las leyes que permiten las combinaciones de las distintas figuras de los átomos. Todas las cosas y los seres están en un movimiento perpetuo, en caída descendente. Cabe resaltar la extraña noción de “caer hacia abajo”: si el universo es infinito como propone Epicuro, entonces no se puede concebir un “abajo”, ya que abajo nos habla de una dirección específica que es incompatible con la noción de infinito. Lucrecio justifica lo anterior con la propuesta de ciertas fuerzas de atracción inherentes con el ejemplo empírico de la fuerza de la gravedad:

¹⁶⁶ Biandinelli, *op. cit.*, p. 243.

Y sin embargo, no dudamos, creo yo, que estos cuerpos, en cuanto depende de su ser, se ven todos arrastrados hacia abajo en pleno vacío. Así, por consiguiente, las llamas presionadas desde fuera, hacia arriba, deben también poder subir hacia arriba, al espacio aéreo, aunque su peso, por su misma naturaleza, pugne por impulsarlas hacia abajo. ¿No ves, acaso, cómo los luminares nocturnos, volando por las alturas del cielo, dejan tras de sí estelas de llamas en cualquier dirección que la naturaleza haya impulsado su curso? ¿No percibes cómo caen en tierra estrellas y astros?¹⁶⁷

Cabe recordar que el tipo de argumentación que esgrime Lucrecio pretende un anclaje empírico, consecuente con la posición materialista de la filosofía epicúrea. Los ejemplos, tomados de la naturaleza, son las evidencias.

Sigamos con la exposición de las características de los átomos que se hace en el poema. Lucrecio sostiene, glosando lo que ya vimos del epicureísmo, que si bien el número de los átomos es infinito, no lo es el número de sus formas, ni tampoco sus posibles combinaciones: "...los principios de las cosas modelados con figuras semejantes entre sí son infinitos. Porque existiendo una diversidad limitada de formas, es necesario que aquellas que son semejantes entre sí sean infinitas".¹⁶⁸ Si hubiera un número infinito de formas, tendría que haber átomos de todos tamaños, incluso alguno de tamaño también infinito, lo que evidentemente no es el caso. Por lo mismo, podemos entender la razón por la que también son finitas las maneras en las que pueden combinarse los diferentes tipos de átomos. Lo que podemos observar en la naturaleza: cada simiente da como fruto seres de su misma especie. De lo contrario existiría cualquier clase de combinaciones que harían reales las quimeras.

No debemos pensar, sin embargo, que todos los átomos pueden combinarse de todas las maneras, porque verías engendrarse monstruos por todas partes, se producirían hombres medio fieras, brotarían altas ramas de un cuerpo viviente, se unirían a los animales

¹⁶⁷ Lucrecio, *op.cit.*, II, 201-210.

¹⁶⁸ *Ibidem*, II, 524-528.

marinos muchos miembros de animales terrestres y hasta la naturaleza alimentaría en la tierra, madre de todo ser, quimeras que vomitan fuego por su horrible boca. Es evidente que nada de esto se produce, pues vemos que todos los seres creados, con determinadas semillas y en determinada matriz pueden al crecer conservar la especie.¹⁶⁹

Si aceptamos que es en su caída en el vacío de las distintas formas de átomos donde se generan las combinaciones que producen las diferentes clases de objetos y de seres, nos encontramos con el problema de un sistema de causalidad mecánica. La filosofía del Jardín sería impotente en su afán terapéutico si todo está predeterminado por una serie de causas mecánicamente enlazadas.

Como ya vimos en la sección sobre el epicureísmo, para salvar el escollo se propone dentro del sistema epicúreo la posibilidad de una leve desviación en la caída de los átomos. Es la referida hipótesis del *clinamen* que no solo explica la generación de múltiples universos, sino que en el plano humano hace posible explicar, con la irrupción del azar, el porqué no estamos atados a un destino dominado por una cadena de causalidades rígidas.¹⁷⁰ Veamos cómo lo aborda Lucrecio en *De rerum natura*:

En esta cuestión deseo vivamente entiendas también esto: los átomos, cuando en línea recta a través del vacío son empujados hacia abajo por su propio peso, en un momento del todo indeterminado y en un lugar incierto, se desvían un poco de su trayectoria, lo suficiente para poder afirmar que el movimiento ha variado. Porque si no acostumbrasen a desviarse, todos ellos, como gotas de lluvia, caerían hacia abajo a través del vacío profundo y no surgiría entre ellos ningún tropiezo, ni se produciría ningún choque; de esta suerte jamás la naturaleza hubiera creado nada.¹⁷¹

¹⁶⁹ Lucrecio, *op.cit.*, II, 700-709.

¹⁷⁰ “Pero afirma con razón Lucrecio que la desviación quiebra las *fati foedera* (II, 253) [Los pactos del destino], y como él aplica en seguida esto a la conciencia, se puede decir del átomo que la desviación es ese algo en su interior que puede luchar y resistir”. Marx, *op. cit.*, p. 42.

¹⁷¹ Lucrecio, *op.cit.*, II, 217-224.

Esta aportación teórica particular del epicureísmo hace posible explicar los choques entre los átomos, los que en sus combinaciones forman las cosas, también sirve de fundamento a la responsabilidad humana en la filosofía del Jardín. Dicha desviación en la trayectoria de los átomos no está del todo explicada en el poema, y al parecer tampoco en los textos de Epicuro, sucede “...en un momento del todo y en un lugar incierto”, tampoco se dice la razón de esa desviación en el curso de una caída, aunque hay que hacer notar que Lucrecio niega explícitamente la posibilidad de cualquier otro tipo de movimiento en la caída, no hay lugar para desviaciones oblicuas o laterales de los átomos: “Así, pues, una vez más es necesario que los átomos se desvíen un poco de su trayectoria, pero no más que el mínimo necesario a fin de que no demos la impresión de imaginar movimientos oblicuos, error que la verdad desmentiría”.¹⁷²

El *clinamen* es un concepto esencial para sortear la rigidez causal del materialismo filosófico epicúreo, no solo en el sentido físico del movimiento de los átomos, sino para justificar las decisiones voluntarias, es decir de la posibilidad de elección entre distintos posibles cursos de acción. Lucrecio lo escribe de manera explícita:

Finalmente, si todo movimiento está siempre encadenado con otro y siempre de un movimiento antiguo surge uno nuevo, según un orden establecido, ni los átomos al desviarse producen un principio de movimiento espontáneo que rompa las leyes del destino a fin de que una causa no se enlace con otra en sucesión infinita, ¿de dónde les viene a los vivientes esta voluntad libre aquí en la tierra?, ¿de dónde procede, digo yo, esta voluntad arrancada a los hados por la que cada cual nos dirigimos a donde nos conduce el placer y, asimismo, desviamos nuestros movimientos, pero no en un instante determinado ni en un punto fijo del espacio, sino donde nos lo indica nuestro espíritu? Pues, sin duda, para estos actos la propia voluntad da a cada cual el principio de la moción, y por ella los movimientos se propagan por todos los miembros.¹⁷³

¹⁷² *Ibidem*, II, 243-246.

¹⁷³ *Ibidem*, II, 251-264.

Ahora, antes de que pasemos a revisar lo que nos dice Lucrecio respecto del alma humana, es importante resaltar que el hecho de la vida es para el poeta una forma específica de la materia, una de las tantas posibilidades de conjunción de los átomos en condiciones particulares. Lo anterior tiene una consecuencia interesante, si aceptamos que nuestro mundo es uno más de los posibles, en los otros también se podría organizar la materia de manera de que surjan seres vivos, una sugestiva teoría cosmológica de la posibilidad de la vida en otras partes del universo: “Ahora, pues, si hay tanta abundancia de átomos cuanta toda la vida de los seres animados no es capaz de enumerar y subsiste la misma fuerza y naturaleza que puede reunir a cada uno de los átomos en sus propios lugares de forma análoga a como han sido reunidos aquí, te es preciso reconocer que existen otras tierras en otras zonas del espacio y varias razas humanas y especies de fieras”.¹⁷⁴

Resulta que los mundos que probablemente existen tienen el mismo proceso de todos los demás entes: nacen, se consolidan, decaen y finalmente mueren; sus átomos se reciclan. Tiene sentido, si aceptamos que el universo está conformado por los mismos elementos materiales. De ahí la visión totalizante de Lucrecio; la naturaleza rige con sus reglas de combinatoria atómica desde los ciclos naturales hasta la vida de los seres más nimios. Es el cambio en la eternidad la constante que rige todo. Se puede pensar en una visión grandiosa y a la vez terrorífica del cosmos. Santayana escribe:

Para el poeta latino, la naturaleza es realmente naturaleza. La ama y le teme como merece realmente ser amada o temida por sus criaturas. Tanto si es viento tempestuoso, torrente violento, criatura que bala, magia del amor o genio que realiza sus propósitos, como si se trata de una guerra, una peste, Lucrecio lo ve todo en sus causas y en total proceso. Un hálito de la pródiga creación, una férrea ley de los cambios atraviesa el conjunto, vinculando todas las cosas en sus íntimos elementos y en su último fin. Aquí se halla el rasgo capital de la naturaleza, de su grandeza y eternidad. Aquí se encuentra el verdadero eco de la vida de la materia.¹⁷⁵

¹⁷⁴ *Ibidem*, II, 1070-1077.

¹⁷⁵ Santayana, *op. cit.*, p. 53.

Revisemos brevemente algunos otros de los tópicos relevantes de *De rerum natura* para ampliar el contexto teórico en el que se engrana la idea de la muerte expuesta en el poema. En cuanto al nacimiento de la vida en la tierra, para Lucrecio, en un primer tiempo surgen las plantas, después los animales:

Primeramente, las especies de las hierbas y su verde esplendor la tierra los produjo por todos lados, a lo largo de las colinas y la llanura, los prados fulguraron floridos con verdeante color y después a los diversos árboles se les brindó la gran porfía de desplegarse por los aires a rienda suelta. Como primero brotan las plumas, los pelos y las cerdas en los miembros de los cuadrúpedos y en el cuerpo de los pájaros, así entonces la tierra joven engendró primero las hierbas y los arbolillos, seguidamente creó las especies animales que surgieron numerosas, de muchas maneras y de diferentes formas. Porque ni es posible que los animales hayan caído del cielo, ni las especies terrestres hayan salido de las profundidades marinas.¹⁷⁶

En cuanto a los humanos, el poeta propone que en un primer momento surgió el hombre primitivo, más fuerte y resistente. El cazador-recolector que recorre el planeta tomando lo que la naturaleza le ofrece, sin conocer ningún tipo de artes más allá de la caza. Aún no descubre la agricultura, no hay sociedad, por lo tanto, aún no es necesario el lenguaje, Lucrecio describe a este ancestro de la siguiente forma:

Mas, una especie humana constituidos sus cuerpos por una osamenta interna más sólida y articulados por vigorosos nervios a través de las carnes, estirpe que no era fácilmente dominada por el calor, ni por el frío, ni por alimentos extraños, ni por enfermedad alguna del cuerpo. Y en el curso circular, a través del cielo, de muchos lustros del sol arrastraban una vida vagabunda al modo de las fieras.¹⁷⁷

¹⁷⁶ Lucrecio, *op.cit.*, V, 784-794.

¹⁷⁷ *Ibidem*, V, 925-934.

En una sorprendente teoría protoantropológica, el poeta teoriza sobre la construcción de la cultura a partir del uso del fuego y el surgimiento de la agricultura. Esto da lugar a comunidades en los poblados donde los acuerdos sociales como el matrimonio y otras formas, explican la necesidad de un primer lenguaje de ruidos y gesticulaciones:

Luego, cuando se procuraron chozas, pieles y fuego, y la mujer, unida al marido se retiró a una sola (aquí hay una laguna que especialistas han llenado como “mansión, los derechos sociales de los casados”) fueron conocidos y vieron descendencia nacida de su sangre, entonces por primera vez los hombres empezaron a dulcificarse. En efecto, el fuego hizo que sus cuerpos fríos no pudieran soportar el invierno a cielo abierto [...] Entonces los vecinos comenzaron a estrechar los lazos de amistad entre sí, deseosos de no causar injuria, ni recibirla y así se lo recomendaron a los hijos y a las esposas, dándoles a entender, en expresión balbuciente, con voces y gestos, cuán justo es que todos se compadezcan de los más débiles.¹⁷⁸

Cabe notar que la cultura, como la describe Lucrecio en la cita anterior, genera por una parte los lazos de solidaridad y la noción del bien común entre los primeros humanos; pero, por otra, debilita la fuerza física y la resistencia natural, quizá también pierde cierta inocencia como resultado de ese mismo proceso civilizatorio. Ya para terminar esta breve revisión del contenido del poema, y antes de pasar al concepto del *alma* indispensable para entender la concepción de la muerte en el poema, veamos un poco de lo que menciona acerca del origen del lenguaje: “Mas la naturaleza obligó a los hombres a emitir los diversos sonidos del lenguaje, y la necesidad forjó los nombres de las cosas, no de forma muy distinta que la imposibilidad de hablar fuerza a los niños a gesticular impulsándoles a que muestren con los dedos los objetos a su alcance. Porque todo ser percibe hasta dónde puede hacer uso de sus facultades”.¹⁷⁹

¹⁷⁸ *Ibidem*, V, 1011-1024.

¹⁷⁹ *Ibidem*, V, 1028-1034.

El lenguaje es producto de una potencialidad natural, intrínseca a los humanos, no parece necesaria para Lucrecio ninguna otra explicación que la necesidad de comunicarse con los otros a partir de las capacidades que la naturaleza les ha concedido. Lucrecio se mofa de la idea de algún héroe fundador de la lengua; así como las bestias aprenden a rugir, el ser humano, mediante la convención con sus congéneres, es como aprende a usar el lenguaje.

Para terminar este capítulo en el que revisamos en forma breve algunas ideas que son importantes para el contexto de nuestro tema, el papel de la muerte en de *De rerum natura*, cerramos con unas palabras de Santayana sobre el poema:

Tenemos ahora delante de nosotros los antecedentes y los componentes del poema de Lucrecio sobre la naturaleza. Queda entonces el genio del poeta mismo. Lo más grande de este genio es su capacidad de perderse en su objeto, su impersonalidad. Parece que estamos leyendo, no la poesía de un poeta acerca de las cosas, sino la poesía de las cosas mismas. Lo que Lucrecio demuestra a la humanidad de una vez por todas es que las cosas tienen su poesía a causa de su propio movimiento y vida, y no simplemente porque nosotros las hayamos convertido en símbolos.¹⁸⁰

En el poema, la naturaleza aparece como una realidad en sí misma, que no requiere la definición de los humanos para ser justificada, y el cosmos se entiende como impasible en sus ciclos de creación y destrucción. Esta perspectiva resuena a lo largo de los seis libros que componen la obra.

¹⁸⁰ Santayana, *op. cit.*, p. 33.

5. El concepto de muerte en *De rerum natura*

La forma en que se concibe la muerte en *De rerum natura* está estrechamente ligada a la manera de explicar, desde su perspectiva materialista, los procesos mentales y anímicos; o en los términos de la obra, lo que es el alma.

5.1 El alma

“Todo temor es vano; no es de hombres el miedo a la muerte. El alma es mortal; en eso radica la garantía del señorío humano”.¹⁸¹ La cita es de Bonifaz Nuño en su introducción al poema. Vencer el temor a la muerte es una de las intenciones declaradas de la obra, y esto se logra con la siguiente estrategia: primero es necesario entender la realidad en la que vivimos. Una vez descrita la naturaleza de los átomos, la manera como surgen los objetos y los seres, llega el momento de encarar la naturaleza del alma y el espíritu humano. Se trata de alejar las creencias falsas que turban la capacidad para acceder a los buenos placeres que se nos ofrecen a lo largo de la existencia. En palabras de Lucrecio:

Y puesto que te he enseñado cuáles son los elementos primeros de todas las cosas y cuán diferentes en sus variadas formas revolotean, agitados espontáneamente por un movimiento eterno, y de qué modo pueden ser creados todos los seres a partir de estos elementos, me parece que después de esto debe ser ya iluminada por mis versos la naturaleza del espíritu y del alma (*mens y anima*), y arrojado fuera, precipitado en el abismo, aquel miedo al Aqueronte que, desde su misma raíz, perturba enteramente la vida humana envolviéndolo todo con la negrura de la muerte, sin dejar que exista ningún placer limpio y puro.¹⁸²

¹⁸¹ Bonifaz Nuño, *De la naturaleza...*, *op. cit.*, p. XII.

¹⁸² Lucrecio, *op.cit.*, III, 32-40.

La perturbación anímica que produce el terror al castigo de los dioses evidentemente se contrapone a la vida feliz. En la cita tenemos la descripción de la estrategia señalada. Conocemos cómo funciona el mundo, cómo surgió la vida y la humanidad; toca explicar con los mismos elementos erigidos desde la perspectiva materialista cómo se forman el espíritu y el alma, las entidades que dirigen los actos humanos, y por tanto, de la virtud.

Como premisa: la capacidad de la razón también es material, está hecha de los átomos al igual que todo el cuerpo: “Primeramente, afirmo que el espíritu que a menudo llamamos mente donde se encuentra la razón que gobierna la vida, constituye una parte del hombre no menos que la mano, el pie y los ojos son parte de todo ser vivo”.¹⁸³ Es relevante la distinción que hay entre la parte racional, intelectual, que es el Espíritu (*Mens*, en latín), ubicada en el centro del pecho; y la irracional, el Alma, que es la que posibilita las sensaciones (distinción muy importante en la epistemología del epicureísmo), y que está repartida por todo el cuerpo:

Ahora afirmo que el espíritu y el alma están unidos entre sí y que forman por sí mismos una sola naturaleza, pero que la razón es por así decir la cabeza que domina todo el cuerpo, la que nosotros llamamos espíritu y mente y que permanece situada en medio del pecho. En efecto, aquí se exalta el pavor y el miedo, en torno a este lugar nos sonríe la alegría, aquí, por tanto, radica la mente y el espíritu. La parte restante del alma diseminada por todo el cuerpo obedece y se mueve a las órdenes y según el movimiento de la mente.¹⁸⁴

Es explícita la preponderancia del Espíritu (mente) sobre el Alma (lo sensible); al ser el primero quien discrimina las percepciones, por tanto, es la guía y la fuente de las decisiones. Vale aclarar que, desde esta perspectiva, las emociones también pertenecen al Espíritu, mientras que las sensaciones, al Alma.

¹⁸³ *Ibidem*, III, 94-97.

¹⁸⁴ *Ibidem*, III, 136-145.

Son las hipotéticas cualidades físicas de los átomos que componen el alma las que explican la velocidad del pensamiento y la rapidez con que percibimos las sensaciones. Es una propuesta que requiere de un supuesto: los átomos que componen el espíritu y el alma deben ser de los más pequeños, redondos y lisos, de manera que se muevan fácilmente con un pequeño impulso: “Así, pues, el ánimo se mueve más rápido que cualquier otra cosa cuya naturaleza se manifiesta ante nuestra vista. Pero lo que es tan sumamente móvil debe de estar formado de átomos completamente redondos y lisos, a fin de que, al ser empujados puedan moverse con un pequeño desplazamiento”.¹⁸⁵

Aunque cabe señalar que esta mecánica debemos entenderla como el fundamento de la conciencia, no como la conciencia misma o el contenido de los pensamientos y las emociones.¹⁸⁶ Lucrecio expone de manera más amplia la naturaleza compuesta de los átomos que constituyen tanto el espíritu como el alma:

Así pues, ya se ha explicado que la naturaleza del espíritu es triple (fuego, viento y aire); y, sin embargo, estos tres componentes juntos no son suficientes para producir la sensibilidad, puesto que la razón no concibe que alguno de ellos pueda producir movimientos sensitivos y todas las cosas que ella revuelve la mente. Por donde es asimismo necesario que se añada a estos una cuarta sustancia. Esta se halla en verdad desprovista de nombre; nada existe más movable, ni más sutil que ella, nada formado de elementos más pequeños y lisos. Ella es la primera en distribuir los movimientos de la sensación a los miembros.¹⁸⁷

En esta perspectiva mecánica de átomos de calor, viento y aire, Lucrecio postula un

¹⁸⁵ *Ibidem*, III, 184-189.

¹⁸⁶ “Así, pues, el alma que Lucrecio llama material no debería ser identificada con la conciencia, sino con el fundamento de la conciencia, que es al mismo tiempo la causa de la vida en el cuerpo. Por eso la concibe como un enjambre de átomos muy pequeños y volátiles, como una especie de éter residente en todas las semillas vivientes, aspirado con abundancia durante la vida y exhalado en el momento de la muerte”. Santayana, *op. cit.*, p. 44.

¹⁸⁷ Lucrecio, *op.cit.*, III, 238-246.

cuarto elemento sutil, una especie de éter responsable de transmitir las ordenes de movimiento y las sensaciones al cuerpo. Esta clase de átomo también es eterno; lo que es contingente es nuestra vida como individuos. Vemos que el espíritu, como lo atestiguan los moribundos al exhalar su último suspiro, es calor, viento y aire; algo insuficiente para explicar la conciencia humana, por ello Lucrecio postula este cuarto elemento sutil y sin nombre, del cual parten originalmente todas las acciones humanas. Este cuarto elemento provoca en una propuesta neumática calor, el calor impulsa al viento y este al aire que finalmente termina moviendo los miembros del cuerpo. Nos dice Lucrecio:

Del mismo modo que en nuestros miembros y en todo el cuerpo se combina la fuerza oculta del espíritu y la potencia del alma, porque está formada por corpúsculos pequeños y escasos, así esta fuerza, para nosotros carente de nombre, compuesta de corpúsculos diminutos, está oculta y ella misma es también como el alma del alma entera y domina todo el cuerpo.

Por el mismo motivo es preciso que el viento, el aire y el calor actúen combinados entre sí a través de los miembros y que uno se someta más a los otros o prevalezca sobre ellos, de suerte que parezca que de los tres resulta una sola sustancia; de no ser así el calor y el viento por una parte y la fuerza del aire por otra destruirían la sensibilidad y una vez dividida la disgregarían.¹⁸⁸

Podemos glosar a Lucrecio afirmando que el hecho psicológico y físico de la vida descansa en un equilibrio de distintos elementos que deben actuar coordinadamente. La vida es entonces un despliegue armónico que surge de una de las tantas posibilidades de las combinaciones de las distintas formas de átomos. Este equilibrio implica que la relación entre alma, espíritu y cuerpo es necesaria para los tres para que surja la conciencia y la sensibilidad, por lo que al morir el cuerpo también desaparece el alma. Esta dependencia mutua entre alma y cuerpo, que ya había señalado

¹⁸⁸ *Ibidem*, III, 276-288.

Epicuro,¹⁸⁹ es descrita por Lucrecio en el poema casi como un dogma para la forma de entender la muerte: “Así, pues, esta naturaleza del alma está contenida por todo el cuerpo y ella misma es la custodia del cuerpo y la causa de su salud, pues ambos están adheridos mutuamente por raíces comunes y es evidente que no se pueden separar violentamente sin que perezcan”.¹⁹⁰

El alma es material, por lo que está sometida a las mismas leyes del cuerpo e imbricada inherentemente con él. Una prueba de lo anterior es que al enfermar el cuerpo, la mente sufre, y viceversa, lo cual confirma su interrelación y la naturaleza que comparten en común de ambas.¹⁹¹ Otro indicio empírico de la unidad entre el alma y el cuerpo es el crecimiento paralelo de ambas partes: en cuerpo de niño hay alma de niño; en cuerpo de viejo, alma de viejo: si cuerpo y alma fueran entidades distintas, un cuerpo de niño podría tener mente de viejo, lo que no ocurre, puesto que el desarrollo mental está ligado al desarrollo físico.¹⁹² Otras evidencias son: la necesidad de tener cuerpo para que el alma pueda conocer la realidad a través de sus sentidos, y el hecho de que un cuerpo carente de alma, inanimado, es incapaz de sentir algo. Los argumentos son simples, casi de sentido común para establecer la relación intrínseca entre mente y cuerpo. Ambas son formas de átomos, aunque de distinta cualidad, que se requieren mutuamente para desplegarse en la existencia, es decir, para la vida

¹⁸⁹ “Es imposible sostener que la vida y sensibilidad pertenezcan propia y exclusivamente al alma o al cuerpo, o que sean una cualidad innata de ellos. Cuando la unión del alma y el cuerpo queda destruida, vida y sensibilidad se pierden para una y otro”. Epicuro, *Carta a Herodoto*, 63-65.

¹⁹⁰ Lucrecio, *op.cit.*, III, 323-328.

¹⁹¹ “Con principios así entrelazados desde su primer origen, se hacen mutuamente participes de la vida que poseen por naturaleza y es evidente que la potencia del cuerpo y la del espíritu, cada una sin la ayuda de la otra, no pueden sentir, sino que mediante los movimientos comunes entre ellas se avivan en ambas la sensibilidad, estimulada en nosotros a través de las vísceras”. *Ibidem*, III, 333-336.

¹⁹² “Además, observamos que el alma nace a una con nuestro cuerpo, que crece juntamente con él y que por igual envejece. En efecto, como los niños con un cuerpo débil y tierno andan sin rumbo, así también les acompaña un frágil juicio de su espíritu. Luego, cuando la edad se ha hecho adulta con robustez de fuerzas, también el juicio se ha hecho más razonable y se incrementa más la potencia del espíritu. Después, cuando ya el cuerpo se halla cansado por el virulento asedio del tiempo y los miembros han decaído debilitadas sus fuerzas, el talento claudica, la lengua desvaría, la mente vacila, todo llega a flaquear y en un momento nos falta”. *Ibidem*, III, 445-454.

consciente y ética. Si un cuerpo está desmembrado pero vivo, el alma estará ahí; por el contrario, un cuerpo íntegro pero sin alma, estará muerto.¹⁹³

Hay un motivo fundamental por el que se afirma la superioridad de la razón sobre el cuerpo y la sensibilidad en el poema: Esa superioridad es fundamental para sostener una posible cualidad terapéutica en la filosofía. Tan importante es la capacidad de juicio que, para Lucrecio, vivir es fundamentalmente un acto de conciencia. Como filósofo, el poeta asume la razón como la capacidad humana más importante y, siguiendo a Aristóteles, como la característica que define al ser humano como tal. Es la función guía por su capacidad de lograr decidir entre diferentes líneas de acción entre las circunstancias. Es por lo anterior que Epicuro y Lucrecio creen en la posibilidad de proponer recetas racionales para la felicidad. En otras palabras, al establecer la razón como regente de la conducta se establece la base para que a partir del entendimiento de las formas y de las reglas con las cuales funciona la naturaleza, se haga posible optar por actos que nos permitan acceder a la felicidad.

Pero entender la realidad de la naturaleza implica de manera necesaria aceptarla como es, sin maquillajes ni fábulas para cubrir o desviar la verdad si algo nos desagrada. En este sentido es el énfasis de Lucrecio para afirmar la idea de que el alma ni sobrevive al cuerpo ni lo antecede en su existencia. Alma y espíritu serán entendidos como una sola entidad a lo largo del poema al ser dos elementos íntimamente conectados.¹⁹⁴

¹⁹³ "Y es el espíritu el que tiene más apretados los cerrojos de la vida y domina sobre esta más que la fuerza del alma. Porque sin la mente y el espíritu no puede parte alguna del alma hallarse en los miembros del cuerpo ni siquiera un breve instante, sino que como compañera de estos les sigue en pos sin tardar y se desvanece en el aire, dejando gélidos los miembros en medio del frío de la muerte. En cambio, aquel que conserva la mente y el espíritu permanece vivo. Aunque no sea más que un tronco desgarrado, mutilado por doquier en todos sus miembros, con todo vive y recibe el soplo de la vida celeste". *Ibidem*, III, 396-405.

¹⁹⁴ "Ahora, pues, para que puedas conocer que en los seres vivos sus espíritus y almas ligeras tienen nacimiento y muerte, pasaré a exponerte estos versos que durante largo tiempo me he esforzado a componer y tras dulce fatiga los he conseguido, dignos como son de que tú vivas para ellos. Trata de unir uno y otra bajo un solo nombre y así cuando ahora, por ejemplo, hable del alma, enseñando que es mortal, piensa que me refiero también al espíritu, porque juntamente son una sola cosa y están unidos en una sustancia". Lucrecio, *ibidem* III, 417-424.

Se suma otra evidencia para demostrar que cuerpo y mente son afectados de manera mutua, lo que se observa durante la enfermedad y la vejez, con el declive común de las capacidades tanto físicas como psicológicas y perceptuales.¹⁹⁵ En el mismo sentido se muestra lo que sucede cuando alguien se embriaga: el cuerpo tiene efectos claros como la torpeza para mover los miembros o la dificultad para hablar; del mismo modo la mente del sujeto tiene cambios por la intoxicación, se torna más emotivo, puede perder el control de sus actos, se vuelve insensato, etc. Lo anterior prueba que el vino, que es una sustancia material, afecta la totalidad del sujeto, por tanto, mente, cuerpo y vino comparten la misma esencia material, de lo contrario se torna muy complicado explicar la relación de efectos entre ellos.¹⁹⁶ Esto es una prueba más que proporciona Lucrecio para mostrar que la mente es de la misma naturaleza que la sustancia que provoca la intoxicación, y que de hecho percepciones y pensamientos también lo son, pues de lo contrario, ¿cómo explicar que el alcohol turbe la mente y la coordinación del cuerpo? En este mismo sentido, Lucrecio menciona los ataques epilépticos.¹⁹⁷ Los describe con imágenes contundentes que demuestran cómo el alma, la mente y el cuerpo son alterados en un mismo momento debido a que son alterados por dicha afección, por lo que es fácil concluir que están afectadas por un mismo agente.

Una posición interesante que expone el poeta es la necesidad de los sentidos para el

¹⁹⁵ "A esto se añade que graves afanes, que, como el mismo cuerpo sufre horribles enfermedades y crueles dolores, así también el espíritu sufre graves afanes, aflicción y miedo; por lo que conviene que sea también partícipe de la muerte". *ibidem*, III, 460-463.

¹⁹⁶ "En suma, ¿por qué cuando la fuerza imperiosa del vino ha penetrado en el hombre y el ardor que se ha esparcido llaga a las venas, le acompaña la pesadez de los miembros, las piernas embarazosas le hacen vacilar, la lengua se le entorpece, la mente está embotada, los ojos enturbiados, aumentan los gritos, sollozos e insultos y todas cuantas molestias de ese tipo siguen a la embriaguez?; ¿por qué motivo se produce esta situación, si no es porque la vehemente fuerza del vino logra perturbar el alma aun introducida en el cuerpo?" *ibidem*, III, 476-484.

¹⁹⁷ "Es más, ante nuestra vista, forzado a menudo por la violencia súbita de la enfermedad, un hombre cae como fulminado por un rayo, echa espumarajos, gime, tiene temblor en los miembros, desatina, estira los músculos, se retuerce, jadea en forma intermitente y, agitando sus miembros, se agota. Ciertamente, porque desgarrada a través de las articulaciones por el ímpetu de la enfermedad, el alma se agita echando espuma, como en la superficie del mar salado las olas se ponen en efervescencia ante la imperiosa fuerza de los vientos". *ibidem*, III, 487-494.

despliegue cognitivo de la mente. Recordemos que la epistemología epicúrea descansa totalmente en el testimonio de los sentidos como criterio de verdad, así que al carecer de un alma incorpórea de los órganos físicos que hacen posible las sensaciones, dicha alma estaría imposibilitada de conocer y de comunicarse con su entorno:

Además, si la naturaleza del alma es inmortal y pierde sensibilidad separada de nuestro cuerpo, hay que suponerla, según creo, dotada de los cinco sentidos. No de otra suerte podemos concebir que las almas en el infierno vaguen por las riveras del Aqueronte. Por ello, los pintores, y los escritores de los siglos precedentes representaron las almas provistas de sentidos. Ahora bien, no puede tener ojos, ni nariz, ni tampoco manos el alma separada del cuerpo, como tampoco lengua, ni orejas; así pues las almas por sí mismas no pueden sentir, ni existir.¹⁹⁸

En otras palabras, a cada sentido le corresponde un órgano con el que ejerce su función: olemos con la nariz, vemos con los ojos, etc. Si el alma no es material, ¿cómo podría conocer sin la luz que afecta el ojo o el sonido a los oídos? ¿Dónde estaría la transmutación desde la materialidad de la luz a una supuesta entidad no corpórea? Es sencillo explicar el proceso sensorial si asumimos que tanto lo que impacta los sentidos como lo que la mente percibe son compuestos atómicos.

La argumentación es consecuente con la posición materialista del epicureísmo; si el cuerpo es lo que contiene el alma, y por tanto la vida, al destruirse o desaparecer también se acaba todo lo que contiene, es decir, la actividad anímica y espiritual. Reiterando, Lucrecio postula que si se destruye el cuerpo, con el cual sentimos todo, el alma también se dispersa. Desde ahí el poeta acomete contra la idea de la inmortalidad del alma.¹⁹⁹

¹⁹⁸ *Ibidem*, III, 625-634

¹⁹⁹ “Y puesto que experimentamos que en todo el cuerpo anida el sentido vital y vemos que todo él está animado, si de repente una fuerza lo cortase por la mitad de un golpe certero de forma que fuera dividido enteramente en dos partes, sin duda la potencia del alma, separada y cortada, quedaría también dispersada junto al cuerpo. Pero lo que se corta y se disgrega en partes niega evidentemente que posea una naturaleza inmortal”. *Ibidem*, III, 634-641.

Es por lo mismo que Lucrecio cuestiona tradiciones que sostienen la transmigración de las almas como la órfica, la pitagórica o los planteamientos de estirpe platónica. El poeta afirma contundentemente la imposibilidad de que el alma preexista al cuerpo. La idea de la reencarnación no solo es refutada por carecer de evidencias, sino también por el cuestionable supuesto de un proceso de olvido de las almas. El poeta sostiene que ese hipotético olvido sería lo mismo que morir; y si surgiera esa alma nueva, entonces sería una nueva vida diferente a la anterior, dado que no quedaría en ella ningún vestigio en la conciencia de su vida previa.²⁰⁰

Si un alma ya constituida entrara a un nuevo cuerpo en un momento al nacer, no sería lógico que creciera con él, pues el alma que irrumpe ya está formada; el cuerpo cumpliría solo la función de un contenedor, aunque con la necesidad de ser sensible, es decir, ligado a la materia. La idea de la existencia como producto de “un soplo de vida” también es criticada por el poeta.²⁰¹

En conclusión, para Lucrecio el alma ni preexiste al cuerpo ni es producto de una transmigración, tampoco es otorgada por un creador al momento de nacer. El alma es una forma de organización de finos átomos redondos y lisos, en armonía con elementos de aire, viento y calor. Lucrecio es contundente en su conclusión: el alma es mortal. Algo que corresponde con el orden de la naturaleza: “Finalmente, ni el árbol puede estar en el cielo, ni las nubes en lo profundo del mar, ni los peces vivir en el campo, ni la sangre hallarse en la madera, ni la savia en las piedras. Está establecido y ordenado dónde cada cosa debe existir y crecer. Así, la naturaleza del espíritu no

²⁰⁰ “Además, si el alma es por naturaleza inmortal y se introduce en el cuerpo cuando uno nace ¿por qué no podemos acordarnos también de la vida que antes tuvimos, ni conservamos vestigio alguno de las acciones pasadas? Porque si la potencia del espíritu se ha transformado tanto que se ha perdido todo el recuerdo de las acciones realizadas, semejante estado según pienso, no se encuentra ya muy lejos de la muerte; por lo cual es preciso reconocer que el alma que existió antes ha muerto y que ha sido ahora creada la que poseemos”. *Ibidem*, III, 670-679.

²⁰¹ “Asimismo, si la potencia viva del alma se suele introducir en nuestro cuerpo ya formado, en el preciso momento en que somos engendrados y atravesamos el umbral de la vida, en tal caso no sería lógico verla crecer con el cuerpo y, al mismo tiempo que los miembros, en la propia sangre, sino como en una cárcel debería vivir por sí misma y para sí a condición, sin embargo, de que difundiera la sensibilidad en todo el cuerpo”. *Ibidem*, III, 680-686.

puede nacer sola sin el cuerpo, ni hallarse alejada de músculos y sangre”.²⁰²

Este orden de la naturaleza que describe Lucrecio no es equiparable a la providencia ni a alguna otra idea metafísica, sino a las posibilidades limitadas que tienen los átomos de reunirse por sus compatibilidades entre la diversidad de sus formas. Hay que recordar que los átomos, aunque infinitos en número, no lo son en sus figuras. Por lo anterior, el orden de la naturaleza se establece debido a las posibilidades limitadas de distintas figuras de combinaciones viables.

Lo anterior conlleva al reconocimiento de ciertas reglas que señalan la imposibilidad de ciertas combinaciones; por ejemplo, resulta ilógico que un ser eterno se acople a un cuerpo mortal y se vea obligado a padecer la vida: “Puesto que es un desatino unir lo mortal con lo eterno y pensar que pueden sentir de igual manera y sufrir por influjo mutuo; ¿qué cosa, en efecto, debe considerarse más contradictoria, más opuesta, más disconforme que una naturaleza mortal, que unida por acoplamiento a una inmortal y perenne, soporte crueles tempestades?”.²⁰³ Para Lucrecio hay una evidente violación a los principios más básicos de la lógica, lo mortal es mortal, y si un ser es inmortal, tiene en consecuencia que existir también en esa condición.

Por tanto, uno de los grandes problemas de sostener la idea de un alma inmortal es cómo explicar su relación con el cuerpo material. Para Lucrecio, la unión entre la materia como la conocemos y un ente inmaterial, como sería el alma inmortal, no es más que un absurdo y una contradicción elemental; dadas las características finitas del cuerpo son distintas a las eternas que presupone la inmortalidad. Lo único realmente eterno que existe son los átomos; hasta los mismos dioses son compuestos atómicos.

La mortalidad inevitable del alma puede parecer una idea triste para algunos, pero no parece que ese sea el sentido que el poema pretende transmitir. La realidad descarnada

²⁰² *Ibidem*, III, 784-789.

²⁰³ *Ibidem*, III, 800-806.

de la finitud y la materialidad de la existencia humana se afirma como una condición para comprender y asumir las reglas de la naturaleza de las cosas, entendimiento sin el cual el error imperaría en las percepciones, por tanto, en los juicios y, de estos, en las acciones. Si vemos, en el poema la destrucción no es el final, es solo una parte del ciclo, y tampoco es para siempre. Cada vez que un ser o un mundo mueren, otros nacen; un movimiento que va de la organización a la disolución de las formas como los átomos se reúnen.²⁰⁴ Es un intercambio eterno entre la generación de la vida y su disolución con la muerte, lo que podemos asumir como una visión dinámica que da movimiento al devenir. Es un ciclo natural que permite la creación y destrucción, no solo de los seres vivos, sino de todas las cosas en todos los mundos posibles.

Para Lucrecio, es absolutamente necesario comprender con serenidad este ciclo perpetuo para que sea posible disfrutar de los buenos placeres que brinda la vida. Aun así, es notable que este movimiento de vida y muerte no se exponga como idea por su valor terapéutico, es más bien un marco en el que se hace posible acceder a la paz y el placer. Al respecto nos comenta J.M. Marín:

La idea de regeneración cósmica (pese a su potencial romanticismo ecológico), no alivia la conciencia individual desgarrada por su finitud. Así lo entiende Epicuro cuando prescinde de ella como instrumento terapéutico, invitándonos, en cambio, a reconocer que son finitas las variedades del placer y que, una vez hallada la felicidad, igual de goce contiene la eternidad que el breve lapso. El sabio –le indica a Meneceo– *"así como en su alimento no elige el más cuantioso sino lo más agradable así también del tiempo saca fruto no al más largo sino al más placentero. Y de morir tú dudas, y te indignas – Lucrecio le pregunta (a su lector)– tú a quien la vida es muerte continuada, sintiéndote morir a cada instante"*. Útil nos será aceptar francamente la condición efímera, pues su obsesión derrota nuestra vitalidad: es la única forma de vivir la muerte.²⁰⁵

²⁰⁴ "Nadie ha señalado con tanta frecuencia y claridad como él, que nada surge en este mundo cuya vida no implique la muerte de alguna otra cosa, de suerte que el movimiento destructor crea y el movimiento creador destruye". Santayana, *op. cit.*, p. 36.

²⁰⁵ Marín, *op. cit.*, p. 67.

No alcanza mayor fortuna quien vive más, sino mejor. Seguir por tanto los consejos de Lucrecio y saborear gustosamente los manjares mientras se permanezca en la mesa de la vida es lo correcto, sin que nuestra futura partida impida su disfrute presente. Necio es el glotón que llora por la comida que no puede engullir una vez saciado. Necio también quien no supo deleitarse cuando de ella disponía. Y necio es el hombre que, agriado por lo finito de la vida, la malgasta.

Como vemos, desde la filosofía del Jardín, la negación del ciclo vital constituye no solo una forma de autoengaño, sino una obcecación muy costosa que solo conducirá a que se haga imposible disfrutar los placeres que nos son asequibles. Para Lucrecio no hay otra forma para ser feliz que aceptar los límites naturales de la corporeidad y del tiempo, y con ello tomar tranquilamente lo mejor que se nos ofrece en la experiencia vital.

5.2 La muerte en el poema

Como vimos, el método del epicureísmo para abordar los problemas teóricos consiste en hacerlo desde varias perspectivas que sean propias al asunto en cuestión.²⁰⁶ Es esa la manera en que Lucrecio aborda el tema de la muerte en su poema. Esto explica que la muerte sea descrita de diferentes maneras e imbricada en distintos aspectos del poema. En palabras de Bonifaz Nuño:

La idea de la muerte, su segura fuerza de consolación y su absurdo poder de infundir miedo, deja sentir su insistente presencia en la estructura del poema. En ella encuentra Lucrecio su mayor certeza y su más amplia esperanza. En pocos autores abundan, como en él, las referencias al hecho irremisible: las causas de la muerte, los dientes de la

²⁰⁶ “Lo que hace Lucrecio, de maneras sutiles y complicadas, es preguntarnos cómo vemos un tema cuando lo hemos examinado completamente desde todas las perspectivas pertinentes. Se supone que la totalidad de esas perspectivas, correctamente reunidas, nos da una visión adecuada de la totalidad del objeto”. Nussbaum, *op. cit.*, p. 195.

muerte, las puertas de la muerte, las vías de la muerte, los movimientos, el umbral, los Tártaros, las entradas, el frío, el descanso de la muerte; sus fabricantes, sus vestigios, su ley, sus vados, sus funerales, sus modos, su cercanía, su aturdimiento, su proximidad, su rigidez, la inevitabilidad de la muerte. Y muchas más, directas e indirectas, explícitas u ocultas, se enriquecen y se multiplican en complejidad y en sentidos. Todas las cosas tienen hondamente adherido en sí mismas su propio fin. Así, el mundo; de esa suerte, los hombres.²⁰⁷

Previamente, Lucrecio ha demostrado que los seres humanos somos de la misma materia que constituye todo en el universo. Átomos sutiles forman el alma, descritos como redondos y lisos, son los responsables de que seamos seres racionales. También se ha establecido que estamos condicionados por las mismas reglas que rigen a todos los objetos y seres: nacer, crecer y diluirnos. La muerte es simplemente la disgregación de una forma específica en la que los átomos están organizados.

Con lo anterior, Lucrecio quiere demostrar que el temor a la muerte, causa de tantos males que aquejan a los humanos, no tiene ningún sentido. Este temor infundado nos hace dilapidar el tiempo del que disponemos en la angustia por lo que es naturalmente inevitable, algo que en un momento dado acontecerá a todos en cualquier tiempo y lugar.

Sin duda, un final de vida seguro aguarda a los mortales y no es posible evitar ir al encuentro con la muerte. Además damos vueltas sobre un mismo centro y en él estamos siempre encerrados, ni aun prolongando la existencia se produce un placer nuevo. Pero mientras queda lejos lo que codiciamos, esto de ahora nos parece que supera lo demás, luego codiciamos otra cosa, cuando alcanzamos aquello otro y una igual sed de vivir nos mantiene ávidos de deseo. [...] Tampoco con la prolongación de la vida quitamos un ápice el tiempo de la muerte, ni tenemos fuerza para aminorarlo a fin de poder quizá

²⁰⁷ Bonifaz Nuño, *De la naturaleza...*, *op. cit.*, p. XXV.

estar así menos tiempo aniquilados.²⁰⁸

Considerando una vida comparada con la eternidad, un día o años más ganados a la muerte son nada comparado con la infinitud del tiempo. Aunque pueda parecer una idea lúgubre, Lucrecio hace un reclamo a la “sed de vivir”, esa ansia que provoca que un momento codiciemos una cosa, que una vez satisfecha deseemos otra más, lo que nos hace caer en la dinámica sinfín de deseos insaciables. Tras esta absurda condición se encuentra el miedo a la muerte. Por el contrario, si somos conscientes de que el futuro escapa de nuestras manos, si asumimos la realidad de nuestro devenir mortal, podríamos controlar esa sed insaciable de vida que provoca un juicio erróneo acerca de la conciencia de nuestra finitud. Al respecto apunta J.M. Marín:

Con el óbito se disgrega el alma, desapareciendo la conciencia, los sentimientos (ánimo) y las sensaciones (ánima); e igual que no inquieta a la imaginación qué sujetos conformó anteriormente nuestra materia, poco debe afligirnos si después es enterrada, pasto de las llamas o de las fieras. Privado de conciencia nadie echa de menos la vida y, sin la facultad de sentir, ningún deseo o necesidad agobia. A la postre, el estado subsiguiente a la muerte, exento de dolor el cuerpo y de perturbación el alma, guarda cierta similitud con la serenidad perseguida por el sabio; por lo que *si todo para en sueño y reposo, ¿a qué pudrirnos en perpetuo llanto?*²⁰⁹

Para Lucrecio no hay manera de sostener que subsista alguna clase de experiencia tras la muerte; los sentidos, la mente y el cuerpo se han separado, disgregado, y no es posible ninguna forma de conciencia. Para el poeta, sufrir por un momento en el que ya no lo seremos, no solo es inútil sino francamente absurdo. Estar muerto es no existir, no tener uso de los sentidos ni posibilidad de ejercer juicios o de actuar. No es tan terrible el acontecimiento de fallecer como lo es la profunda perturbación que produce en la vida cotidiana.²¹⁰ Una vida temerosa y carente de sentido real. Para

²⁰⁸ Lucrecio, *op.cit.*, III, 1078-1090.

²⁰⁹ Marín, *op. cit.*, p. 66.

²¹⁰ “No le es, pues, temible la muerte, sino el dolor que precede a su consumación. Y sabe que el

relativizar las dimensiones de la vida individual, Lucrecio nos invita a comparar la propia con la de los grandes héroes. Si comparamos sus enormes afanes con nuestras mínimas existencias, el poeta supone que deberíamos tranquilizarnos:

Esto mismo podrás decirte en ocasiones a ti mismo: También el bueno de Anco ha cerrado sus ojos a la vida que fue tú, bribón, en muchos aspectos. [...] El mismo Epicuro, después de haber consumado una existencia brillante, murió; él superó en ingenio al género humano y obnubiló a todos los sabios, como el sol etéreo oscurece las estrellas. ¿Tú, en cambio, vacilarás y te indignarás ante la muerte? Tú cuya vida es casi muerte ahora que gozas de la vida y de la vista, que consumes en el sueño la mayor parte de la existencia, que roncas al despertar, que no dejas de tener alucinaciones, y que tienes el espíritu angustiado por un vano temor, que no puedes descubrir cuál es el mal que te aqueja, mientras ebrio te ves abrumado miserablemente por muchas inquietudes por todos lados y, fluctuante, vas a la ventura en la incertidumbre del error.²¹¹

Por otro lado, se puede argüir que este es un argumento algo tramposo para contrarrestar el temor a morir; lo que preocupa es el final de la propia vida, no el tipo de vida que tuvieron algunos otros en el pasado; es, en definitiva, un argumento de carácter retórico, el cual tiene un objetivo orientado más a la persuasión del oyente que a una intención filosófica. Es posible que su pretensión sea la de rebajar el perfil de nuestro ego para así disminuir un poco la desesperación, aunque eso sea de poco consuelo. Aunque es claro que el énfasis que hace Lucrecio está en la situación en la que, mientras nos quejamos de lo limitado de nuestra vida, el tiempo transcurre y lo desperdiciamos en el temor, la duda y la angustia ante la nada.²¹²

hombre tiene en sus manos el poder suavizar y acelerar los términos de ese dolor". Bonifaz Nuño, *De la naturaleza...*, *op. cit.*, p. XXVIII.

²¹¹ Lucrecio, *op.cit.*, III, 1024-1053.

²¹² Contra este horror instintivo de morir, Lucrecio ofrece muchos valientes argumentos. Locos, nos dice, ¿por qué teméis lo que nunca podrá afligiros? Mientras vivís todavía, la muerte está ausente, y cuando estáis muertos, lo estáis hasta el punto de que no podéis saberlo y lamentaros por ello. ¿O es que tal vez os acongoja el pueril temor de tener frío bajo la tierra, de sentirnos ahogados bajo su peso? Pero vosotros no estaréis allí; los átomos inconscientes de vuestra alma danzarán muy lejos, en algún rayo del sol, y no estaréis en parte alguna. No existiréis en absoluto. La muerte es por definición un estado que excluye la experiencia. Si la teméis, estáis temiendo a una mera palabra. Santayana, *op. cit.*, p. 45.

Podemos pensar que Lucrecio nos invita a fijar nuestras capacidades, sentidos y afectos en el momento presente, de manera que sea posible atestiguar, en el devenir, el grandioso espectáculo de la naturaleza. Es absurdo mortificarse por lo que acontecerá inexorablemente en un futuro. En esa preocupación se encuentra también el temor a los castigos en el más allá; en ambos casos esa agitación se basa en simples palabras sin contenido real que nos condenan a la intranquilidad en la mente y al despropósito en los actos.

Aunque hay quienes señalan como escaso el consuelo que puede encontrar un individuo con la idea de la formación de nuevos seres desde sus átomos tras su muerte, comenta J.M. Marín:

Vivir es ser y sentirse individuo; no me consuela el futuro florecer de mis restos, cuando para mis ojos solo existen las rosas que hoy contemplo. Me desespera –más que aplaca– el discurrir inofensivo del tiempo para los principios materiales, si a mí, en cuanto persona, me deteriora y aniquila. Y nada me importa la anterior muerte de otros mejores que yo, puesto que cada uno es para sí el primero y el último en morir.²¹³

La experiencia es individual, y desde esa posición puede parecer irrelevante el pasado o el futuro de los seres; Lucrecio contestaría afirmando que es la naturaleza la que marca la pauta de esos ciclos y que, al ser en definitiva también parte de ella, lo único que cabe es aceptarla tal y como es. Algo necesario para poder llevar una vida feliz.

Son los conceptos falsos, que están en contradicción con esas pautas de la naturaleza, los que conducen a las conductas lesivas. Estas ideas erróneas no solo se refieren al miedo a morir, también son las ideas surgidas de cuentos y leyendas, que convocan al terror a los castigos del infierno; estas narraciones son tomadas como reales, confunden a la mente y solo sirven para opacar la experiencia de una vida plena. Esta otra fuente de angustia, Lucrecio la considera propia de las personas ignorantes, y

²¹³ Marín, *op. cit.*, p. 66.

aunque tienen para el poeta el propósito de ser ejemplos míticos, en realidad considera que son usadas como estrategias por las personas limitadas para evadir la responsabilidad de sus propios actos. La siguiente cita al respecto es notable por su referencia a los mitos de la Grecia clásica:

Por otra parte, el Cancerbero, las Furias, la falta de luz, el Tártaro que vomita por sus fauces horribles llamas, ni existen en parte alguna, ni pueden existir. Mas, en esta vida el temor a las penas para los crímenes es notable, así como la expiación de la culpa: la cárcel, la terrible caída desde la altura de la roca, los azotes, el verdugo, el potro, la pez, la plancha rugiente, las antorchas; todo lo cual aunque esté lejos, con todo, el alma, consciente de su conducta, asustada de antemano, se aplica el aguijón y se abrasa con azotes, sin que vislumbre entre tanto qué término pueda fijar a sus males y cuál es, en suma, el final de sus penas, temiendo que estas mismas se agraven más todavía con la muerte. Es aquí, por tanto, donde la vida de los necios se convierte en un Arqueronte.²¹⁴

La visión epicúrea tiene una explicación de la fuente de las ideas como la de los castigos en el infierno: Son ideas que surgen por una proyección del alma de los hombres infames, quienes conscientes de su conducta proyectan su culpa en el más allá, se apabullan por lo que les sucederá después de morir en lugar de hacer el esfuerzo de transformar sus acciones viciosas. En otras palabras, desde la filosofía del Jardín, las ideas del infierno son una especie de idealización de consecuencias terrenales y concretas por los actos infames.

Estos humanos son los necios, los ignorantes; son los que hacen de su vida un infierno al vivir con temor a la muerte o a los castigos eternos en el más allá. Pero el verdadero peligro de estas ideas equivocadas no es tanto su falsedad intrínseca, sino que tienen consecuencias en la realidad cotidiana: afectan la manera como se perciben las cosas, se imprimen y manifiestan en el cuerpo mismo de los individuos, en sus sensaciones y forma de vivir. Son únicamente palabras, pero producen prácticas dañinas, incitan el terror y la angustia que conducen a toda clase de conductas viciosas y desenfrenadas

²¹⁴ Lucrecio, *op. cit.*, III, 1011-1023.

como la codicia, la mentira, la insolencia, el deseo de la fama por encima de todo, etc. Esto, en suma, hace imposible mantener la tranquilidad de ánimo necesaria para el buen vivir.

Si tomamos en cuenta la identificación que se establece, en cierta tradición del pensamiento clásico, entre las ideas de verdad, belleza y virtud, con esa misma lógica los temores, al ser ideas falsas, conducen necesariamente al error, el cual lleva a los actos malos como el crimen y el vicio. Por el contrario, contemplar de manera serena la naturaleza,²¹⁵ entender cómo funciona, buscar la verdad en ella, nos conduce a la virtud y al buen vivir, a disfrutar de las cosas hermosas que la vida ofrece.

El epicureísmo es una filosofía que asume esta implicación entre epistemología, ética y estética que podemos observar cuando supone que, con las herramientas proporcionadas por la hipótesis atomista, se hace posible conocer la verdad de los fenómenos; por tanto, tener mayores posibilidades de obtener juicios verdaderos, que conducirán a actos virtuosos, los que permiten alcanzar una vida feliz de placer y de conocimiento.

Cabe notar que a lo largo del poema el temor principal es a desaparecer al final de la vida y al dolor probable en ese momento más que a los terrores del infierno.²¹⁶ Entonces, ¿qué actitud se debe tener ante la muerte? Lucrecio nos sugiere tomar el punto de vista desde el cual se asuma no como un futuro sufrimiento, sino como la posibilidad de interrumpir nuestra dura condición humana, un descanso de los dolores, los esfuerzos y las dudas que surgen a lo largo de la existencia.

²¹⁵ “De manera que, para Lucrecio, la contemplación nos muestra que la naturaleza, libre de los que llama ‘amos soberbios’, por sí misma todo lo rige sin que medie divinidad alguna; porque, quién, pregunta, puede regir al todo en su inmensidad. Así, en vez de mitos que invocan a los dioses, que nos atemorizan con castigos y tormentos eternos, Lucrecio anuncia lo que llama *una nueva verdad*”. Martiarena, *op. cit.*, p. 154.

²¹⁶ “Lucrecio se refiere al miedo al mundo subterráneo en el prólogo al poema, pero la larga *consolatio* sobre la muerte en el libro 3 es principalmente sobre el miedo general del hombre a la desaparición y no sobre los terrores del mundo de ultratumba”. Biandinelli, *op. cit.*, p. 342.

Así, pues, la muerte nada significa para nosotros, ni nos afecta en nada, ya que la naturaleza del espíritu se revela mortal. [...] así cuando ya no existimos, cuando se produce la separación del cuerpo y del alma por los que estamos cohesionados en unidad, ciertamente nada en absoluto nos podrá acontecer a nosotros que entonces ya no existiremos, ni nada podrá afectar nuestra sensibilidad, aun cuando la tierra se confunda con el mar y el mar con el cielo.²¹⁷

No importa lo que haya sucedido antes ni tampoco después de la vida, la opción que propone la filosofía del Jardín es obtener los mejores y más duraderos placeres, a la vez que eliminar la mayor cantidad de fuentes de dolor y turbación en el presente, sin distraerse mucho de los acontecimientos del pasado o por los futuros.

Puede ser una propuesta muy coherente para un sabio epicúreo que pretende permanecer incólume en la ataraxia; pero también es cierto que puede ser algo extraña para el común de los mortales, a quienes sí nos interesa saber de nuestro pasado, y muchas de nuestras acciones las proyectamos hacia el futuro. Como dice Santayana:

¿Qué te importa, podemos alegar en un debate, lo que ha ocurrido antes de que nacieras o lo que puede suceder después de tu muerte? Y el orador que lance el reto arrastrará a su auditorio y provocará una risa a expensas de la sinceridad humana. No obstante, los mismos hombres están orgullosos de sus antepasados, se preocupan del futuro de sus hijos y están muy interesados en asegurar legalmente la ejecución de sus últimas voluntades y testamento.²¹⁸

Sin esta capacidad proyectiva, difícilmente se explican los afanes que dan lugar a los logros humanos. El ser humano tiende a querer conocer de dónde viene y a imaginar qué consecuencias tendrán sus actos en el porvenir; eso es lo que nos permite sobrevivir como culturas y en sociedades.

De cualquier modo, Lucrecio nos recomienda, sin ningún tipo de patetismo, que si

²¹⁷ Lucrecio, *op. cit.*, III, 830-843.

²¹⁸ Santayana, *op. cit.*, p. 48.

comparamos el tiempo de nuestras vidas con el curso del tiempo del universo, podemos encontrar y aquilatar nuestra real dimensión, en el entendido de que al dispersarse los átomos que nos forman, perdemos totalmente lo que nos hace ser humanos; por poner un ejemplo, perdemos las capacidades de memoria y sensación.

Igualmente, ahora nada importa saber qué fuimos nosotros antes, ninguna angustia nos afecta de aquel nuestro antiguo ser. En efecto, cuando uno contempla toda la duración anterior en la inmensidad del tiempo y, así mismo, cuán múltiples son los movimientos de la materia, fácilmente podrás convencerte de que a menudo las semillas, de las que ahora estamos formados, estuvieron dispuestas antes en el mismo orden en que lo están ahora.²¹⁹

La sensación y la memoria son las cualidades que nos marcan como seres particulares, como individuos; de hecho, si se volvieran hipotéticamente a unir a un conjunto de átomos de la misma manera en un hipotético clon, no resultarían en el mismo ser.²²⁰

La noción de individuo, desde la perspectiva del epicureísmo, como una particularidad específica en la eterna conjugación de los átomos, se consolida durante el periodo helenístico, tiene un evidente correlato en el concepto de persona en la actualidad. Es el individuo quien padece el dolor y la enfermedad; todas las desgracias se dan en la vida, no en la muerte. Al final de nuestras vidas, no podemos padecer ninguno de estos males, no sentimos nada, no hay castigos, ni dolores, ni preocupaciones; la conclusión es que no hay ningún motivo del que debamos temer:

Porque es necesario, para que no llegue a experimentar desgracias y enfermedad, vivir personalmente durante aquel tiempo en el que le puede sobrevivir el mal. Mas, puesto que la muerte impide este riesgo e impide que exista alguien a quien puedan alcanzarle

²¹⁹ Lucrecio, *op. cit.*, III, 852-859.

²²⁰ “Ni aunque el tiempo reuniese nuestra materia después de la muerte y de nuevo la dispusiera en el orden en que ahora se halla combinada, y de nuevo nos fuese otorgada la luz de la vida, en nada nos afectaría a nosotros este cambio una vez que se nos ha interrumpido el recuerdo.” *Ibidem*, III, 846-851.

las desgracias, es evidente que nada debemos temer de la muerte y que no puede ser desdichado el que ya no existe y que nada importa si ha nacido o no en algún momento, toda vez que la muerte le ha arrebatado la vida mortal.²²¹

El temor a la muerte surge de conceptos equivocados, distorsionados por la imaginación y fundados en lo irracional. Si atendemos a las evidencias, de las que son garantes los sentidos, y actuamos conforme a lo que indica la razón, se evitará esa fuente primaria del sufrimiento existencial. Aunque es posible decir que a pesar de que los argumentos que nos ofrece el poeta son claros y muy sugerentes, es notorio que no llegan al fondo de las causas del temor a la muerte: el deseo de vivir, en palabras de Santayana:

Para los que persiguen sinceramente la muerte esta no es ningún mal, sino el sumo bien. En este caso no hay necesidad de esmerados argumentos para demostrar que la muerte no ha de ser temida porque no es nada –o más bien por no ser nada–, la muerte puede ser amada por un espíritu fatigado y desilusionado, de la misma manera que a pesar de no ser nada –o más bien por no ser nada– debe ser odiada y temida por cualquier animal vigoroso.²²²

Lucrecio podría contestar que es justo ese deseo de afirmación positiva de los placeres y de los afectos lo que al final se traduce en un apego necio a vivir, sin consideración a los límites que marca la propia naturaleza necesarios de aceptar para eliminar el terror:

En adelante ya no te acogerán ni la alegre mansión, ni la excelente esposa, ni los encantadores hijos saldrán a tu encuentro para arrancarte los besos, impresionando tu corazón con íntima dulzura. No podrás asistir a una actividad próspera ni servir de protección a los tuyos. Un día infausto, desgraciadamente, te ha arrebatado a ti, desgraciado, todas las recompensas de la vida. Pero en este punto no añaden: tampoco a ti te embargará ya disgusto alguno por todos estos bienes. Si captasen bien esto en su

²²¹ *Ibidem*, III, 863-869.

²²² Santayana, *op. cit.*, p. 47.

ánimo y lo secundasen con sus palabras, alejarían de su espíritu una gran angustia y temor.²²³

La muerte sucede como parte de un ciclo natural, es definida en el poema como un no sentir, un sueño eterno en el que ya no padecemos, ni para bien, ni para mal. ¿Por qué mortificarse entonces por que dejamos y por las alegrías que perderemos? Mejor querer y disfrutar la vida y los placeres mientras estamos vivos. Se pierde el tiempo que tenemos en la eterna danza de los átomos, en sufrir o hacer sufrir a los demás, debido a los temores que provocan estas ideas erróneas. La imagen que plantea al respecto Lucrecio es ilustrativa:

Esto hacen a menudo los hombres cuando habiéndose puesto a la mesa, sostienen con sus manos las copas y sombrean la frente con las coronas para así decir de corazón: “¡Efímero es este disfrute de la vida para los pobres mortales! en un instante ha pasado y luego no será posible hacerle volver jamás”. Como si en la muerte este fuera el principal de sus males: que la árida sed abrase y deseque a estos miserables y que permanezca clavada en su espíritu la aflicción por cualquier otro motivo.²²⁴

Nuestros átomos dispersos en el universo no representan ninguna clase de sufrimiento, es más, no tendríamos ninguna sensación, ni placentera, ni dolorosa. No es la nada, es una reorganización de los átomos que nos conforman. Estos argumentos que Lucrecio expone pueden parecer sencillos, cotidianos y hasta algo simplistas; pero se puede sostener que se debe a que tienen la función pedagógica de hacer accesible el mensaje liberador y la posibilidad de su comprensión para todo aquel que quiera escuchar. En palabras de Santayana:

Para convencernos de que perecemos completamente al momento de la muerte tiene que fiarse de vulgares experiencias y de su correspondiente probabilidad: lo que cambia no es indestructible; lo que empieza, termina; la madurez intelectual, la salud, la cordura

²²³ Lucrecio, *op. cit.*, III, 894-904.

²²⁴ *Ibidem*, III, 913-919.

son inherentes al cuerpo como conjunto y totalidad [...] Estas reflexiones causan impresión y son expresadas por Lucrecio con su habitual brillantez y sentido de la realidad. Mediante tales pensamientos nada se prueba científicamente, pero se trata de una buena filosofía y de buena poesía; representa la acumulación de muchas experiencias y su sometimiento a un elevado juicio. El artista tiene sus ojos fijos en un modelo y pinta la muerte según la vida.²²⁵

Como lo real es la vida individual, la muerte al ser ausencia de esa vida, no tiene relevancia, no parece tener sentido mortificarse y perder preciosos instantes en las sensaciones de angustia y terror.

Conclusiones

La muerte es un hecho que siempre ha confrontado a la humanidad. Aunque se hace más presente en ciertos momentos, como en este último año de pandemia en la que la muerte pasa de estar apartada en los pabellones de las instituciones hospitalarias o en la intimidad a mostrarse en el ámbito de lo público.

Lucrecio, en su poema *De rerum natura*, no se propone evitar, alejar o posponer la muerte; tampoco hace promesas de vida eterna o reencarnación para paliar la angustia que provoca. El poeta, en cambio, sugiere una mirada naturalista y sosegada para disfrutar de la vida sin la sombra de ese temor, para él, vano.

El contexto en el que se creó el poema, obviamente, lo condiciona. Como ya vimos, en *De rerum natura* tenemos una gran síntesis latina del pensamiento epicúreo, es un poema que va más allá de una mera traducción, genera parte del léxico filosófico Latino y lleva a la filosofía epicúrea a los ámbitos de la poesía. En este trabajo de tesis, mostramos que la filosofía del Jardín tuvo una intención fundamentalmente ética, en concordancia con la época convulsa en la cual se desarrolló. Fiel a esa línea, Lucrecio

²²⁵ Santayana, *op. cit.*, p. 44.

se alejó de la especulación abstracta para enfocarse en herramientas racionales que permitieran enfrentar un entorno cambiante y confuso. Aunque evidenciamos que este afán práctico no significa que Lucrecio reniegue de la filosofía o que pretenda caminos irracionales como alternativas, por el contrario, hicimos explícito que propone el ejercicio de las capacidades conscientes para encarar los retos de la existencia. Dicho de otra forma, en el poema se confía en las capacidades de la razón para incidir en la realidad reconociendo los límites de la experiencia humana.²²⁶

Para Lucrecio, la filosofía tiene la finalidad de esclarecer las cosas. Señalamos que en *De rerum natura* se argumenta que si la realidad se aborda desde creencias equivocadas, tanto los juicios que surjan desde esas creencias, como las acciones que se tomen resultarán errados. En el análisis del poema de Lucrecio mostramos que se propone corregir este problema utilizando un sistema de argumentos; a lo largo del texto se da por comprobado que con el uso de un modelo de conocimientos coherente, racional y anclado al plano material, es posible conocer el mundo que nos rodea y con esto imponerse a las ansiedades de la vida humana, en particular, a la relativa a la muerte.²²⁷ Como se ha mostrado, todos los contenidos del poema –como la hipótesis atomista, la explicación de los fenómenos naturales, la propuesta epistemológica o el mismo uso de la poesía– están orientados a ese fin: el de brindar las herramientas cognitivas para acceder a la felicidad; el fin es *eudemológico*.

El temor a la muerte afecta negativamente a nivel individual. Hemos dilucidado que la muerte tiene un papel central en *De rerum natura*, por la enorme inquietud que provoca. Explicamos que en el poema la zozobra ante el fin natural de la existencia se considera

²²⁶ "Puede decirse que la pregunta acerca de la utilidad y viabilidad práctica de las antiguas éticas de crisis, en el presente, equivale a la interrogación por si todos esos aspectos que tienen en común dichas filosofías –su radical compromiso con el alma humana, su objetivismo, su racionalismo, su reivindicación de la ciencia, su fuerte eticismo y su raigal eudemonismo– tienen pertinencia de cara a una ética de crisis para nuestro tiempo". Landa, *op. cit.*, posición 5566.

²²⁷ "En primer lugar, toda esta terapia se aplica mediante argumentos. Así como las enfermedades que Epicuro describe son enfermedades de la creencia, alimentadas a menudo por una doctrina filosófica, así también la cura debe necesariamente llegar a través de argumentos filosóficos." Nussbaum, *op. cit.*, p. 168.

como el origen de una importante distorsión cognitiva que resulta inevitablemente en el sufrimiento personal. “Pero mientras queda lejos lo que codiciamos, esto de ahora nos parece que supera lo demás, luego codiciamos otra cosa, cuando alcanzamos aquello otro y una igual sed de vivir nos mantiene ávidos de deseo.”²²⁸ Con esta es una imagen poética nos presenta Lucrecio la insatisfacción permanente contraria a la *ataraxia* que requiere el buen vivir. Y aunque el temor a morir es algo innato, forma parte del sentido de supervivencia común todos los seres vivos, y como humanos no somos ajenos a dicho instinto, es posible sortearlo con el uso de la conciencia.

Dicho temor también tiene consecuencias perniciosas en el plano de lo social. Señalamos la manera como en *De rerum natura* se hace patente que el error surgido por las ideas falsas sobre la muerte desemboca en los vicios y las compulsiones; la codicia y la búsqueda insaciable de reconocimiento son de los principales motivos de los crímenes y otras desgracias. Por eso, el sufrimiento tiene expresiones sociales de consecuencias nefastas para todos. La imagen con la que el poeta ilustra esta absurda condición es contundente: “En fin, la avaricia y la ciega ambición de los honores que obligan a los hombres a transgredir los límites de la justicia y a veces, convertidos en cómplices y ministros del crimen [...], todas estas heridas de la vida se alimentan en buena parte por el temor a la muerte”.²²⁹

Para Lucrecio, es necesario aceptar nuestro lugar en el universo para la superación de dicho temor. En *De rerum natura* se nos hizo ver que ante la inmensidad del tiempo cósmico, ¿cuál es la diferencia entre morir hoy o mañana? ¿De qué sirven los variados intentos de prolongar la vida? Para Lucrecio, ese deseo de no morir es consecuencia de dudas injustificadas como son la angustia a perder posesiones, el miedo a lo desconocido o al dolor que se pueda experimentar al momento del fallecimiento. En el texto, la propia naturaleza reclama la necesidad de ceder a la vejez increpa: “Deja ya las lágrimas, tunante, y reprime tus quejas. Después de haber disfrutado todos los

²²⁸ Lucrecio, *op. cit.*, III, 1083-1085.

²²⁹ *Ibidem*, III, 60-64.

placeres de la vida estás marchito.”²³⁰

En el poema se establece que la muerte es un momento del ciclo natural del que formamos parte. Las generaciones futuras también perecerán, y así darán pie a otras, dado que la vida consta de ciclos de nacimiento y disolución, Lucrecio es explícito: “Se precisa de la materia para que se desarrollen las generaciones futuras, todas las cuales una vez acabada su vida irán en pos de ti; por lo tanto, ellas, no menos que tú han sucumbido antes y sucumbirán después. Así, pues, jamás dejará una cosa de engendrarse de otra, y la vida a nadie se da como propiedad, a todos como usufructo.”²³¹ Se nos explicó en el poema que esta es una dinámica de transformación eterna de la cual no hay nada que temer. Aferrarse a la propia vida, como si fuera lo más valioso, solo resultará en un atroz sufrimiento.

Lucrecio en su *De rerum natura* procura cambiar nuestra perspectiva acerca de la muerte. Explicamos que no se queda en la denuncia del fango ético descrito; el poema es en sí una propuesta de salida: Hemos hecho notar que para el poeta si investigamos la naturaleza de las cosas y comprendemos que ni manejamos el azar, ni nos es factible conocer lo que nos depara el futuro; entonces, ¿por qué angustiarse de lo que va suceder como parte de un ciclo? Se esclareció que en *De rerum natura* hay una certeza al respecto: cuando vivimos, la muerte no está con nosotros; cuando estamos muertos, ya no somos conscientes ni sentimos.

Por tanto, se hizo patente en esta tesis que Lucrecio expone en su poema la invitación del epicureísmo para afrontar el temor a la muerte: Tomar conciencia de que de esa turbación está inducida por ideas sin fundamento, prioridades impuestas o proyecciones de miedos absurdos. Demostramos que lo que se pretende en *De rerum natura* es conocer para conjurar. Con el conocimiento de la realidad de la muerte las decisiones estarán mesuradas por la certeza de que no seremos en la eternidad. Dicha

²³⁰ *Ibidem*, III, 955-957.

²³¹ *Ibidem*, III, 967-972.

certeza se presenta como la guía que nos permite valorar, distinguir y escoger lo que es realmente valioso de experimentar en el vivir.

La propuesta en *De rerum natura* para vencer el temor a la muerte consiste en descubrir y aceptar las reglas que rigen la dinámica de la naturaleza. Es claro que nada de esto no evitará el inevitable fin de la vida, pero servirá para disfrutarla en el placer tranquilo del sabio epicúreo. Evidenciamos que la reflexión filosófica de Lucrecio tiene como objeto derruir los velos que la sociedad y las tradiciones imprimen. Mostramos que su propuesta de comprender racionalmente la condición natural de la muerte, y enmarcarla en el devenir del universo, tiene como fin hacer asequible el acceso al placer, la satisfacción personal y la autarquía.²³²

En este trabajo quisimos exponer que el mensaje de Lucrecio sigue siendo válido. El drama humano, en su existencia, tiene aspectos en común al paso de los siglos: nacer, integrarse al grupo, conseguir sustento, amar, morir. Advertimos con Lucrecio la posibilidad del pensamiento filosófico epicúreo como una reflexión de índole terapéutica, pertinente en estos tiempos de fármacos, religiones dudosas y estrés por las condiciones actuales de crisis ecológica, económica y social. Por lo anterior, y como fármaco para encontrar la tranquilidad, siguen teniendo sentido y fuerza las sentencias grabadas hace ya casi 2000 años en un muro de piedra como receta para la felicidad:

1. El temor al más allá y a los dioses no tiene sentido.
2. El temor a la muerte, que no es nada, tampoco.
3. El placer está al alcance de todos.
4. El dolor o es soportable o dura poco, pero siempre es finito.

Bibliografía

²³² “El hombre sin dioses sabe que no existen aspiraciones ni represiones dolorosas, y puede disfrutar de la silenciosa felicidad atesorada en la autosatisfacción”. Walter, *op. cit.*, p. 21.

- Antiseri, Dario y Reale, Giovanni, *Historia del pensamiento filosófico y científico de Occidente* [trad. Juan Andrés Iglesias], Barcelona, Herder, 1991.
- Bandinelli, Bianchi, *Historia y civilización de los griegos* [Pepa-Lull Gasull], Tomo VII, Barcelona, Icaria, 1986.
- Bonifaz Nuño, Rubén, “El vacío y los átomos según Lucrecio”, *Revista Mexicana de Física*, 31, núm. 3, 1985, pp. 447-463.
- Cappelletti, Ángel, *Lucrecio, la filosofía como liberación*, Caracas, Monte Ávila, 1987.
- Cerezo Dardon, Hugo, *Tito Lucrecio Caro y su obra*, México, Talleres de Bartolomé Costa Amic, 1946.
- Lucrecio, Tito Caro, *De la naturaleza de las cosas*, Tomo 1 [introd., versión, notas y comentarios de René Acuña], México, UNAM, 1963.
- Lucrecio, Tito Caro, *De la naturaleza de las cosas* [introd., trad. y notas de Miguel Castillo Bejarano], Madrid, Alianza, 2003.
- Lucrecio, Tito Caro, *De la naturaleza de la naturaleza de las cosas* [introd., versión rítmica y notas de Rubén Bonifaz Nuño], México, UNAM, 1984.
- Farrington, Benjamin, *La rebelión de Epicuro* [trad. José Cano Vázquez], Madrid, Ediciones de Cultura Popular, 1968.
- Festugière, André-Jean, *Epicuro y sus dioses*, Buenos Aires, EUDEBA, 1963.
- Greenblat, Stephen, *El giro* [trad. Jon Rabasseda y Teófilo de Lozoya], Barcelona, Crítica, 2012.
- Harris, Michael, *Solitud* [trad. Fernando Borrajo], Barcelona, Paidós, 2018.
- Jufresa, Montserrat, *Epicuro, obras*, Madrid, Tramara, 1991.

- Laercio, Diógenes, *Vida de los filósofos más ilustres* [trad. José Ortiz y Sans y José M. Riano], México, Porrúa, 1984.
- Landa, Josu, *Éticas de la crisis: Cinismo, epicureísmo, estoicismo*, Connecticut, Paso de Barca, 2011.
- Lledó, Emilio, *El epicureísmo*, Barcelona, Montesinos, 1984.
- Marín Torres, J.M., “La terapia epicúrea”, *RECERCA-Revista de pensament i anàlist*, año 1993, vol. XVIII, Universidad Jaime I Casteló, España, pp. 61-72.
- Martiarena, Oscar, “Tranquilidad del alma y poesía”, *Fractal*, núm. 33, abril-julio, 2004, año IX, volumen IX, pp. 143-158.
- Marx, Karl, *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*, tesis doctoral, Tlahuapan, Puebla, Premiá, 1987.
- Nizan, Paul, *Los materialistas de la antigüedad* [trad. María Reyes Llopart], Madrid, Fundamentos, 1968.
- Nussbaum, Marta C., *La terapia del deseo* [trad. Miguel Candel Sanmartín], Barcelona, Paidós, 2003.
- Poema de Gilgamesh*, Madrid, Editora Nacional, 1983.
- Santayana, George, *Tres poetas filósofos* [trad. José Ferrater Mora], Madrid, Tecnos, 1995.
- Walter Friedrich, Otto, *Epicuro* [trad. Eric Lassman Klee], Madrid, Sexto Piso, 2006.