

ganz1912

LUCRECIO.



LA MIEL



Y LA ABSENTA



*André Comte-Sponville*

*¡Miserables espíritus de los hombres, ciegos corazones!  
¡En qué oscuridad, en qué absurdos peligros  
Se consume para nada su vida insignificante!  
¿No oís lo que grita la naturaleza?  
¿Acaso desea otra cosa que la ausencia de dolor  
Para el cuerpo, y para el alma una felicidad pacífica,  
Exenta de preocupaciones y curada del miedo?*

Lucrecio, *De rerum natura*.



*André Comte-Sponville* es uno de los filósofos franceses contemporáneos más brillantes y apreciados no sólo en su país, sino también por los lectores de habla hispana. Nacido en 1952, André Comte-Sponville fue durante mucho tiempo profesor en la Universidad de París I (Panteón-Sorbona), actividad que dejó para consagrarse exclusivamente a la escritura y a las conferencias que imparte fuera de la Universidad. Su extensa obra se inscribe en la tradición materialista occidental, la cual ha renovado profundamente. Epicuro y Lucrecio forman parte, desde siempre, de sus autores predilectos.

Es autor de *La felicidad, desesperadamente*; *El amor, la soledad*; *Invitación a la filosofía*; *Diccionario filosófico*; *El capitalismo, ¿es moral?*; *Pequeño tratado de las grandes virtudes*; *Impromptus*; *El alma del ateísmo*; *La vida humana* —este último junto con Sylvie Thybert— y *La feliz desesperanza*, todos ellos publicados por Paidós.



**Un libro profundo y evocador en el que  
Comte-Sponville reflexiona sobre la obra y  
el pensamiento de uno de los mayores poetas  
de la Antigüedad, Lucrecio.**

«Lucrecio, filósofo epicúreo, es también un grandioso poeta. La paradoja estriba en que parece tomar perpetuamente el epicureísmo a contrapié, como si el poeta, en él, refutara al filósofo, a menos que suceda al revés. Eso es lo que he intentado expresar (especialmente al volver a traducir los más hermosos pasajes de su obra maestra) y comprender. De la filosofía de Epicuro, la más luminosa, la más apacible, la más serena y quizá la más hermosa de toda la Antigüedad, Lucrecio ha extraído el poema más sombrío, más áspero, más angustiado y más trágico. Desde luego, eso nos dice algo acerca del hombre que fue, pero también acerca del epicureísmo, de la filosofía y de nosotros mismos. Si fuéramos sabios, no tendríamos necesidad de poetas. Pero ¿acaso tendríamos necesidad de filósofos?»

*André Comte-Sponville*

## PAIDÓS CONTEXTOS

Últimos títulos publicados:

107. S. Cardús, *Bien educados*
108. A. Comte-Sponville, *El alma del ateísmo*
109. H. G. Frankfurt, *Sobre la verdad*
110. M.-F. Hirigoyen, *Dones maltractades. Els mecanismes de la violència en la parella*
111. J. Baggini, *El cerdo que quería ser jamón y otros noventa y nueve experimentos para filósofos de salón*
112. A. Comte-Sponville, *L'ànima de l'ateisme*
113. J. Redorta, *Cómo analizar los conflictos*
114. S. Cardús, *El desconcierto de la educación*
115. R.-P. Droit, *La religión explicada a mi hija*
116. R. C. Solomon, *Ética emocional*
117. M. Cruz, *Siempre me sacan en página par*
118. A. Einstein, *Sobre el humanismo*
119. A. Comte-Sponville, *La vida humana*
120. T. Eagleton, *El sentido de la vida*
121. M. Motterlini, *Economía emocional*
122. D. Fo, *El mundo según Fo*
123. N. Angier, *El Canon*
124. P. Zimbardo, *El efecto Lucifer*
125. J. Baggini y J. Stangroom, *¿Pienso luego existo?*
126. P. Abreu, *Cómo volverse loco*
128. B. Ehrenreich, *Una historia de la alegría*
129. M.-F. Hirigoyen, *Las nuevas soledades*
130. E. Morin y N. Hulot, *Año I de la era ecológica*
131. D. Levy, *Amor y sexo con robots*
132. T. Niels, *Supercontinente. La increíble historia de la vida en nuestro planeta*
133. M. Hanlon, *Diez preguntas. Una guía para la perplejidad científica*
134. W. B. Irvine, *Sobre el deseo. Por qué queremos lo que queremos*
135. J. Lloyd y J. Mitchinson, *El pequeño gran libro de la ignorancia*
136. M. Onfray y G. Vattimo, *¿Ateos o creyentes? Conversaciones sobre filosofía, política, ética y ciencia*
137. P. Khanna, *El segundo mundo*
138. T. Todorov, *El jardín imperfecto. Luces y sombras del pensamiento humanista*
139. J. McConnachie, *El libro del amor*
141. S. Žizek, *Sobre la violencia*
142. D. Fo, *El amor y la risa*
143. T. Puig, *Marca ciudad. Cómo rediseñarla para asegurar un futuro espléndido para todos*
144. Z. Bauman, *El arte de la vida. De la vida como obra de arte*
145. Z. Bauman, *L'art de la vida. De la vida com a obra d'art*
146. J. M. Esquirol, *El respirar de los días. Una reflexión filosófica sobre el tiempo y la vida*
147. E. Cantarella, *El beso de Eros. Una introducción a los dioses y héroes mitológicos de la Antigüedad*
148. R. Bayès, *Vivir. Una guía para la jubilación activa*
149. G. Guedj, *Las matemáticas explicadas a mi hija*
150. J.M. Esquirol, *El respirar dels dies. Una reflexió filosòfica sobre el temps i la vida*
152. J. Mitchinson y J. Lloyd, *El pequeño gran libro de la ignorancia (animal)*
153. P. Breton, *El arte de convencer. Las claves para argumentar y ganar una negociación*
154. R.-P. Droit, *Genealogía de los bárbaros. Historia de la inhumanidad*
155. R. Corfield, *La vida de los planetas. Una historia natural del sistema solar*
156. J. M. Martínez Selva, *La gran mentira. En la mente de los fabuladores más famosos de la modernidad*
157. R. Funk, *Erich Fromm. Una escuela de vida*
158. A. Comte-Sponville, *Lucrecio. La miel y la absenta*
159. S. Pinker, *La paradoja sexual. De mujeres, hombres y la verdadera frontera del género*

**ganz1912**

**ANDRÉ COMTE-SPONVILLE**

**LUCRECIO.  
LA MIEL Y LA ABSENTA**

---

Título original: *Le miel et l'absinthe*, de André Comte-Sponville  
Publicado en francés, en 2008, por Hermann Éditeurs, París, Francia

Traducción de Jordi Terré

Cubierta de Compañía

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© 2008, Hermann Éditeurs, 6 rue de la Sorbonne, 75005 Paris

© 2009 de la traducción, Jordi Terré

© 2009 de todas las ediciones en castellano

Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,

Av. Diagonal, 662-664 - 08034 Barcelona

[www.paidos.com](http://www.paidos.com)

ISBN: 978-84-493-2282-2

Depósito legal: M-28338-2009

Impreso en Dédalo Offset, S.L. (Madrid)

Impreso en España – *Printed in Spain*

*A Christian Robin*



Prólogo .....	11
1. Lucrecio, discípulo de Epicuro .....	17
2. La «dulce miel» de la poesía .....	29
3. Contra la religión .....	37
4. Un pensador trágico .....	49
5. La existencia y la muerte .....	57
6. La Venus vagabunda .....	73
7. Los principios .....	83
8. El azar y la libertad .....	95
9. La historia .....	115
10. Las mareas negras .....	131
Notas .....	143
Bibliografía .....	167

## Prólogo

No se trataba en principio más que de una conferencia. Los «Mediodías de la poesía», que tanto hacen por la difusión de la poesía en Bélgica, me habían invitado a realizar una «lectura» sobre un poeta elegido por mí, pero que perteneciese preferentemente a la Antigüedad... Propuse a Lucrecio, y mi sugerencia fue entusiastamente aprobada. El acto se celebró, al igual que los demás de ese ciclo, en el Auditorio del Museo de Arte Antigo de Bruselas. Había elegido varios extractos de Lucrecio, por supuesto en su traducción francesa, a los que un excelente actor, Jules-Henry Marchant, tuvo la gentileza de prestarles su voz y su talento. Los encontraremos en las páginas que siguen, y en la ubicación que entonces les concedimos, pero junto a otros que no se leyeron aquel día ni aparecieron luego en el librito que se editó primero.<sup>1</sup> En efecto, éste no era más que la transcripción, revisada y corregida, del encuentro que había tenido lugar en Bruselas, el 5 de octubre de 1999, en un ambiente, como acostumbra a darse en Bélgica, especialmente cálido y simpático. El presente libro reproduce lo fundamental de aquél, con el añadido de numerosas glosas. Quiero dar las gracias a Anne Richter, sin la cual no habría sido posible esta conferencia, a Michel De Paepe, que publicó su primera versión, y a las Éditions Hermann, que impulsaron la segunda y la aprobaron.

Al tratarse del Lucrecio poeta, y dado que ése era para mí el objeto más novedoso de esta exposición, la cuestión de las traducciones adquiría una importancia especial. Durante la lectura bruselense, elegí la traducción de Alfred Ernout, en *Belles Lettres*, no porque me satisficiera del todo, sino porque hacía tanto tiempo que la utilizaba que

había acabado por confundirse para mí, desde luego de un modo abusivo, con la voz del propio Lucrecio. Es una traducción en prosa, realizada por un gran latinista, pero en ocasiones aproximativa desde un punto de vista filosófico y, lo que en este caso era más grave, que no hacía justicia por completo —pero ¿cómo habría podido hacerla?— a los suntuosos versos de Lucrecio. Al volver a trabajar en mi texto con vistas a la primera edición, decidí en un primer momento utilizar la versión más reciente de José Kany-Turpin, editada por Garnier-Flammarión, que durante ese tiempo había aprendido a valorar. Está realizada en prosa no sólo «ritmada», como dice su autor, sino discontinua, lo que le confiere al menos la apariencia de un texto en versos, irregulares desde luego, pero precisos y cadenciosos, con algunos hallazgos sorprendentes. En consecuencia, me puse a reescribir los extractos elegidos, sin sentirme pese a todo completamente obligado por ellos: a veces prefería una determinada expresión de Ernout, o incluso, en menos ocasiones, adoptaba una frase que me parecía especialmente lograda de la traducción, a menudo ignorada, de Henri Clouard, o de la traducción, precisa y elegante, aunque incompleta, de Marcel Conche, de su pequeño pero admirable *Lucrecio y la experiencia*.<sup>2</sup> Esta especie de collage reveló pronto sus limitaciones. Se hacía necesario unificar el conjunto, intentar mejorarlo, en la medida de lo posible, sin renunciar, cuando no quedaba satisfecho por ninguna de las cuatro traducciones que manejaba, a volver a traducir yo mismo...

Esta tarea me resultó más placentera de lo que me había imaginado. Le dedicaba más tiempo del que en principio me había propuesto. La poesía tiene sus propias leyes, sus exigencias y sus obligaciones. Tomaba como punto de partida una traducción en verso, o que se le asemejaba mucho. Imposible renunciar a ellas. Comenzaba entonces, primero poco a poco, con prudencia, a intercalar un verso, luego dos, entre los de Kany-Turpin. La tentación del alejandrino, para trasladar el hexámetro dactílico de Lucrecio, se volvía irresistible; y no tardaba mucho en ceder. La tentación de la rima no se hizo tampoco esperar. Pero me pareció importante, para no sacrificar la fidelidad, renunciar a ella. Por lo demás, las tentativas del siglo XIX, que por supuesto repasé,<sup>3</sup> apenas me resultaron convincentes: demasiada vaguedad en el pensamiento, demasiada monotonía en el ritmo, con un no sé qué de forzado o de anticuado. ¿Podría haberlo hecho yo mejor? No lo sé. Al menos, liberado de la rima (y es necesario recordar que no formaba parte de las reglas de la poesía latina), me aproximaba más al texto y al pensamiento de Lucrecio, y quizá también, aunque no debo decir-

lo yo, a su poesía austera, al mismo tiempo oscura y clara, entusiasta y reflexiva.

En principio, mi proyecto no pretendía otra cosa que mejorar, en la medida de mis capacidades, una traducción ya existente. Las exigencias prosódicas me llevaron sin embargo más lejos de donde había previsto llegar. Poco a poco, y con un creciente placer, acometí la tarea de traducir el conjunto de los extractos elegidos... Esta traducción inédita y parcial (pues sólo se trata de fragmentos escogidos) es la que se leerá a continuación. Sigue siendo muy deudora de las que he utilizado y en muchas ocasiones reproducido (especialmente las de Ernout y Kany-Turpin). Ni que decir tiene que las torpezas o aproximaciones que se puedan encontrar en ella únicamente se me pueden atribuir a mí. He privilegiado decididamente la belleza del canto, en la medida en que fui capaz, a costa de renunciar por ello, cuando hacía falta, a la precisión literal. Por otra parte, el latín es más denso que el francés (especialmente por el hecho de la ausencia de artículos, de los que el francés apenas puede prescindir), y nuestros alejandrinos abarcan menos que un hexámetro latino (que puede contener entre trece y diecisiete sílabas). La dificultad se redobra cuando se trata de Lucrecio, en quien, como resaltaba Francis Ponge, que le admiraba por eso, «la densidad de la lengua latina se ve llevada a su límite». Si nuestra pretensión es respetar el número de versos, como a mí me ha parecido necesario, nos vemos obligados a condensar, casi siempre, y a recortar a veces. Es el precio que hay que pagar a la prosodia y al francés. Es evidente que el fondo del pensamiento, en cambio, tenía que permanecer intacto. Es el reto que me propuse, y creo haberlo conseguido.

No por ello los límites de la empresa estaban menos presentes. Al comienzo, sólo se trataba de una conferencia ilustrada, o de una lectura comentada: tal es el espíritu de los «Mediodías de la poesía». Inútil sería subrayar que semejante tentativa no podría pretender ninguna exhaustividad. Mi único propósito era facilitar el descubrimiento de Lucrecio, o su redescubrimiento, más de veinte siglos después de su muerte, a los aficionados a la poesía que podían, ya que nuestra época es así, ignorarlo casi por completo. Las metas que se propone la presente obra siguen siendo las mismas. Su modestia salta a la vista. Aun cuando el elenco ha sido aumentado de modo considerable, como sucede aquí, esta antología no podría dispensar de la lectura íntegra del *De rerum natura* (del que sólo traduje 982 versos, o sea, poco más del 13 % del total), como tampoco los comentarios que la acompañan podrían invalidar aquellos, cultos o desarrollados de otro modo, cuya re-

ferencia se encontrará indicada en la bibliografía. De lo que se trata aquí no es más que de un recorrido, o varios, por la obra de Lucrecio (precisamente, ése era el primer título que había pensado para este libro: «*Paseos lucrecianos*»), sin otro objetivo que el placer de encontrar en él a un viejo amigo o un viejo maestro, siempre parecido y siempre diferente, y presentarlo, quizás, a algunos aficionados a la poesía o —en ocasiones son los mismos— a la filosofía. «En Lucrecio se aloja lo ilimitado», decía Victor Hugo. Pero aún hay que adentrarse en él. Este libro no tiene otra ambición que la de alentar a que lo hagan algunos lectores más, que se unirán a los cientos de miles que, desde hace más de veinte siglos, encontraron en esta «poesía oscura», como también la calificaba Victor Hugo, un alimento para nutrir su reflexión y para apaciguar —a pesar de la que sentía Lucrecio, o quizá gracias a ella— su propia angustia. El poeta, que tanto cantó la luz y la aurora, sabía mejor que nadie cuán larga y penosa noche había primero que atravesar para poder al cabo presenciar la salida del sol... Lo que importa es el placer, y lo que libera es la verdad. Pero, en ambos casos, sólo accedemos a su experiencia a condición de que primeramente superemos en nosotros aquello que nos aleja de ella. Y en eso consiste la filosofía misma. Que la poesía pueda también ayudarnos a conseguirlo, fue, contra Epicuro, la apuesta de Lucrecio. Tal apuesta es lo que he intentado volver comprensible para los lectores actuales. Ninguna emoción puede suplantar al pensamiento. Pero ¿de qué valdría un pensamiento que nunca consiguiera conovernos? Ése es el punto en el que la filosofía coincide con el arte, o puede encaminarnos a él. Y es el punto en que el arte, en sus realizaciones más elevadas, incumbe a la filosofía. El corazón tiene sus razones, que la razón puede llegar a conocer. La *vera ratio*, como dice Lucrecio, no suprime la sensibilidad, «de la que ha surgido enteramente».⁴ A veces la aclara, la modifica y la serena. Pero, después de todo, hay que intentar vivir: ahí es donde poesía y filosofía se confunden mutuamente. Raros son los genios que se encuentran en esta encrucijada. Lucrecio es uno de ellos, uno de los más grandes, de los más auténticos y de los más desgarradores. Es una fortuna que la luminosa sabiduría de Epicuro haya encontrado, para llegar hasta nosotros, este canto profundo y grave. Epicuro señala el camino: nos enseña adónde tendríamos que llegar. Lucrecio nos aborda allí donde estamos. ¿En la noche? Siempre es de noche en algún lugar. Y siempre hay un sol que se eleva en el horizonte. «El provecho de Lucrecio para las almas, señaló un día un reputado psiquiatra, consiste en el sosiego que proporciona la luz: *placatumque nitet diffuso lu-*

*mine caelum* —Y esplende sereno el cielo de derramados albores». <sup>5</sup> Lo que Lucrecio quiso trasmitirnos con su canto es este sosiego, y es este mismo sosiego el que yo he intentado —al traducirlo e intentar comprenderlo— trasmitir a mi vez.\*

\* Conscientes de la aporía a la que nos enfrentábamos si queríamos permanecer fieles al propósito aquí manifestado por el autor, al no poder soslayar su traducción de los versos de Lucrecio acudiendo al original a través de alguna de las traducciones ya existentes al castellano (por ejemplo, la rítmica de Agustín García Calvo —Lucina, Zamora, 1997—, la clásica de José Marchena —en endecasílabos blancos, de comienzos del siglo XIX: Cátedra, Madrid, 1983—, o las más recientes de Francisco Socas Gavilán —Gredos, Madrid, 2003— y de Miguel Castillo Bejarano —Alianza, Madrid, 2003), y sabedores de que la *traducción de una traducción* no puede pretender pasar por esta última, decidimos optar finalmente por lo que para el lector castellano constituye, sin duda, el interés primordial de este libro. Es decir, sacrificamos, como una inevitable *part du feu* (siguiendo una indicación del propio autor en la nota 16 del capítulo 8), los valores prosódicos y métricos de la traducción francesa de Lucrecio, mitigando así inevitablemente la fuerza poética que constituye una faceta fundamental en la lectura que hace de él Comte-Sponville, para poder preservar a cambio su nervio argumentativo y conceptual. Con todo, hemos mantenido la apariencia de versificación por dos razones de peso: en primer lugar, para respetar el orden y la numeración de los versos; y en segundo lugar, para seguir lo más cerca posible la traducción del autor en un quimérico afán de literalidad. (*N. del t.*)

---

## Lucrecio, discípulo de Epicuro

*Tu, pater, es rerum inventor*

Lucrecio, III, 9

(«Eres tú, padre, el descubridor de la verdad»)

Durante mucho tiempo mi preferido fue Epicuro, más luminoso, más sereno, más afable, es decir, más **sabio**. Era **la luz griega**, la de los comienzos. A su lado, ¡qué sombrío, angustiado y fatigado, o sea, tardío, me parecía Lucrecio! Y sin duda, no andaba descarriado, ni pretendo ahora aminorar los méritos de Epicuro. Por lo demás, **¿qué filósofo duraría entre Atenas y Roma?** Sin embargo, esas mismas razones hacen que Lucrecio me parezca más cercano, más entrañable y más conmovedor. Es obvio que he cambiado, o envejecido, y que el regusto amargo que tiene el poeta latino habla más a nuestra experiencia, o con mayor cercanía, que a nuestra juventud. Lo mismo podría decir, poco más o menos, de Epicteto, a quien primero amé, y de Marco Aurelio, que ahora me hace vibrar mucho más. Pero ninguno de los dos inventó el estoicismo, ni tampoco el segundo se reconoció como exclusivo discípulo del primero. Tanto para uno como para otro, Sócrates o Zenón fueron más importantes. En cambio, Lucrecio no dejó de cantar la grandeza sin parangón de Epicuro, ni pretendió ser otra cosa que su alumno o su traductor. Pero precisamente por esto, la diferencia entre el filósofo griego y su discípulo latino se nos hace más evidente. ¿Por la poesía? No únicamente ni en primer lugar. Es una diferencia que concierne más al fondo que a la forma, más al temperamento que a la estética. Diferencia humana y, en consecuencia, también filosófica, que adquiere tanto más relieve precisamente por parecer casi inexistente desde un punto de vista doctrinal o conceptual. ¿Quiere eso decir que la filosofía no se agota en las doctrinas o los conceptos? Es necesario que sea así. De lo contrario, no existirían ni conceptos ni doctrinas. Lo que existe en primer lu-

gar es el cuerpo. Primero existe la sensibilidad (de lo contrario careceríamos de cualquier idea acerca de lo verdadero y lo falso, como explica Lucrecio en el libro IV, y por ende de ninguna idea en absoluto), y la sensibilidad de Lucrecio, obviamente, no es la misma que la de Epicuro. ¿Hay una única verdad? Digamos más bien que la verdad es universal, sin dejar por eso de ser múltiple. Lo que es verdadero para Epicuro es también verdadero para Lucrecio. Y es cierto para ambos —en el supuesto de que Epicuro estuviera en condiciones de poder juzgarlo— que uno y otro son diferentes entre sí. Empirismo y racionalismo se dan la mano, al igual que el monismo y el pluralismo.

La paradoja, que no deja menos de estar presente, es que efectivamente Lucrecio, como filósofo, no es y no pretende ser otra cosa que un discípulo de Epicuro. Por otra parte, es fundamentalmente gracias a él que conocemos el pensamiento de su maestro. Es sabido que las doctrinas de los filósofos de la Antigüedad, ya hayan escrito en griego o en latín, sólo han llegado hasta nosotros en la medida en que oscuros hombres doctos, a lo largo de los siglos, y especialmente durante toda la Edad Media, tuvieron la paciencia de copiar, una y otra vez, obviamente a mano, sus obras inmortales y precarias... Ahora bien, el problema es que esta gente era creyente, al menos casi todos y casi siempre, y tanto en tierras cristianas como musulmanas. En Europa, el trabajo recayó en los monjes, ya que eran casi los únicos que sabían leer y escribir, que conocían el latín y a veces el griego, y finalmente disponían de suficiente tiempo y cultura para consagrarse a este largo, muy largo trabajo de copistas... Muchos eruditos judíos o musulmanes, a ambas orillas del Mediterráneo, contribuyeron también a esta tarea de salvamento. Estos seres piadosos, fuera cual fuera su religión, preferían sin embargo, lo que no deja de ser muy humano, hacer copias de los filósofos o los poetas que no se alejaban demasiado de sus propias creencias, que no ponían un excesivo empeño en mostrar su falsedad y en disipar sus ilusiones o sus esperanzas y, en pocas palabras, que no eran demasiado incompatibles con la fe que era la suya, en este caso el monoteísmo... Fue de este modo como conservaron para nosotros no la integridad, sino una parte importante de las obras de Platón, Aristóteles, Plotino o Cicerón, como también, y no por casualidad, las enseñanzas de los estoicos, especialmente los más moralistas, o los menos metafísicos, de entre ellos (los representantes de lo que se denomina el estoicismo tardío o imperial: Epicteto, Séneca, Marco Aurelio). Nuestros sacrificados monjes tenían la sensación, acertada o equivocada, de que estos pensamientos fundamentalmente religiosos o finalistas no se alejaban, en el fondo,



demasiado de las religiones del Libro, e incluso constituían una especie de anticipación admirable y pagana de sus enseñanzas. Pero Epicuro, el filósofo de los átomos y del placer, y Lucrecio, que negaba cualquier causa final y al que se consideraba ateo, ¡eran otra cosa! Los monjes no hicieron apenas esfuerzo —es un eufemismo— para reproducir sus obras y trasmitirlas a la posteridad... De manera que de Epicuro, que había escrito tanto, que fue tan leído y tan celebrado en toda la Antigüedad tardía, prácticamente no nos ha llegado nada, excepto tres cartas (porque fueron citadas *in extenso* en las *Vidas y doctrinas de los filósofos ilustres*, de Diógenes Laercio) y algunas máximas o sentencias, citadas también por Diógenes Laercio o recopiladas aquí o allá... **El maestro del Jardín había escrito decenas de obras (trescientas, de creer a Diógenes Laercio, entre las cuales un *De la naturaleza*, constituido por treinta y siete libros), y de todas ellas sólo nos quedan algunas decenas de páginas. La fe ejerció, durante siglos, una censura eficaz. No había ninguna necesidad de autos de fe: bastaba con el paso del tiempo, y la crítica corrosiva del moho o los ratones...**

Fue una fortuna que existiera Lucrecio, y que fuera poeta, un poeta genial, y que no todos los monjes, por contrarios que pudieran ser al contenido de su pensamiento, permanecieran insensibles a la belleza fulgurante o desgarradora de sus versos... E incluso eso sólo fue válido, según todas las apariencias, para unos cuantos copistas, muy escasos y sin duda bastante aislados. Porque sólo conocemos la obra maestra de Lucrecio, hay que indicarlo de paso, gracias a dos manuscritos, que están fechados ambos en el siglo IX de la era cristiana y además ambos reproducidos, según los especialistas, a partir de un mismo manuscrito actualmente perdido, que por su parte fue copiado sin duda en la Galia o en Irlanda hacia los siglos VII u VIII, a partir de un arquetipo que, a su vez, dataría de los siglos IV o V de nuestra era... La historia del pensamiento tiene también sus contingencias, sus felices o desdichados azares, y sus héroes oscuros y admirables. Hubiera bastado con que nuestros dos monjes tuvieran otra cosa que hacer, en aquellos años, o que el manuscrito intermediario se hubiera desvanecido en humo o en polvo antes de llegar hasta ellos, para que hoy nosotros no supiésemos apenas nada de Lucrecio (salvo unos cuantos fragmentos, que se encontraron en otros lugares), y a la vez para que pliegos enteros del epicureísmo fueran para siempre ignorados... ¡Demos gracias a estos monjes de nombres desconocidos y no sectarios, y a todos los que preservaron durante tanto tiempo, y en épocas tan sediciosas, el fruto frágil e irremplazable de su labor!

Pero vayamos al fondo. La diferencia humana o psicológica entre Epicuro y Lucrecio es tanto más chocante, como decía, cuanto que Lucrecio, como filósofo, prácticamente nunca ofrece ninguna innovación. Es un discípulo genial pero fiel, cosa rara en Roma,<sup>1</sup> y que no pretende ser, en lo que respecta a la doctrina, otra cosa que un convencido epicúreo. Cuatro de los seis libros del *De rerum natura* se inician con un elogio de Epicuro, y ninguno es más entusiasta que los demás. Más adelante leeremos el del libro I, en el que Lucrecio celebra el combate de su maestro contra la religión. Pero no me resisto al placer de citar a continuación los primeros versos del libro III, que expresan a la perfección el fervor y la emoción del discípulo:

Desde el fondo de nuestra noche alzaste tu antorcha,  
 Y fuiste el primero en iluminar los verdaderos bienes de la vida.  
 A ti, oh gloria de Grecia, es a quien deseo seguir,  
 Y poner mis pasos sobre la huella de los tuyos.  
 No por rivalidad: ¡es el amor más bien  
 Lo que me mueve a imitarte! ¿Cómo podría competir  
 la golondrina con el cisne? ¿Y qué trémulo cabritillo  
 Osaría desafiar el fogoso galope del corcel?  
 Eres tú, padre, el descubridor de la verdad,  
 Que guía nuestra vida; y a tu obra, oh maestro,  
 Acudimos a buscar, como abejas que liban  
 En los valles floridos, estas palabras de oro, sí,  
 De oro, ¡para siempre dignas de vida eterna!  
 Pues apenas la razón ha proclamado  
 La verdad concebida por tu divino genio,  
 El terror comienza a disiparse y el mundo se abre:  
 ¡Veo cómo se cumplen todas las cosas en el infinito!  
 Veo a los dioses poderosos, en sus apacibles moradas,  
 Jamás azotadas por vientos ni tormentas,  
 Ni profanadas por la gélida blancura de la nieve  
 Al caer: un éter siempre puro derrama  
 Sobre ellos chorros de su radiante luz.  
 Para ellos, la naturaleza se entrega en abundancia,  
 Y nada perturba nunca la paz de su espíritu.  
 Por el contrario, en ninguna parte aparece el Aqueronte:  
 ¡Huellas no hay del infierno! La tierra permite contemplar  
 Cuanto se produce a nuestros pies, en el vacío.  
 Ante tal visión, no sé qué placer divino me invade,  
 ¡Y me hace estremecer! Ante nosotros, gracias a ti,  
 ¡La naturaleza se ha desprendido de todos sus velos!<sup>2</sup>

Discípulo incondicional, pues, y discípulo no sólo respetuoso, cuestión baladí, no sólo preciso, como corresponde a toda escuela dogmática, sino además entusiasta y piadoso. A esta piedad casi filial, a pesar de los dos siglos que los separan, Lucrecio debe alguna de sus más hermosas modulaciones. Como filósofo, no se las da de original. Le basta con ser inteligente, penetrante y didáctico. Pero como poeta, y volveré sobre ello, aspira a ser, y se sabe, único. «Tal vez, como indica Pierre Boyancé, no exista un ejemplo semejante en la historia del pensamiento: de un discípulo genial que no pretenda otra cosa que ser discípulo, y efectivamente lo sea, y pese a todo sea también un genio.»<sup>3</sup> Desde luego, podemos encontrar en Lucrecio tal o cual idea, tal o cual argumento, que no se encuentra en los escritos conservados de Epicuro. Pero estos últimos son demasiado fragmentarios para que eso pueda considerarse algo verdaderamente significativo; y, por regla general, se trata de ideas o argumentos que no alteran lo fundamental de la doctrina. En lo que se refiere a la única diferencia conceptualmente decisiva —la teoría del *clinamen*, a la que dedicaremos un capítulo—, no es imposible que haya figurado en los textos actualmente perdidos del fundador del Jardín, lo que a mi parecer es lo más verosímil, y es cierto, en cualquier caso, que no fue inventada por Lucrecio, como ponen en evidencia, bajo su nombre griego de *parenklisis*, textos epicúreos anteriores al *De rerum*. En resumen, Lucrecio es un discípulo, en la medida en que podemos juzgarlo, absolutamente fiel y fiable.

En cambio, ¡qué abismo existe entre sus dos sensibilidades! En lo que respecta al temperamento, los afectos y las emociones, a lo que se podría llamar la luz interior, o las tinieblas interiores, el filósofo griego y el poeta latino son casi antagónicos. Son el cisne y la golondrina, como dice Lucrecio; o el día y la noche, como preferiría decir yo, y ya veremos hasta qué punto el texto mismo del poeta consiente esta metáfora. Pero, si esta diferencia no se explica por la doctrina, que es idéntica, ¿a qué se debe entonces?

¿Una cuestión de personalidad? ¿Un asunto de época? ¿Acaso de lugar? Sin duda, un poco las tres cosas.

La época no es la misma: Tito Lucrecio Caro nació hacia el año 98 antes de Cristo, casi dos siglos y medio después de Epicuro (341-270 a.C.): está tan alejado de él en el tiempo como nosotros lo estamos, en nuestra época, de Voltaire o Rousseau, de Hume o de Kant. Podría argüirse que la historia va más rápido en la actualidad. Es posible. Pero entonces ¡tampoco se podría decir que permaneciera inmóvil! Epicuro era contemporáneo de Alejandro Magno, y más tarde

de los generales que le sucedieron y se repartieron su imperio. Lucrecio, que creció bajo Sila y Mario, o sea, en medio de lo que se denominó «la guerra civil de los cien años»,<sup>4</sup> es contemporáneo de Catilina, Cicerón, Espartaco, Pompeyo, Julio César... Fueron, desde luego, dos épocas incendiarias, pero una al final de un imperio (el de Alejandro Magno, imperio que no sobrevivió a la muerte de su fundador), y la otra, de una república, aunque imperialista, y que pronto se pondría en manos de un emperador. Una todavía cercana a su manantial viviente, y la otra como extraviada entre las arenas o la historia, entre la grandeza y la desmesura, como un río inmenso y exhausto, fatigado por su propia violencia, que anhelaría las aguas del Océano.

El lugar tampoco es el mismo: Epicuro, ciudadano ateniense nacido sin duda en Samos, vivía en un jardín (el célebre Jardín de Epicuro, que daría nombre a la Escuela), **que se encontraba en la periferia de Atenas, como entre el campo y la ciudad, al margen, en la medida de lo posible, de la insania de los hombres.** En cambio, Lucrecio —hasta donde alcanza nuestra imaginación— vivió en la Roma muy inestable de la última época de la República. Casi no sabemos nada de su vida. Tanto el lugar exacto donde vivió, como sus orígenes y relaciones (con la única excepción de Memmio, dedicatario del *De rerum*, cuya identificación sigue siendo incierta), nos siguen siendo desconocidos. Como señala Pierre Boyancé, «Lucrecio llevó rigurosamente a la práctica, demasiado rigurosamente para contrariedad de nuestra curiosidad, el **“Oculta tu vida”** recomendado por su maestro Epicuro».<sup>5</sup> Incluso sus fechas son aproximativas. Nació, probablemente en una familia noble, entre los años 98 y 94 antes de nuestra era, bajo el consulado de Mario. Murió hacia el año 55, sin duda bajo el triunvirato de Pompeyo, Craso y Julio César. Este último, que libraba la guerra de las Galias, reinaría pronto en solitario.

Al verificar estas fechas para preparar mi conferencia, me di cuenta de que, en definitiva, Lucrecio sólo había vivido unos cuarenta años: habría muerto, si se contrastan las diferentes fuentes de información, a la edad de 40 o 44 años... Por tanto, soy ahora palmariamente más viejo que él (cuando escribo estas líneas, tengo **55 años**, y cuando redacté la primera versión de este libro tenía 47), y me resulta muy extraño, para mí que tanto lo leí cuando era estudiante (figuraba en el programa de selectividad de la rue d'Ulm [Escuela Normal Superior de París], en el curso preparatorio; dediqué mi memoria de licenciatura al epicureísmo, dos años más tarde; y me lo volví a encontrar, un año después, en el programa de la agregación...), para mí que

lo frecuenté con tanta asiduidad, aunque como un joven que escucha a un adulto, me resulta muy extraño, digo, verme de este modo delante de él, por decirlo así, en todo caso con más edad, como abandonado a mitad de camino por un antiguo compañero a partir de ahora y definitivamente demasiado joven para mí... Es la misma observación que me hizo, hace varios años, mi amigo Laurent Bove, gran especialista en Spinoza, sin duda el mejor de nuestra generación. «Sabes que Spinoza murió a los 44 años, me dijo. Yo tengo ahora 46. Es una sensación curiosa la que percibo desde hace dos años: la de ser mayor que el autor sobre el que trabajo desde hace tanto tiempo...» Es lo mismo que siento actualmente con respecto a Lucrecio: la extrañeza de volverme hacia un hombre más joven que yo, que se habría detenido hace mucho tiempo (¡más de veinte siglos!) y me habría dejado seguir solo, como al descubierto, sobre el camino que había trazado o, **tras los pasos de Epicuro, prolongado**..

En cuanto al detalle de su vida, nada: ni acontecimientos, ni anécdotas. Virgilio y Horacio lo imitaron, pero sin nombrarlo. Tácito menciona de pasada el *De rerum*, pero sin decir nada de su autor. Ovidio canta su gloria inmortal («Los poemas del sublime Lucrecio no perecerán hasta que el mundo entero sea destruido»),<sup>6</sup> pero no dice más sobre su vida. Incluso Cicerón, a quien se le debe la primera «edición» del poema, sólo habla de Lucrecio, en pocas palabras, en una carta, escrita en el año 44 a.C.: reconocía su genio y su arte, pero sin darnos, ni siquiera él, ninguna noticia sobre su vida, ni sobre su muerte, ni sobre su personalidad. Un silencio tan general, al tratarse de un autor tan leído y admirado, resulta asombroso. Bergson, en el librito que le dedicó, propuso una explicación: «Hay que pensar que, tras la caída de la República, cuando la política de los emperadores puso otra vez de moda el paganismo, Lucrecio, enemigo de la religión, se volvió una compañía peligrosa, del que era prudente no ocuparse demasiado».<sup>7</sup> Esta podría ser la explicación de que **no dispongamos de ninguna información fiable sobre la vida de Lucrecio. Ningún testimonio de algún contemporáneo. Ningún documento. Ningún elemento biográfico.** Excepto, cuatro siglos más tarde, un texto dudoso y sugestivo de san Jerónimo, tal vez influido por un texto actualmente desaparecido de Suetonio, según el cual: «*Titus Lucretius, el poeta, se volvió loco a causa de un filtro de amor; en los intervalos de su enfermedad, escribió algunos libros, que Cicerón corrigió* [quiere decir, sin duda, que editó: Lucrecio murió antes de haber podido dar los últimos retoques a su manuscrito]; *luego, se dio muerte por su propia mano, a sus cuarenta y*

cuatro años». <sup>8</sup> Es lo que Alain llamaba «la leyenda del suicidio de Lucrecio». Después añadió, si no recuerdo mal: «leyenda quizá...». ¿Cómo saberlo? En cuanto al «filtro de amor», uno no puede más que quedarse perplejo. Pero ¿la locura? ¿Y el suicidio? No se puede excluir que san Jerónimo se limitara a propalar un rumor que le convenía, porque sugería que había que estar un poco loco para ser materialista y que, en tal caso, apenas puede uno librarse de la desesperación e, incluso, el suicidio... Ésa es la hipótesis de Ernout: «La locura y el suicidio debieron ser penalidades inventadas por la imaginación popular para castigar al impío que se negaba a creer en la supervivencia del alma y en la intervención de los dioses, así como en el poder de los sacerdotes». <sup>9</sup> Es la hipótesis de Bergson: «Esta oscura historia tiene todo el aspecto de una ficción. En los tiempos antiguos, la imaginación popular se complacía en castigar así al ateo, ya en esta vida, por los dioses a los que había desafiado. Lo más probable es que Lucrecio viviera como un filósofo». <sup>10</sup> Pensamientos piadosos, para los laicos, y con una veracidad posible. Pero no confirmada por nada. Sobre el último punto, en este caso (la vida probablemente filosófica de Lucrecio), estaría de buena gana de acuerdo con Bergson. Lucrecio no piensa para pasar el rato, ni para aparentar. Demasiada gravedad, demasiada emoción, demasiado arrebató en el pensamiento, para que lo podamos considerar ocioso o mera pose. Pero ¿dónde se ha visto que la filosofía proteja contra la enfermedad mental o contra el suicidio? ¿Es necesario mencionar a Nietzsche, Lequier, Althusser o Deleuze? En cuanto a Lucrecio, puesto que es él quien nos ocupa, y a pesar de la importancia que concedo a las observaciones de Bergson o de Ernout, hay que reconocer que la hipótesis de su suicidio, por dudosa que evidentemente siga siendo, merece ser contemplada sin prejuicios: no es imposible, y no sería siquiera muy sorprendente, que Lucrecio se hubiera decidido efectivamente, cualesquiera que fueran las razones, a poner fin a sus días. Ésa era la opinión de Giusani, en sus famosos *Studi lucreziani*. <sup>11</sup> También era ésa la del único psiquiatra, hasta donde llega mi conocimiento, que haya consagrado a nuestro poeta un estudio detenido: considera probable que Lucrecio hubiera padecido una «psicosis intermitente» (es el nombre que se le daba entonces, en Francia, a lo que los alemanes llamaban ya la «psicosis maníaco-depresiva») y se hubiera suicidado. <sup>12</sup> Pierre Boyancé, aunque con más prudencia, extraía la misma conclusión: «Mal autenticada, pero no carente de verosimilitud, así es como se nos presenta la famosa leyenda». <sup>13</sup> El tema no se puede zanjar por completo. La hipótesis del suicidio sigue

siendo **inverificable**. Sin embargo, me parece plausible, y ello por dos razones principales, que nos remiten a lo que más arriba llamaba el temperamento de Lucrecio, tanto desde un punto de vista psicológico como filosófico.

La primera razón, y volveré sobre ella, es la atmósfera de angustia o de melancolía que aflora con tanta frecuencia en su poema, que a veces hace más que aflorar, hasta recubrirlo todo, a pesar de la letra de la doctrina, con un velo trágico o sombrío. Ya he mencionado el diagnóstico del doctor Logre: Lucrecio «era a la vez un ansioso y un melancólico»; al padecer una «depresión crónica» y verosímelmente una «psicosis intermitente», alternaba las crisis de melancolía con fases hipomaniacas: mientras aquellas le hundían en los abismos de la angustia o de la desesperación, éstas lo empujaban a un estado de excitación entusiasta, eufórica y fácilmente razonante. De ahí, como explica nuestro psiquiatra, no sólo las páginas más sombrías del *De rerum* (sobre la muerte, sobre el hastío de la vida, sobre la peste de Atenas...), sino también las más exaltadas (los elogios de Epicuro o de la sabiduría, las visiones cósmicas...), estas últimas derivadas de una fase «de ligera excitación» o, como el conjunto del poema, de una **«psicología de la convalecencia»**.<sup>14</sup> La conclusión, aunque siga siendo hipotética, es inequívoca: «Es difícil de imaginar un cúmulo de circunstancias más favorables al suicidio». <sup>15</sup> Cyril Bailey, el gran especialista británico del epicureísmo, iba en el mismo sentido: en la obra de Lucrecio, que editó y tradujo al inglés, percibe las huellas de una «*pessimistic and recurrent depression*», de modo que, según él, no hay «*nothing improbable*» en la hipótesis del suicidio. <sup>16</sup> Bergson, aunque evita emitir un diagnóstico psiquiátrico, señalaba por su lado que «lo más chocante en la obra de Lucrecio es la profunda melancolía». <sup>17</sup> Incluso Nizan, tan partidario del epicureísmo y tan inclinado, al menos por convicción intelectual o política, a una forma de optimismo, encuentra la hipótesis del suicidio más bien verosímil: «El sentido extraordinario de la angustia que domina el *De rerum natura* revela bastante a un hombre capaz de llevar hasta la muerte voluntaria el deseo de escapar a la angustia». <sup>18</sup> Que esto no sea suficiente para dar cuenta de su genio y, aun menos, de su filosofía, está muy claro. Pero **¿cómo el genio o la filosofía podrían escapar a toda determinación psíquica, incluso patológica? Si no hay otro espíritu que el de un cuerpo vivo, como piensa el epicureísmo y yo mismo creo, este espíritu puede también enfermar,** <sup>19</sup> como el cuerpo del que forma parte, y no podría evitar, aunque estuviese sano, las diversas causas, internas o externas, que pesan sobre él. ¿Pensar, juz-

gar, querer? Es la más elevada función del hombre. Pero algunos átomos de más o de menos —un coágulo, un virus, un tumor, quizá también un recuerdo o un trauma— bastan, si están mal dispuestos, para perturbar su ejercicio. Por lo demás, la vida es demasiado difícil (y lo era especialmente en tiempos de Lucrecio) para que un ser sensible, aunque no padezca ninguna patología determinada, no se vea tentado, en ocasiones, a acabar con ella. Quien no lo haya pensado nunca, que arroje la primera piedra. El hecho es que Lucrecio, a pesar de la literalidad de la doctrina, no brilla precisamente por su alegría. A veces creemos percibir en él algo parecido a un deseo de muerte, quizá para liberarse del temor que le inspira,<sup>20</sup> algo así como una atracción por la nada. Por ejemplo, en este famoso pasaje del libro III, donde, por poner excesivo empeño en curarnos de la muerte, Lucrecio nos la hace casi deseable:

Mira hacia atrás: ¡qué nimio fue para nosotros  
 Todo el tiempo antes de nuestro nacimiento!  
 Es como un espejo vacío donde se refleja  
 Lo que será el tiempo que suceda a nuestra muerte.  
 ¿Quién advierte en él lo horrible o que parezca triste?  
 ¿No es acaso un reposo más dulce que el sueño?<sup>21</sup>

Los estoicos habían aprendido tan bien a morir, como anota Alain en algún sitio, que no amaban lo suficiente la vida. En el epicúreo Lucrecio, y a pesar de la enseñanza de su maestro, la imagen sería más bien la inversa: no amaba bastante la vida para no desear, en ocasiones, estar ya muerto. Habría que ser muy necio o muy afortunado para reprochárselo.

La segunda razón, que me lleva a juzgar al menos contemplable la hipótesis de un suicidio, es que la muerte voluntaria, para un epicúreo, no tenía nada, filosóficamente hablando, de chocante, ni siquiera de condenable. Nacimos por azar, sin haber pedido nada; y tendremos que morir de todos modos, y nunca ningún Dios nos pedirá cuentas. Definitivamente, somos libres ante la nada. No es una razón para que la busquemos, pero tampoco, de ninguna manera, salvo excepciones, para que nos la prohibamos. El epicureísmo, sin duda, es lo contrario de un nihilismo. La vida es una suerte; y las buenas razones para abandonarla son escasas.<sup>22</sup> Epicuro no es Cioran: ¡no es un inconveniente haber nacido, todo lo contrario! Nada es más estúpido, para Epicuro, que



quien dice que es bueno «no haber nacido» o bien, una vez nacido, «traspasar cuanto antes las puertas del Hades». Porque, si está convencido de lo que dice, ¿cómo es que no se aparta de la vida? Pues eso está totalmente a su alcance, si es que ya lo ha decidido seriamente. Y si bromea, se comporta con frivolidad en cosas que no la admiten.<sup>23</sup>

Vivir es un placer, o en todo caso un «agrado», como dice Epicuro,<sup>24</sup> y la condición de todos los demás. Por consiguiente, no cabe convertirlo en un deber. ¿Vivir? ¿Morir? Es una cuestión de prudencia («la comparación de las ventajas y las desventajas») <sup>25</sup> más que de moral. ¿Por qué habríamos de renunciar a los placeres, dado que están ahí, o incluso mientras sigan siendo posibles? Sin embargo, nada nos garantiza que sea ese siempre el caso. También el horror es posible. **¿Por qué seguir viviendo cuando el dolor prevalece excesivamente sobre el placer? ¿Cuándo ya sólo queda el sufrimiento, la fatiga, el hastío?** Podría objetarse que, para el sabio, nunca se da el caso: para él, los placeres, y especialmente los placeres del alma (la filosofía, la amistad, el recuerdo de los días felices...), siempre prevalecen sobre el sufrimiento. Es lo que pone de manifiesto este fragmento de una carta que Epicuro, poco antes de morir, dirigió a su amigo Idomeneo: «Te escribo en este feliz día de mi vida, que es también el último. El cólico nefrítico y la disentería me producen atroces sufrimientos. Pero la alegría prevalece sobre ellos, gracias al recuerdo de nuestras pasadas conversaciones...».<sup>26</sup> Podemos imaginarnos la emoción del amigo cuando recibió la carta... Pero era Epicuro quien escribía, y Epicuro era un sabio, es decir, alguien —es al menos lo que enseñaba la doctrina— poseedor de suficientes recursos psicológicos o espirituales para contrarrestar cualquier sufrimiento, por intenso que fuera, con lo que llamaba la *ataraxia* o el placer en el reposo del alma... Bien. Pero Lucrecio no era un sabio, y nunca pretendió serlo. Era un filósofo y un poeta. ¿No es suficiente? Nada lo es, y es lo que vuelve sospechosa toda suficiencia.

«La necesidad es un mal, decía Epicuro, pero ninguna necesidad hay de vivir bajo el imperio de la necesidad.»<sup>27</sup> Es verosímil que Lucrecio conociera la frase, y probablemente le gustara. ¿No es lo que sugiere la célebre prosopopeya a la naturaleza?

Deja ahora todo esto, que no es propio de tu edad,  
Y marcha en paz: hay que ceder el sitio a los demás.<sup>28</sup>

El propio Demócrito, a quien Lucrecio tanto admiraba, ¿no le salió al paso, por su propia voluntad (*sponte sua*), «a la muerte, para ofrecerle su cabeza»?<sup>29</sup> No es inconcebible, filosóficamente hablando, que Lucrecio hubiera podido hacer lo mismo; no es psicológicamente improbable; ni tampoco, por supuesto, absolutamente cierto. Dejemos pues al «suicidio» de Lucrecio su estatuto de leyenda o de hipótesis. Es algo que no afecta al valor de su filosofía (el suicidio no es una falta ni una refutación). Lo fundamental, evidentemente, se encuentra en otro lado: en lo que vivió, que nunca conoceremos, y en su poema, que es lo único que nos permite conocerle.

# CAPÍTULO 2

## La «dulce miel» de la poesía

*Obscura de re tam lucida pango carmina...*

Lucrecio, IV, 8-9

(Sobre un tema oscuro, mi luminoso canto...)

Con frecuencia he hablado del filósofo, casi nunca del poeta. En este capítulo, querría sobre todo tratar de él. El asunto es difícil para mí. Primero, porque no estoy lo suficientemente familiarizado con el latín para poder leer verdaderamente a Lucrecio en el texto —con soltura, de corrido, escandiendo como es debido los versos, distinguiendo dactílicos y espondeos (una sílaba larga y dos breves, dos sílabas largas), marcando la cesura, fluctuante—, y poder apreciarlo así, como hacían sus contemporáneos y como pueden hacerlo quienes saben más que yo, en su lengua y su música propias. Puedo evaluar la exactitud filosófica de una traducción, pero apenas puedo prescindir de ella para apreciar directamente —sin pantalla, sin intermediario— la poesía de un texto latino. Por eso quizás obtengo tanto placer al traducir a Lucrecio: es una manera de apropiármelo, de compensar, a fuerza de trabajo, la doble distancia —la de la lengua, la del tiempo— que me separa de él. Por lo demás, si citase a Lucrecio en latín, ¿quién me entendería? Estamos casi todos obligados a leerlo en traducciones, y sin duda es preferible a no leerlo en absoluto, pero no deja de ser un inconveniente, mucho más importante al tratar del poeta que del filósofo. Cualquier pensamiento, si es riguroso, puede traducirse casi con exactitud. Pero no siempre cualquier emoción, cualquier vibración, cualquier color, cualquier poesía.

Hablar de Lucrecio poeta me resulta tan difícil por otra razón: porque el poeta y el filósofo, en él, son poco menos que indisolubles. Sólo escribió un libro, el *De rerum natura* (*De la naturaleza*, o *De la naturaleza de las cosas*), y es tanto un poema como un libro de filosofía.

Esta conjunción, de por sí, es ya sorprendente. A Epicuro apenas le gustaba la poesía, o desconfiaba de ella, en todo caso desaconsejaba su práctica a sus discípulos: estaba demasiado ligada para él a la mitología, por ejemplo Homero, demasiado ligada a la religión o a la superstición, por ejemplo Hesíodo, y sin duda también demasiado ligada a las pasiones, a las ilusiones, a la locura y a las mentiras de los hombres... Si hubiera que creer a los poetas, ¿quién no creería? Ahora bien, lo paradójico es que Lucrecio, discípulo de Epicuro, discípulo por lo demás absolutamente fiel y penetrante, escribió un extenso poema para mayor gloria de su maestro, en seis cantos, o sea, un total de cerca de 7.400 versos, totalmente consagrado a la exposición, la defensa y la ilustración, aunque en hexámetros, de la doctrina epicúrea... La transgresión, en la Escuela, debió contrariar a más de uno. Lucrecio no se excusa por ello. Al contrario. Lo explica con orgullo al comienzo del canto IV, dedicado, y no es sin duda una casualidad, no sólo a la percepción y al conocimiento (el *De rerum* pretende ser una especie de tratado científico), sino también a las ilusiones de los sentidos, la imaginación y el corazón. En esta «apología del poema», como la llama Ernout, Lucrecio revela algo de su arte poética, que es también, indiciablemente, filosófica:

Recorro los inexplorados parajes de las Musas,  
 Por nadie antes hollados. Bebo en intactas fuentes.  
 Me gusta coger flores recientes y desconocidas,  
 Y tejer con ellas para mis sienes una corona ilustre  
 Con la que nunca Musas adornaron ninguna frente.  
 Grandes son mis lecciones: ¡vengo a romper  
 las cadenas de la religión y a liberar las mentes!  
 Sobre un tema tan oscuro, ¡cuántos versos luminosos  
 Compongo, que aureolan todo de poesía!  
 Si he tomado este partido, no lo hice sin razón.  
 Así como los médicos, al administrar a los niños  
 La repugnante absenta, impregnan primero  
 El borde de la copa con rubia y dulce miel,  
 Y el niño incauto, con agrado en los labios,  
 Apura hasta el final el remedio amargo,  
 Y engañado, por su bien, poco a poco va sanando...  
 Así hago yo ahora. Pues sé que nuestra doctrina  
 Parece demasiado amarga para quienes no la probaron  
 Y la gente se aparta de ella con horror. Por eso  
 Te la voy a exponer en la lengua de las Musas,

Toda impregnada de dulce miel poética.  
 He querido con mi canto seducir tu espíritu  
 El tiempo que requiera el único remedio útil:  
 ¡El conocimiento todo de la naturaleza de las cosas!<sup>1</sup>

Podemos observar cómo las razones para elegir la poesía, en opinión de Lucrecio y a pesar de la prohibición epicúrea, son múltiples: el anhelo de gloria —me gusta que lo confiese con tanta tranquilidad, pese a que se trata, para un epicúreo de estricta observancia, de un deseo vano—, el odio de la superstición o de la religión (la palabra *religio*, en latín, puede significar ambas cosas),<sup>2</sup> la cobardía de los seres humanos, la amargura del epicureísmo o de la verdad, la dulzura de la poesía... De ahí la doble metáfora, que me sugirió el título, de la «repugnante absenta» y de la «rubia y dulce miel». La absenta, en aquella época, no era el alcohol prohibido que se volvió para nosotros, sino una decocción terapéutica de sabor especialmente desagradable y amargo... Algo así como el aceite de hígado de bacalao de nuestras abuelas. ¿Cómo conseguir que los niños enfermos se beban esta infusión tan necesaria como detestada? Pues endulzando, como explica Lucrecio, el borde de la copa con miel, de modo que el niño, al saborear primero este dulzor, se deje engañar por él («es engañado, pero no víctima», traduce Ernout) y trague al mismo tiempo el brebaje infecto y salutarífico... Es lo mismo que hace Lucrecio. La razón o el epicureísmo son un remedio amargo, que parece demasiado penoso a la mayoría (*haec ratio plerumque videtur tristior esse*).<sup>3</sup> Nunca será demasiada la dosis de embelesadora poesía que necesitemos para aceptarla. Escribir en verso, para Lucrecio, es poner la mentira, o más bien el artificio (porque la miel no miente: es verdaderamente dulce y azucarada), al servicio de la verdad; o mejor dicho, al servicio del lector (la verdad no nos necesita, somos nosotros quienes tenemos necesidad de ella), a nuestro servicio, pues, para curarnos, pero sin violentarnos demasiado al principio, de nuestras ilusiones y de nuestros temores. Quizá con esto ya se haya dicho mucho acerca del epicureísmo, o al menos sobre la imagen que Lucrecio se hace o da de él. A mí, que he leído a Epicuro antes que a Lucrecio, esto me produce una sorpresa retrospectiva: al comienzo no vi, en el maestro del Jardín, más que dulzura y luz, paz y voluptuosidad. Nunca había entendido por qué Camus podía haber hablado de «la espantosa tristeza de Epicuro»,<sup>4</sup> algo que siempre me pareció un contrasentido; pero Lucrecio, a su manera, casi lo legítima (desde el punto de vista de los ignorantes: aquellos que juz-

gan demasiado triste la verdad) o lo explica. Lo que es triste, al menos para el hombre común, es que tengamos que morir, que no seamos felices, o tan poco, o tan mal, que demos vueltas siempre alrededor del mismo círculo, como dice Lucrecio, sin poder salir de él.<sup>5</sup> Es el círculo del yo («todo el mundo intenta escapar, pero nadie lo consigue»),<sup>6</sup> siempre insatisfecho o decepcionado, el círculo de la carencia y el hartazgo, de nuestras ilusiones y nuestras desilusiones, de nuestras alegrías falsas y de nuestras verdaderas tristezas... Es el círculo de la esperanza y la decepción, del deseo (en tanto que se refiera a la nada) y de la muerte:

En desear siempre lo que no tenías,  
 Persiguiendo lo futuro y despreciando lo presente,  
 Se te ha escapado la vida, incompleta y sin alegría,  
 ¡Y ahora la muerte se asoma a tu cabecera!<sup>7</sup>

Lucrecio, poeta de la melancolía... Se entiende por qué a Schopenhauer le gustaba tanto. Se entiende por qué a nosotros nos afecta hasta tal punto. Epicuro es más luminoso, más sabio, quizás incluso más filósofo. ¿Más auténtico? No sé. Auténticos lo son ambos; simplemente no hablan de lo mismo. Lucrecio, como poeta, canta la verdad que nos atormenta, la de nuestros dolores, nuestras decepciones, nuestras angustias. Epicuro enseña la verdad que nos salva, o que podría salvarnos: la del placer, la amistad, y la eterna plenitud del presente y lo verdadero... Me gusta que se complementen tan bien, incluso cuando se oponen. Me gusta que Lucrecio reconozca en Epicuro a su maestro, que proclame sus lecciones y que se niegue, como artista, a creer en ellas por completo. Ya no es la poesía que miente, sueña y finge. Es la poesía verdadera, la que expresa la pena y la desgracia de los hombres. Nos hace pensar en el *blues* o en el *fado*, en Villon o en Laforgue. Lucrecio nos aborda allí donde estamos, decía, y estamos en la infancia. Por eso canta al mismo tiempo que argumenta. La poesía es un señuelo, pero saludable y dulce, que ha de ayudarnos a crecer. Al final, no hay más que la verdad, y tanto peor para nosotros si sigue pareciéndonos amarga. Es porque no somos sabios. Por eso necesitamos a los filósofos, y quizás aún más, cuando no mienten, a los poetas.

En su bello librito sobre *Los materialistas de la Antigüedad*, Paul Nizan dedica un largo pasaje a Lucrecio, en el que lo trata —lo que es natural dada la orientación del volumen— casi exclusivamente como

filósofo. Lo interpreta a su manera, desde un punto de vista marxista, a veces un tanto científicista, aunque también con mucha agudeza, humanidad y calor. Finalmente, añade las que son las últimas líneas del pasaje: «Éste no es el lugar para hablar del poeta. Nadie lo superó nunca al hablar del amor, la soledad y la muerte».

¿Nadie? No lo sé. Pero pocos habrán tenido esta profundidad, esta lucidez, esta valentía, esta inteligencia, esta fuerza, esta vivacidad, esta nobleza, esta altura de visión y de expresión. Y en un género poco practicado, hay que decirlo, en que los aciertos son escasos, como es el de la poesía filosófica. A su lado, a Valéry le falta carne; a Hugo, rigor; a Virgilio o a Horacio, fuerza... Admito que puedan compensarlo con otras facetas. Pero se trata de cúspides que indican bastante bien el nivel a que se encuentra Lucrecio, y con quien se codea.

Emplea todos los estilos: didáctico, argumentativo (no sin una cierta pesadez a veces), épico, irónico, lírico, cósmico, satírico, lastimero, bucólico, elegíaco... A menudo es visionario, o mejor (porque lo que ve es el presente, o la eternidad, más que el futuro) es un vidente: «En el vacío inmenso, escribe, veo el cumplimiento de todas las cosas...».<sup>8</sup> Pero ve con claridad. No hay ninguna complacencia con lo oscuro, el misterio, la paradoja. No forma parte de «esos imbéciles» que sólo saben admirar «las ideas ocultas bajo palabras ambiguas».<sup>9</sup> Prefiere la precisión, el rigor, la claridad. Encuentra, en el sensualismo epicúreo, lo que conviene a su inspiración, casi siempre descriptiva, sensorial, material. Tiene el instinto de las imágenes, los ejemplos, las analogías (que obedecen, también en esto, a la canónica epicúrea: hacer ver lo invisible en lo visible). Inventó una especie de filosofía concreta, de filosofía-mundo, que sería la poesía verdadera. Los átomos son como letras, decía a la estela de Demócrito, de las que están hechas todas las cosas.<sup>10</sup> Las letras, por su parte, son como átomos: construye un mundo, que es el nuestro, y sugiere una infinidad de otros diferentes, que forman el universo. Es el poeta de la naturaleza y de las cosas (más parecido a Francis Ponge que a René Char), de las cosas finitas y múltiples en la naturaleza una e infinita (más parecido a Saint-John Perse que a Francis Ponge). Tiene vigor, fuerza, aliento. Ama lo verdadero más que el bien o la belleza, la naturaleza más que el arte. Es un filósofo, no un moralista. Un artista, no un esteta. Más músico que melómano, y más de música concertante que sinfónica. Le gustan las oposiciones, los contrastes, los choques entre las palabras y las ideas. Canta la aurora y las tinieblas, el horror y el placer, los hombres y los dioses, el mar y los astros, la materia y el vacío, lo infinitamente gran-

de y lo excesivamente pequeño, el amor y la violencia, la razón y la locura, la prudencia y la angustia, la naturaleza y la muerte... Tiene el sentido del espectáculo, del movimiento, del *travelling*. Es más cineasta que pintor (por lo demás, la teoría de los simulacros, en el epicureísmo, es descrita como una autoproyección perpetua, casi cinematográfica, de la naturaleza por sí misma: las imágenes discontinuas provocan, gracias a su fulgurante sucesión, el sentimiento de continuidad). Posee el entusiasmo del neófito y la obstinación del viejo militante. Su libro es un combate al mismo tiempo que es un manual. Aspira a ser útil. Se burla de ser amado. Quiere ser verdadero. Se burla de la actualidad. Su latín, trufado de arcaísmos (genitivos en *ai* en singular, en *om* o en *um* en plural, acusativos singulares en *im*, infinitivos pasivos), es el que está más cerca de Ennius, tal como señalan los especialistas, que de Virgilio. Lo imaginamos apartado de las modas, ávido de gloria, poco deseoso de éxito. «Tengo la belleza fácil, y eso me hace feliz», dirá Éluard. Lucrecio, en cambio, tendría dificultades para la belleza, y eso forma parte de su grandeza. No finge. Trabaja, argumenta, realiza ímprobos esfuerzos. Lucha contra la estupidez, contra el oscurantismo... ¡y contra el propio latín! Lucha contra su tiempo, pero no en nombre del futuro, sino más bien del pasado. Inventa una lengua; elige como modelo a los antiguos (Ennio, Empédocles, Homero...). Es una especie de presocrático, aunque más de tres siglos posterior a Sócrates. Hace lo antiguo con lo nuevo, poesía con conceptos. En él, hay algo rugoso, áspero, arcaico, a veces laborioso. Tiene más fuerza que gracia. Más hondura que encanto. Más belleza que preciosismo. Y, con frecuencia, es más sublime que bello. La ligereza no es su fuerte. La elegancia tampoco. Más que seducir, se impone. Más que atractivo, resulta convincente. Pone el dedo en la llaga. No tiene reparos en repetirse ni en aburrir. Dice lo que hay que decir, como debe hacerse, o como puede. Escribe en hexámetros dactílicos, el verso de la epopeya (el verso de Ennio, que lo adaptó de Homero), pero lo vuelve contra los mitos, las leyendas y los héroes (excepto Epicuro): escribe una verdadera anti-epopeya. No es un mago, ni un cortesano, ni un mitólogo. Es un poeta militante, al contrario que Virgilio, aunque apolítico: sin otro partido que el epicureísmo, sin otra causa que defender que el placer, la razón y la paz. Es capaz de rudeza, de cólera y de injusticia; también de compasión y de entusiasmo. Es una fuerza que se desarrolla, y que arrastra. La dulzura está en la meta, allí donde no se encuentra todavía, salvo excepciones; allí donde pretende llegar; allí donde nos conduce y donde nos deja. Al salir del poema,



se produce como un inmenso silencio, como un grito profundo que se hubiera apagado.

La poesía, al igual que la música o las artes plásticas, forma parte —apunta en el canto V— de esos «placeres refinados» producto de un lento progreso de las civilizaciones.<sup>11</sup> Fue una de las pasiones de Lucrecio, que incluso invadía sus propios sueños.<sup>12</sup> El epicureísmo enseña que no es necesaria ni para la vida ni para la felicidad, y nuestro poeta no lo desmiente. Se puede prescindir de ella, pero ¿por qué habría que hacerlo, si nos ayuda a vivir, si nos vuelve más inteligentes, más lúcidos y más fuertes, si nos ofrece nuevos y saludables placeres? Ésa fue la opción de Lucrecio: poner la poesía al servicio de la filosofía (no al revés, lo que no sería sino esteticismo o sofística, como se puede ver en «quienes tienen por verdadero lo que encandila los oídos o se adorna con los afeites de una sonoridad placentera»<sup>13</sup>). Y, sin embargo, no por ello es menos poeta, y aun quizá lo sea más, al poner en música e imágenes lo verdadero, y volverlo así, como dirá Pascal de su Dios, «sensible al corazón», aunque sin dejar, añadiría Lucrecio, de alcanzarlo también, y ante todo, por medio de la razón.

¿Qué habría pensado de esto Epicuro? Lo ignoro. Confío —por Epicuro, no por Lucrecio— que hubiera tenido la sensibilidad para apreciar el genio del poeta y la fidelidad del discípulo por lo que respecta al fondo... Por lo demás, poca importancia tiene. «El propio Epicuro murió», escribe Lucrecio,<sup>14</sup> y los muertos ya no opinan sobre nada. Somos nosotros, los vivos, quienes tenemos que juzgar, y no conozco a ningún admirador de Epicuro, y son legión, y yo me encuentro entre ellos, que no le dé la razón al poeta.

# CAPÍTULO 3

## Contra la religión

*Tantum religio potuit suadere malorum!*

Lucrecio, I, 101

(«¡A tantos crímenes pudo inducir la religión!»)

El epicureísmo presentado en forma de poema, y la sabiduría como endecha. Doble paradoja, doble desviación, como hacen los átomos, con respecto a la línea recta del epicureísmo. Y si no fuera así, ¿qué creación podría darse, y qué libertad?<sup>1</sup> Pero eso no va en detrimento de la fidelidad del discípulo con respecto a la doctrina, ni de la admiración que siente por su fundador. No vale la pena ocuparse de ello. Bastará con citar de nuevo al poeta, que hace la transición con un nuevo tema, como se diría en música, al que le dedicaremos mayor atención. Es uno de sus textos más famosos, en el prólogo del libro I: encontramos ahí a la vez un hermoso elogio de Epicuro y una crítica, particularmente fundamentada, de la religión, a la que Lucrecio no perdona el sacrificio, o más bien, el asesinato de Ifigenia.

Recordemos sucintamente la historia, que nos llega más a través de Esquilo y de Eurípides que de Homero. Los guerreros griegos deben embarcar rumbo a Troya, para combatir allí. Los vientos no son favorables. Los sacerdotes, que ven en ello un signo sobrenatural, una especie de reticencia divina (¡una rabieta de Diana-Artemisa, para vengarse del asesinato de su cierva!), consiguen que Agamenón, para hacer que los vientos se vuelvan propicios, sacrifique a su propia hija Ifigenia a la cólera de los dioses. Es como el sacrificio de Isaac, en su versión griega, salvo que Agamenón no es Abraham (no obedece a Dios, sino a los sacerdotes), salvo que Lucrecio es todo lo contrario de un profeta, y salvo que ningún dios, en Esquilo o Lucrecio, no acaba sustituyendo un carnero o una oveja por el cuerpo tembloroso de la desdichada Ifigenia...<sup>2</sup> Se trata, justo después del Himno a Venus,

del que hablaré inmediatamente, casi de los primeros versos del canto I. Lucrecio comienza por celebrar la grandeza irreligiosa de Epicuro, antes de atacar también él, pero a su manera, los estragos de la religión:

Cuando a la vista de todos la humanidad arrastraba  
Vergonzosamente el peso de la religión,  
Cuyo espectro flotaba en las regiones celestes  
Amenazando a los mortales con su horrible mirada,  
¡Un griego, un hombre, un mortal, fue el primero en osar  
contra ella levantar los ojos y contra ella rebelarse!  
Nada pudo detenerle: ni las fábulas, ni el rayo,  
Ni los amenazantes rugidos del trueno.  
Todo eso no hacía más que exaltar su deseo  
De ser el primero en forzar las puertas de la naturaleza.  
Al fin, su triunfante espíritu lo llevó lejos  
Más allá de las ardientes murallas de este mundo.  
Recorriendo con el pensamiento el universo infinito,  
Victorioso, nos enseñó lo que puede suceder  
Y lo que no puede suceder, la potencia finita  
Que posee cada ser, y sus inmutables límites.  
¡La religión yace, a su vez, derribada a nuestros pies,  
Mientras que victoriosos nos elevamos al cielo!  
Me asalta un temor aquí: quizá creas  
Que quiero iniciarte en algún dogma impío,  
Abrirte la vía del crimen. Al contrario: a menudo  
Es la superstición la que se vuelve criminal.  
Fue así como, en Aulis, sobre el altar de Artemisa,  
Atrozmente corrió la sangre de Ifigenia,  
La flor de los guerreros, por culpa de los caudillos griegos.  
Cuando hubo ceñido su virginal cabeza la diadema  
Cuyas largas cintas acariciaban sus mejillas,  
Ella observó a su padre postrado de dolor,  
Al sacerdote a su lado ocultando su largo cuchillo,  
Y al pueblo que, a su vista, se puso a llorar.  
Muda de terror, se hunde y cae al suelo.  
¡Desdichada! ¿De qué le servía entonces haber sido  
La primera en dar al rey el nombre de padre?  
Espantosas manos de hombres se posan sobre ella,  
¡La conducen al altar, no para desposarla,  
Ay, no para el rito y los cantos de bodas,  
Sino para morir allí virgen, asesinada, a la edad

Misma del matrimonio, inmolada por su padre  
 A la partida de los barcos, en honor de los dioses!  
 ¡Tan fecunda fue en horrores la religión!<sup>3</sup>

No conozco ningún texto, en toda la Antigüedad, que tenga tanto vigor antirreligioso, tanta rabia, tanta radicalidad. Es comprensible que los monjes, en la Edad Media, apenas se preocuparan por difundir este tipo de libelo... Naturalmente, la crítica de la superstición, e incluso de la religión popular, era un tema tradicional del epicureísmo. Pero Lucrecio le aporta una tensión, una violencia y una especie de furor trágico que apenas se encuentra en los textos de Epicuro, al menos en los que han llegado hasta nosotros. Es lo que confiere a este elogio de Epicuro, tradicional en la escuela, su singularidad, aquí muy propia de Lucrecio. Camus lo dirá con toda exactitud: «Epicuro, en la epopeya de Lucrecio, se convirtió en el grandioso rebelde que nunca fue».<sup>4</sup> En efecto, lo vemos ahí transformado, por gracia de la poesía, en una especie de Prometeo filósofo, de aspecto muy diferente, por los afectos que expresa o suscita, del autor —tan sereno, tan dulce, tan poco rebelde— de la *Carta a Meneceo*. Hay que recordar, por lo demás, que Epicuro no era ateo. Creía que los dioses existían, pero no aquí, no en la Tierra: vivían en los *intermundos*, como decía (el universo infinito contenía, según él, un número infinito de mundos finitos: unos casi semejantes al nuestro y otros muy diferentes), y en ellos eran demasiado felices como para ocuparse de los seres humanos. Inútil rogarles nada, absurdo tenerles miedo. En cambio, tomarlos como modelo podría tener un aspecto positivo: por su felicidad y su serenidad, que podemos adivinar o conocer aproximadamente al ver aparecer en ocasiones, especialmente en los sueños, su espléndida y evanescente imagen, que transportan hacia nosotros impalpables simulacros... ¿Cómo podría habérsenos ocurrido, sin ese modelo, la idea de la sabiduría?

Poder del imaginario... «Los dioses existen, decía Epicuro: el conocimiento que de ellos poseemos es evidente»<sup>5</sup> y «natural».<sup>6</sup> Ésa es precisamente una de mis razones para ser ateo: ¡que incluso Epicuro haya creído en los dioses antropomorfos de los griegos, y porque los veía o los imaginaba!<sup>7</sup> Es algo que dice mucho sobre el peso de la historia, sobre la credulidad de todo el mundo, incluidos los más grandes, y sobre el poder casi alucinatorio de la mente humana...

Lucrecio es otra cosa. Cuando habla de los dioses, lo que en definitiva no suele ocurrirle más que muy raramente, es ante todo para

subrayar que no son los creadores ni los amos de nuestro mundo, como tampoco, por lo demás, de ningún otro, que no se ocupan de nosotros, y que no tenemos nada que temer ni que esperar de ellos: si habla de los dioses es menos para celebrar su felicidad que para denunciar las ilusiones y los peligros de la religión.<sup>8</sup> Piadoso o prudente, Epicuro recomendaba la participación en las ceremonias religiosas.<sup>9</sup> Lucrecio, jamás. Parecía tomarse en serio la etimología tradicional y dudosa que relaciona *religio* con *religare*. Pero la religión era, para él, menos lo que *religa* que lo que *maniata*. Ése es el motivo de que él venga a deshacer sus nudos, para «liberar al espíritu de los apretados lazos de la superstición» (*religionum animum nodis exsoluere*).<sup>10</sup> Podría discutirse, en ocasiones, si no era ateo. ¿Canta a Venus? Claro, pero lo hace como poeta, no como creyente, ¡y para celebrar el placer y no a la divinidad! Son los primeros versos del primer canto, justo antes del elogio a Epicuro y la evocación del asesinato de Ifigenia:

Madre nuestra, deleite de los hombres y los dioses,  
 Dulce Venus, bajo el cielo por doquier fecundo,  
 En los mares profundos y en las fértiles tierras,  
 Es gracias a ti que todo ser vivo es engendrado  
 Y descubre al nacer la claridad del sol,  
 Tú, divina, que haces huir los vientos y las nubes,  
 A quien la tierra artista ofrece una alfombra de flores,  
 Por ti el mar se transforma en sonrisa  
 Cuando apaciguado el cielo resplandece de luz.  
 Tan pronto llega la primavera para amenizar  
 Los días, y un céfiro fecundo recobra su vigor,  
 ¡Todos los pájaros del cielo celebran tu retorno,  
 Oh Diosa, turbado su corazón por tu poder!  
 Fieras y rebaños retozan en los prados  
 Y atraviesan los torrentes: ebrios de tu hechizo,  
 Cada cual afanoso va adonde tu fuerza lo lleva.  
 Por mares y montes, por ávidos torrentes,  
 A través de los bosques y las verdeantes llanuras,  
 Hundiendo en los corazones el dulce aguijón del amor,  
 Trasmites el deseo de perpetuación de la especie.  
 Y ya que tú sola te bastas a gobernar la naturaleza,  
 Que sin ti nada alcanza la claridad divina,  
 Y nada alegre ni amable sin ti acaece,  
 Solicito tu ayuda para componer  
 Este largo poema sobre la naturaleza de las cosas...  
 ¡Otórgale, oh diosa, una gracia eterna!<sup>11</sup>

Parece una oración. Por eso me concedí la licencia —por juego, y a riesgo de forzar un poco el texto— de traducir las dos primeras palabras, «*Aeneadum genetrix*» (literalmente «Madre de los Enéadas», es decir, de Eneas y su linaje), por «Madre nuestra». Los descendientes de Eneas, según la tradición entonces vigente, son los romanos, y Lucrecio era uno de ellos. Esto justifica, al menos gramaticalmente, mi traducción, que aspira ante todo, como se habrá podido entender, a sugerir un paralelo, o más bien una oposición, con el *Padre Nuestro* de los cristianos. Venus no está en los cielos, sino en la tierra (*caeli subter labentia signa*: «bajo los signos cambiantes del cielo»), presente en todo lugar donde nacen y renacen la vida, el placer, la luz... ¡Venus, o la Consagración de la Primavera! Este himno, «el más hermoso que haya salido de boca de un pagano»,<sup>12</sup> no tiene nada de religioso, en el sentido ordinario del término. No hay aquí ninguna trascendencia. Nada sobrenatural. La Venus de Lucrecio no es Dios. Ni siquiera es —desde un punto de vista rigurosamente epicúreo— una diosa (ninguna divinidad, según Epicuro, anima nada en nuestro mundo). Es sólo un símbolo, una imagen, una alegoría: representa a la naturaleza viviente (que no es toda la naturaleza) y las fuerzas de la vida, que son también, indisociablemente, las del deseo, el placer y el amor. En el fondo, es homóloga, en Lucrecio, de lo que era, en Empédocles, la Amistad o el Amor (*Philia*), esa fuerza cósmica de unión, simbolizada por Afrodita, que se oponía al Odio o a la Discordia (*Neikos*), fuerza de separación igualmente cósmica e igualmente impersonal. La dimensión sexual —hedonismo obliga— está no obstante más marcada en nuestro poeta de lo que al parecer lo estaba en el presocrático. La Venus-Voluptas, en este prólogo al canto I, nos trae a la memoria el «Eros eterno», cuyo combate contra «su enemigo no menos inmortal»<sup>13</sup> adoptaría Freud al final del *Malestar en la cultura*. Eros contra Tánatos; pulsión de vida contra pulsión de muerte (incluso si ambas, en Freud, son idénticas); principio de placer contra principio de constancia (aquél se desprende de éste); fuerzas de unión o de paz, como en Empédocles, contra fuerzas de agresión y de autodestrucción...<sup>14</sup> Este combate se encuentra casi con exactitud en Lucrecio, aunque bajo diferentes nombres. No opone Eros y Tánatos, que son griegos, ni *Philia* y *Neikos*, que también lo son, sino a dos personajes de la mitología latina. Venus, diosa del deseo y el amor, y Marte, dios de los ejércitos, la violencia y la guerra. Para un romano de la época de Lucrecio, Marte es, de tiempo atrás, quien domina: la Ciudad es víctima de una guerra civil interminable. Es una razón añadida para respaldar

a Venus y solicitar su ayuda: ¡que tenga a bien, pide Lucrecio, interceder ante Marte! Era apostar por el placer contra la violencia, y por el amor contra la guerra. Pero Venus y Marte no sólo son opuestos, como dos principios o dos enemigos, sino que también son amantes. Esto, que no carece de profundidad, produce en Lucrecio un cuadro encantador, de inspiración al mismo tiempo pacifista y erótica, tal vez imitado de una escultura y que inspirará a muchos pintores. Es la continuación del mismo texto. El poeta sigue dirigiéndose a Venus:

Haz que los feroces trabajos de la guerra  
 Se adormezcan por doquier, en mar y tierra.  
 Tú sola puedes proporcionar dulce paz a los mortales,  
 Pues es Marte, dios de las armas, quien preside  
 Las batallas. Sabes cuánto le gusta acurrucarse  
 Entre tus brazos, vencido por el eterno amor.  
 Reclinando su nuca en tu seno, alzando los ojos  
 Hacia tí, ebrio de amor y deseo, y el cuerpo  
 Tendido, su aliento queda suspenso de tus labios.  
 Cúbrele con tu cuerpo sagrado, enlázate a él,  
 Diosa, acúnale con tus palabras más dulces:  
 Pídele la paz para el pueblo romano.<sup>15</sup>

Es como una *Pietà*, pero laica y sensual. Venus, sin duda sentada, sostiene o estrecha con sus brazos el torso reclinado sobre sus rodillas de su divino amante, también sentado a sus pies o tendido a su lado, hacia quien se inclina y que la mira... El cuadro, por sugerente que sea, no debe hacernos olvidar lo principal. La mitología no es aquí más que un material retórico o simbólico, al que se trata de dar un aprovechamiento filosófico: al servicio de la verdad, de la paz y del poema. Venus y Marte no son dioses, tal como podría entenderlos un epicúreo. No son más que la personificación de fuerzas anónimas, al mismo tiempo opuestas y solidarias (el placer y la vida, de un lado, y la violencia y la guerra del otro), que no tienen nada de sobrenatural ni de religioso. ¿Cómo iba a ser de otro modo? La naturaleza, para Lucrecio, es el todo de la realidad: lo sobrenatural no existe. No hay más que deseos que coinciden (Venus) y se oponen (Marte).

En cuanto a la religión, Lucrecio la considera más un problema y un peligro, que una solución. Ya vimos que el peligro es el de la superstición: las vanas angustias que suscita y los innumerables horrores que entraña. El problema es el de la génesis del hecho religioso.

Singular inversión: ahí donde la religión explica el mundo y al hombre mediante la intervención de los dioses, Lucrecio, como buen materialista, «deconstruye» la religión, como se dice actualmente, es decir, explica la creencia en los dioses por la situación del hombre en el mundo. Opone así la razón a la superstición, la antropología a la mitología, la verdad del imaginario a la imaginación de la verdad. En pocas palabras, opone así una teoría naturalista de la creencia a lo sobrenatural.

¿Por qué la religión? La respuesta de Lucrecio se basa en tres puntos: a causa de la imaginación, de la ignorancia y del miedo.

La imaginación, para los epicúreos, no es una percepción como otra, sino que es más tenue y menos fiable. Se explica, como todo lo demás, por movimientos de los átomos: en este caso, por el flujo de finas películas, sin duda hechas de átomos, que se desprenden perpetuamente de la superficie de los cuerpos compuestos, constituyendo así una especie de membranas móviles, demasiado sutiles para ser vistas individualmente, pero demasiado numerosas para no actuar sobre el ojo (en la visión) o la mente (en la imaginación). A estos flujos continuos de imágenes discontinuas, que emanan de los cuerpos, es a lo que Lucrecio llama simulacros:

Membranas desprendidas de las superficies de los cuerpos,  
Vuelan de acá para allá por los aires.  
Estos simulacros, en la vigilia o en el sueño,  
A menudo nos aterrorizan cuando percibimos  
Prodigiosos monstruos o las sombras de los muertos.<sup>16</sup>

Es un error que nos espanten. No son prodigios ni fantasmas: sólo son capas superficiales de la realidad, o de lo que lo fue (pero todavía reales como imágenes), frecuentemente dislocadas o mezcladas entre sí (simulacros de caballos se mezclan en el aire con simulacros de hombre, y creemos ver un centauro), en suma impalpables residuos materiales, sin peligro para los seres vivos, ni por lo demás para los muertos (que ya no son). Lucrecio insiste en que no son más que

A las imágenes de los cuerpos, tenues figuras  
Que emiten, desprendiéndose de su superficie,  
Podríamos llamarlas membranas o cortezas,  
Porque conservan la forma y el aspecto del objeto  
Del que cada uno de ellos emana para errar en el espacio...<sup>17</sup>



Teoría materialista de la visión y —es necesario insistir en ello— de la imaginación. El sujeto es menos su causa que su lugar, al menos parcial, y su efecto. «El individuo, vaciado de sí mismo, no encuentra en sí otra cosa que el mundo.»<sup>18</sup> Porque los simulacros pueden actuar sobre el ojo, pero también, directamente, sobre la mente (que es material, como todo lo que existe, aunque está compuesta por átomos más sutiles que el resto del cuerpo). Es evidente que esta explicación no tiene nada de científica, en el sentido moderno del término. Por lo demás, tanto Lucrecio como Epicuro situaban el espíritu en el pecho, sin duda porque es ahí —al menos es lo que sugería la sensación— donde se experimentan las emociones, por ejemplo la cólera o el miedo. Lo verdaderamente interesante, para lo que nos ocupa, consiste en otra cosa: se trata de dar razón de la percepción, de la imaginación, y por tanto también, de una forma estrictamente natural, de la creencia en lo sobrenatural. Para ello, se requiere una teoría de lo imaginario: la existencia de los simulacros explica el hecho de que creamos tan a menudo en seres que no existen (los fantasmas, las quimeras) o en la presencia de otros que, si existen, no tenemos ninguna posibilidad, ni ningún riesgo, de encontrarnos jamás (los dioses). El mundo recobra así su inocencia y su normalidad *materiales*. Ya son bastantes los males reales que nos amenazan. ¿Por qué temer, además, lo que no existe o es inofensivo?

Sin embargo, por lo que respecta en concreto a la religión, aún hay más. Si hemos hecho un culto de las visiones o imaginaciones que provocan los simulacros (incluidos los que, según Epicuro, proceden efectivamente de los dioses), es ante todo a causa, tal como explica Lucrecio, de la ignorancia y del miedo. Era necesario explicar lo que no se entendía (las visiones del sueño, el movimiento de los astros, el retorno de las estaciones...), intentar influir en aquello sobre lo que no se puede actuar (el viento, la lluvia, el rayo...) y, finalmente, intentar protegerse contra los peligros muy reales del mundo (la enfermedad, la muerte) o aquellos, presuntos, que la superstición inventa. Las religiones, consideradas desde un punto de vista antropológico, desempeñan por tanto, en su origen histórico, dos funciones principales, y ambas imaginarias: una función teórica (explicar) y una función práctica (tranquilizar). Pero eso no hace otra cosa que desembocar (es la inversión que caracteriza a la superstición) en una generalización de la ignorancia y el miedo:

En aquellos lejanos tiempos, los mortales percibían  
 Los cuerpos perfectos de los dioses, incluso durante la vigilia,  
 Y todavía les parecían mayores durante sus sueños...

Observaban también el movimiento de los astros  
 Y el retorno de las estaciones, en un orden inmutable,  
 Cuyas causas les resultaba imposible explicar.  
 No les quedaba otro recurso que atribuirlo todo a los dioses,  
 Interpretarlo todo como un signo divino.  
 Situaban en el cielo la morada de los dioses  
 Porque es allí donde vemos girar la noche, la luna,  
 Y el día, y la noche, y los astros inexorables,  
 Las antorchas del cielo nocturno, las estrellas fugaces,  
 Las nubes, las lluvias, el sol, los relámpagos,  
 Y todos los rugidos amenazantes del trueno.  
 ¡Oh raza desdichada de los hombres, que prestó  
 A los dioses tales poderes, tan espantosas cóleras!  
 ¡Cuántos gemidos para vosotros, y para nosotros cuántos  
 sufrimientos, cuántas lágrimas para nuestros hijos!<sup>19</sup>

¿Fue Lucrecio un impío? Es la sensación que suele producirnos, la que lo vuelve tan moderno, tan singular, incluso dentro del epicureísmo, y tan insustituible. ¡Cuánta violencia en ocasiones, cuánta nobleza casi siempre! Hablaba hace poco de endecha, y me equivocaba, o más bien es sólo una pequeña parte de la verdad. Lucrecio (por no hablar de los pasajes didácticos o argumentativos, que son innumerables) es también heroico, rebelde, satírico, polémico y colérico, incluso y sobre todo contra la religión. Habrá que esperar a Spinoza, y luego al siglo XVIII, para encontrar una libertad semejante en el tono y el pensamiento, un odio similar hacia la superstición, un desdén parecido por los ritos y los cultos, un naturalismo análogo, y tal amor por la razón y lo que hoy día llamamos el laicismo. Lucrecio, héroe de la Ilustración, pero con dieciocho siglos de adelanto, y de la libertad de pensamiento.

Hablar de impiedad sería, sin embargo, decir demasiado, al menos si nos fiamos de la letra del texto, aquí de estricta ortodoxia epicúrea. Lucrecio no quiere ser impío. Sólo que su piedad (diría de buena gana: su espiritualidad) no es la del vulgo ni la de los sacerdotes. Ésta es la continuación del mismo texto:

La piedad no consiste en cubrirse con un velo,  
 Mirando hacia una piedra o frecuentando los altares,  
 Ni en ponerse de rodillas, ni en postrarse por el suelo,  
 Con las palmas extendidas; no consiste en inundar altares  
 Con sangre de animales, ni en multiplicar los votos,  
 Sino en ser capaz de contemplarlo todo con mente serena.<sup>20</sup>

Sin embargo, esta contemplación serena, o esta serenidad contemplativa, que es la sabiduría misma o su cúspide (*sophia*, en griego, mejor que *phronesis*), es más fácil de formular que de vivir, más fácil de recomendar que de practicar. Ésa es la distancia que media, aproximadamente, entre la filosofía, que es un discurso, un trabajo, un combate, y la sabiduría, que sería más bien un silencio, un reposo, una paz. La serenidad es la meta. Es decir, cuanto más se preocupe uno, tanto más alejado estará de ella. Cuando lo que enloquece es la imaginación, es dudoso que un razonamiento baste para tranquilizarnos. Lucrecio lo sabía bien, y sin duda por experiencia propia. Lo primero que se presenta es el miedo (de lo contrario, no existiría la religión), y permanece durante mucho tiempo a lo largo de la historia de la humanidad, es lo que describe el canto V, pero también en la historia de cada individuo. Me parece incluso oír, en los versos de Lucrecio, la confesión de que este miedo puede subsistir o renacer, incluso en quienes leyeron a Epicuro, intentaron seguir sus lecciones, creyeron a veces conseguirlo y deben, en otros momentos, desengañarse. Son las intermitencias del espíritu, en el mismo sentido en que se habla de las intermitencias del corazón. La sabiduría no se decreta, ni se deduce. No es así como se desembaraza uno de los trasmundos, ni de los ídolos, ni de la angustia. Así continúa el mismo texto, aunque en un tono más sombrío:

Pues cuando elevamos nuestras miradas hacia el cielo  
 Inmenso, hacia la noche iluminada de estrellas,  
 Cuando pensamos en el recorrido del sol y la luna,  
 Entonces, sofocada por otros males, una angustia  
 Se despierta en nosotros y sube a la superficie:  
 ¿Acaso no son los dioses de infinito poder  
 Quienes hacen danzar sobre nosotros esos astros de luz?  
 Al ignorar toda causa, nos ahogamos en la duda:  
 ¿Por qué el mundo? ¿Tuvo un comienzo?  
 ¿Tendrá un fin? ¿Hasta cuándo sus murallas  
 Podrán resistir este esfuerzo incesante?  
 A menos que nuestro mundo, dotado por los dioses  
 De una fuerza eterna y de un transcurso infinito,  
 Pueda desafiar sin fin el asalto sin fin del tiempo.  
 ¿A quién no encoge el corazón el temor de los dioses?  
 ¿A quién no embarga de espanto la tierra cuando tiembla  
 Y arde bajo los terroríficos azotes del rayo,  
 Cuando los sordos bramidos rugen en el cielo?

¿Acaso no se estremecen los pueblos y las naciones?  
Incluso los soberbios reyes palidecen de terror:  
¿No ha llegado acaso la hora del castigo  
Por un crimen, una blasfemia, una sola palabra insolente?  
Y cuando los vientos furiosos fustigan el mar,  
Amenazando engullirse al jefe de la flota,  
Con sus legiones y sus elefantes, ese mismo jefe  
¿No reza acaso a los dioses, no les suplica acaso  
Que apacigüe la tempestad o desvíe su curso?  
¡Preces inútiles! Un torbellino lo atrapa,  
Una ola lo arrastra al abismo de la muerte.  
¡Hasta tal punto una fuerza oscura aplasta a los humanos  
Y pisotea los gloriosos fasces y las segures!  
Somos los juguetes de su ciego capricho.<sup>21</sup>

¿Cómo no pensar en Pascal (aun cuando lo que espanta a Lucrecio es menos «el silencio eterno de los espacios infinitos» que lo que imaginamos, equivocadamente, *detrás*)? Desventurado es el hombre sin Dios, y todavía más con Él. ¿Qué es un hombre perdido en el infinito? Lucrecio, poeta del desamparo, el absurdo y la angustia. ¿Cómo no pensar en Schopenhauer, que gustaba de citarlo,<sup>22</sup> o en Nietzsche, que lo consideraba tan valiente y lo oponía a san Pablo?<sup>23</sup> Esto nos lleva más allá de la cuestión religiosa. Nos lleva más allá del materialismo, del atomismo e incluso del epicureísmo. Lucrecio está más cerca de Pascal que de muchos de los filósofos antirreligiosos. Más cerca de Schopenhauer o de Nietzsche que de muchos de los filósofos materialistas. Pues Lucrecio es un pensador trágico, cosa que no era Epicuro. Nuevo tema, en nuestro recorrido, que justifica que nos detengamos un poco en él.

## Un pensador trágico

*Eadem sunt omnia semper*  
Lucrecio, III, 945  
(«Todo es siempre lo mismo»)

Volvamos a Ifigenia. En el texto que Lucrecio le dedica, destaqué primero lo más espectacular, que es el furor antirreligioso. Pero hay otra cosa, que me impresiona casi tanto: es la insistencia, desde la obertura del primer canto, en la locura asesina de los hombres. El asesinato de Ifigenia, para Lucrecio, no es sólo un argumento contra la religión. Es también, y sobre todo, una tragedia, y no primariamente en el sentido literario del término: es un horror, una abominación, un crimen. ¿Es culpa de los sacerdotes? Sin duda. Pero la descripción que hace de esta muchacha, de su desgracia, de su angustia, de su atroz desamparo, es demasiado bella y demasiado conmovedora para ser sólo polémica. Por lo demás, el *De rerum natura* no es un panfleto. Es un tratado sobre la totalidad de lo real (*omnem naturam rerum*),<sup>1</sup> y por tanto también sobre la humanidad. La muerte de Ifigenia tiene en él un valor de símbolo. Es un crimen de los sacerdotes y los poderosos, desde luego, pero es también un epítome de la catástrofe humana, o dicho de otro modo, de la violencia de la que somos culpables, de la desgracia de la que a veces somos inocentes, y de la felicidad que, casi siempre, se nos escapa o de la que somos incapaces.

Encontramos aquí la primera diferencia filosófica, si no doctrinal, entre Epicuro y Lucrecio. Clément Rosset, aun cuando ahonde exageradamente la distancia que los separa, aun cuando erróneamente, a mi parecer, oponga un Epicuro naturalista y moralista a un Lucrecio artificialista e inmoralista<sup>2</sup> tiene sin embargo razón, en la interpretación que hace de nuestros dos autores, en un punto importante, que se puede resumir en una frase: Lucrecio es un pensador trágico; Epicuro, no.

La diferencia no reside en la idea de naturaleza (presente en Epicuro y ausente, como pretende Rosset, en Lucrecio), ni en la de azar (que sólo desempeñaría un papel decisivo en Lucrecio, no en Epicuro). Reside menos en la visión del mundo que en la visión de la vida, menos en la concepción de la naturaleza o del azar que en la del hombre y su existencia. ¿La tristeza contra la alegría? ¿La angustia contra la serenidad? Evidentemente, es algo más complejo. También existe, aun cuando con frecuencia es más amargo o paradójico, una especie de júbilo en Lucrecio, y en eso tiene razón, al menos parcialmente, Clément Rosset:

El conjunto del poema se presenta como el fruto de un júbilo negador, ebrio de todo aquello de lo que se desprende, de todo lo que niega y refuta: especie de éxtasis anfilosófico que evacúa todas las significaciones e incluso la idea de que las significaciones tengan un sentido. [...] Para el pensamiento trágico, Lucrecio se presenta como el filósofo por excelencia, uno de los pocos anti-ideólogos *sin restricciones mentales*: pensador de ninguna idea —ni siquiera la de «naturaleza»—, visionario de nada, oyente del silencio.<sup>3</sup>

Esto es muy bello y no carece de pertinencia, pero nos entrega a un Lucrecio tan rossetiano que ya no es en absoluto epicúreo, algo que, con toda verosimilitud, le hubiera costado bastante trabajo aceptar. Si Lucrecio es un pensador trágico, por otro lado más cercano a Schopenhauer que a Rosset o a Nietzsche, no es por falta de ideas o de ideología (por muy elogiosa que se entienda esta ausencia), sino en razón de un determinado punto de vista sobre la existencia humana, y quizá de una determinada experiencia, o sea, de una determinada orientación espiritual o del corazón. Lucrecio, sin romper nunca con el epicureísmo, sin tener siquiera la sensación de alejarse de él, modifica su iluminación, su atmósfera, y bien podría decirse sus armónicos o su tonalidad. Siempre insiste en la dimensión de desdicha, de ansiedad, de insatisfacción, de fracaso y de contradicción no resuelta que desgarran el corazón de los hombres. Epicuro, por el contrario, nos describe el corazón del sabio —lo que llama la ataraxia, la ausencia de turbaciones— como purgado de toda desdicha, de toda angustia, de toda insatisfacción, de todo fracaso y de toda tragedia. No hay en esto, entre ambos, ninguna contradicción lógica. Sólo se oponen en la medida en que no hablan de lo mismo, o no desde el mismo punto de vista: Lucrecio se refiere más a los hombres tal como son, en manos de la des-

dicha o la angustia; Epicuro, más a los hombres tal como pueden o deberían ser, entregados —si hacen lo que se debe— a la felicidad y la paz. No deja de haber por ello una diferencia, y no es pequeña. Confirma lo que mencionaba más arriba: Epicuro es un sabio, mientras que Lucrecio es un poeta... Pero hay algo más, que, aunque se relacione con la primera diferencia, no podría reducirse del todo a ella. ¿Qué es? Una diferencia, decía, en la visión de la vida, de la humanidad, de la existencia... ¿En la doctrina? Desde luego que no. Es una diferencia en la experiencia, en la sensibilidad, en la intuición, como diría Bergson, anterior a todo sistema y que es lo único que puede conferirle, desde dentro, carne y vida. Epicuro recomendaba «dar gracias a la bienaventurada naturaleza». <sup>4</sup> No, como es evidente, porque sea un ser vivo o benevolente (Epicuro no incurre en esas ingenuidades), sino porque toda vida tiende en ella al placer; porque lo alcanza, si no deja de ser natural, y con bastante facilidad; y, finalmente, porque el mundo, una vez desembarazado de nuestras ilusiones, es el lugar natural de la felicidad. Este tema, fundamental en el epicureísmo, está sin duda también presente en Lucrecio. Pero el acento —es lo mínimo que se puede decir— no es el mismo. ¿Dar gracias? No es muy dado a hacerlo. ¿La naturaleza? Es menos bienaventurada que indiferente o ciega, menos promesa de placer que de sufrimiento y de muerte. No habla, ni canta: calla (Lucrecio menciona en algún lugar su mudo silencio: *ta-citurna silentia*) <sup>5</sup> o grita (*latrare*). <sup>6</sup> Y eso provoca, según los casos, un silencio o un estrépito igualmente angustiosos.

¿La vida? Que tienda al placer, Lucrecio no lo ignora, ni lo discute. Pero lo que le afecta es más bien su fracaso: la vida tiende al placer, aunque no conduce sino a la muerte. Cualquier placer es provisional, y además repetitivo. Se trata del mundo de Schopenhauer más que el de Epicuro: *eadem sunt omnia semper*, <sup>7</sup> las cosas son siempre iguales (*eadem sed aliter*, dirá a menudo Schopenhauer: las mismas cosas, pero de otro modo), en una especie de eterno recomienzo, que constituye, para cualquier ser vivo, algo así como una perpetua repetición. No se puede esperar nada nuevo ni absolutamente diferente. Es lo que nos dice la propia naturaleza, en la famosa prosopopeya del libro III:

¿Qué otra invención puedo encontrar para ti?

¿Qué nuevo placer? Nada: todo es siempre lo mismo. <sup>8</sup>

Es el mundo del *Eclesiastés*: «Nada nuevo bajo el sol...» ¿Cómo no acabar por cansarse, por fatigarse, por desgastarse (es lo que mi

amigo Jean-Michel Besnier, sin pensar en Lucrecio pero haciendo un juego de palabras con el *Dasein* [«l'être-là», en francés: el «ser-ahí»] de Heidegger, llama chistosamente «l'être-las» [el «ser-cansado»]). ¿Vivir? No es únicamente, ni sobre todo, gozar. Es envejecer o morir:

Todo se debilita poco a poco, todo corre hacia la muerte,  
Gastado por la longitud del camino de la vida.<sup>9</sup>

¿Un anciano? Añora su juventud, incluso el tiempo de sus padres. «Antes era mejor», se dice, y lo peor es que no siempre se equivoca. Por ejemplo, estos viejos campesinos ante el desgaste de la tierra:

Ya suspira el labrador, meneando la cabeza:  
¡Tantas fatigas, se dice, sin provecho alguno!  
Al comparar el presente con los tiempos de antaño,  
Celebra y envidia la felicidad de su padre.  
Y el viejo viñatero, ante su viña decrepita,  
Se lamenta por el paso del tiempo y acusa a su época...<sup>10</sup>

¿Nace un niño? Llora, y no es posible engañarlo: ¡son tantos los sufrimientos que le esperan, y tan pocos los placeres! ¿A excepción de que se vuelva sabio? Quizá. Pero ¡son tan pocos los sabios!...

El recién nacido se parece al marinero arrojado  
Por las olas: yace desnudo, sin habla, sin nada  
De lo que ayuda a vivir, varado en las orillas  
Del día, como arrancado del vientre materno.  
Llora; y lo llena todo con sus vagidos.  
Tiene razón: ¡tantos males le reserva la vida!<sup>11</sup>

¿Hay forma de expresar con más fuerza, y en plena Antigüedad, lo que nosotros llamamos, a partir de Heidegger, la derelicción (*Geworfenheit*), el hecho de ser arrojado al mundo (*proiectus*, escribe Lucrecio: arrojado, expulsado, vomitado), desamparado, abandonado a la facticidad, a la contingencia y a uno mismo, expuesto a todos los riesgos, a todos los sufrimientos, a todas las angustias? Epicuro no es Cioran, decía más arriba. Pero vemos que Lucrecio se encuentra, a veces, más cerca del pesimismo de éste que de la suma confianza de aquél. De la naturaleza de las cosas, o del inconveniente de haber nacido...

La cuestión que se plantea consiste entonces en saber cómo conciliar esta sensibilidad trágica con el tema epicúreo —y por consiguien-



te también lucreciano— de la sabiduría. La ataraxia, la paz del alma, la felicidad, son más bien lo contrario de la tragedia: la ausencia de conflicto, de cólera, de rebeldía... Y sin embargo, Lucrecio, en el nombre mismo del epicureísmo, no deja de irritarse, de luchar, de rebelarse: contra los dioses, contra los hombres, contra sí mismo. La serenidad no es su fuerte. La felicidad, tampoco. ¿Cómo podría conciliarse lo que enseña, siguiendo a Epicuro (la sabiduría, la serenidad, el placer en reposo del alma), y lo que es? ¿Su mensaje como filósofo y su visión de poeta? ¿Su doctrina y su sensibilidad? Mediante el contraste entre ambos. Por la tensión aceptada y superada (y superada por dos veces: por el rigor de su pensamiento y por la belleza del canto), pero no resuelta, no suprimida. Más que intentar escamotear esta tensión, Lucrecio la presentará, al contrario, en su mayor grado de fuerza, en su máximo de intensidad, trabajando los contrastes, como un pintor, las disonancias, como un músico, ahondando la distancia, hasta convertirla en un abismo, entre la indigencia de los hombres, por un lado, la espantosa indigencia de casi todo el mundo, y, por otro lado, la inalterable felicidad de los sabios o de los dioses. Decía como un pintor: juega con los valores, las oposiciones, los brillos y las sombras, con lo más oscuro y lo más luminoso, con el contraste entre lo que llama las tinieblas del alma y la luz del conocimiento. Lucrecio es un filósofo de las Luces, en el sentido que se dará a esta palabra en el siglo XVIII (y no es por casualidad que fuese la época que más admiración rindiera a Lucrecio), casi podríamos decir un filósofo de *la* luz, porque la metáfora que retoma más a menudo, para cantar la filosofía, es la de la claridad del día, que llega por fin para disipar las tinieblas de la noche. Pálida alba de la razón, contra el oscurantismo y sus fantasmas. Amanece: hay que intentar vivir...

Este tema de las Luces, del conocimiento liberador, de la felicidad de la razón, o por la razón, es seguramente epicúreo, y el filósofo Lucrecio sigue siéndole fiel también aquí. Pero cuando habla como poeta, nos da la sensación de que conocía las tinieblas de más cerca, de mucho más cerca, y con una experiencia más personal, más íntima, más profunda, y más auténtica quizá, que la luz. Como filósofo, fue el precursor de la Ilustración o la *Aufklärung*. Como poeta, lo sería más del *Sturm und Drang*, como un prerromanticismo eterno. Véase, por ejemplo, el siguiente texto, que abre el libro II. Es el célebre *Suave mari magno*, que se volvió, ya en la Antigüedad, casi proverbial, y que puede parecer chocante: ¿cómo es posible calificar de grato el espectáculo de un naufragio o de una guerra? Los comentaristas responden,

y tienen razón, que no es la desgracia de los insensatos lo que deleita al poeta, sino la posibilidad, para el sabio, de escapar a ella. El texto, que es muy hermoso, puede pese a todo causar irritación, por su excesiva condescendencia o su aparente insensibilidad. Sin embargo, yo observo ahí menos indiferencia que compasión y, en definitiva, menos deleite, a pesar de su literalidad, que tragedia.

¡Qué grato es, cuando los vientos agitan la mar inmensa,  
 Asistir desde la orilla a la lucha de los marineros!  
 No porque entonces gocemos con los sufrimientos ajenos,  
 Sino porque es placentero ver que nos libramos de ellos.  
 Grato es también, en las grandes matanzas de la guerra,  
 Observar de lejos los ejércitos en la llanura.  
 Pero nada hay tan grato como habitar los templos  
 Fortificados del saber, ciudadela de paz  
 Desde cuya altura nuestra mirada desciende hacia los otros,  
 Para verlos errar sin tregua, intentando sobrevivir,  
 Rivalizando por su rango, su talento y su nobleza,  
 Esforzándose noche y día, con enormes penalidades,  
 Por alcanzar las cimas del poder y la riqueza...  
 ¡Oh míseros pensamientos humanos, ciegos corazones!  
 ¡En qué oscuridad, en qué peligros absurdos  
 Se consume inútilmente su vida tan breve!  
 ¿No oís acaso el grito de la naturaleza?  
 ¿Qué pretende, si no la ausencia de dolor  
 Para el cuerpo, y para el alma una plácida dicha,  
 desprovista de inquietudes y de temor?  
 Vemos de cuán pocas cosas se basta el cuerpo:  
 La ausencia de sufrimiento es un placer exquisito;  
 Apaciguada, la naturaleza no solicita más.  
 Si entre nosotros no hay efebos esculpidos en oro  
 Portando antorchas encendidas en sus manos  
 Para iluminar la noche de nuestros banquetes y orgías,  
 Si nuestras paredes no están recubiertas de plata,  
 Si no resuenan los acordes de las cítaras,  
 Basta que, entre amigos, tendidos en la fresca hierba,  
 Al borde de un arroyo, a la sombra de un gran árbol,  
 Podamos sin gran dispendio regalar el cuerpo,  
 Sobre todo cuando el tiempo sonrío y la estación  
 Ameniza con mil flores la verdura de los campos...  
 Las fiebres y los dolores no se calman más rápido  
 Entre tapices bordados, en púrpura escarlata,

Que acostado entre plebeyas sábanas.  
 Si los tesoros, para el cuerpo, no son remedio alguno,  
 ni tampoco la nobleza o la gloria de un trono,  
 ¡cómo habrían de ser más útiles para nuestro espíritu!  
 Puedes contemplar tus legiones en formación,  
 Representando la fatua comedia de la guerra,  
 Con tus jinetes y tus tropas auxiliares,  
 Todos tan bien armados y tan belicosos;  
 Puedes desplegar tu flota en alta mar; ¿Acaso crees  
 Que ese espectáculo espantará tus fantasmas?  
 ¿Qué hará morir de miedo tu pavor de la muerte?  
 ¿Crees acaso encontrar en ti la paz y la libertad?  
 ¡Esperanza absurda y vana! La angustia y la inquietud  
 No temen ni los golpes ni el fragor de las armas.  
 Acosan igualmente a ricos y poderosos,  
 Sin respeto por el resplandor del oro o la púrpura.  
 Sólo la razón puede derrotarlas en nosotros;  
 Sin ella nuestra vida es tan sólo un oscuro combate.  
 Porque somos como niños que tiemblan y se espantan  
 De todo en la ciega noche: a pleno sol  
 A veces tememos peligros tan vanos  
 Como los que ellos sueñan e imaginan próximos.  
 Para disipar estas tinieblas del alma, necesitamos,  
 No de los rayos del sol y la claridad del día,  
 Sino de la naturaleza sola, observada y comprendida.<sup>12</sup>

Los siete últimos versos se retoman por dos veces *in extenso*, en los libros III (versos 87 a 93) y VI (versos 35 a 41). Los tres últimos aparecían ya en el libro I (versos 146 a 148). Podemos ver ahí una marca del inacabamiento del poema: si hubiera podido llevar la obra a su término, Lucrecio, con toda verosimilitud, habría suprimido esas repeticiones. Y sin embargo, la repetición transmite a estos versos un algo casi obsesivo, como un estribillo involuntario, una cantinela reiterativa, en la que es difícil no ver una especie de síntoma o de confesión. No existen grandes personajes. El miedo es primario, para Lucrecio, y siempre ha de superarse; la serenidad, cuando es posible, siempre ha de conquistarse o preservarse. Esto no impugna el hedonismo, pero cambia su iluminación, su atmósfera, su «clima». Lo bueno es el placer, y lo que nos sirve de guía. El miedo (y el miedo del miedo: la angustia) es el lote que nos ha tocado en suerte, al menos de entrada, y definitivamente para casi todos, o sea, hasta la muerte, que por sí sola destruirá la angustia que nos inspira. Por eso es necesario filosofar:

para pasar de la angustia al placer, y del miedo a la muerte al amor a la vida. Es eso la filosofía, y es lo que da la razón a Lucrecio. Pero es también la tragedia misma (la vida misma, en tanto que es trágica), que da la razón a Lucrecio: el combate, siempre por recomenzar, siempre tal vez ya perdido —o, en cualquier caso, imposible de ganar de un modo absoluto—, contra el horror o la nada. ¿Amar la vida? Es la única felicidad, pero tan frágil como ella, y también tan fugaz. Filosofía, ¿dónde está tu victoria?

Al final, como dirá el otro, siempre es la muerte la que gana. Nuevo tema, o más bien el mismo, pero aún más sombrío. Es la última tragedia: el último combate perdido de vivir.

# CAPÍTULO 5

## La existencia y la muerte

*Atque animalia sint mortalibus una eademque*

Lucrecio, II, 919

(«Los seres vivos y los mortales son exactamente lo mismo»)

Siempre la misma diferencia entre Epicuro y Lucrecio, pero ahora bajo un nuevo aspecto. Me atrevería a decir, a pesar del anacronismo: mientras que Lucrecio es un pensador existencial, e incluso existencialista, Epicuro no lo es en absoluto. O dicho de otro modo: mientras que Lucrecio es un psicólogo, Epicuro apenas lo es. Mientras que Lucrecio es un escritor, Epicuro se contenta con ser un filósofo. Por eso, sin duda, Lucrecio nos parece más próximo a la vida tal cual es, tal como la experimentamos nosotros, en sus aproximaciones, en sus debilidades, en sus sufrimientos, en su tragedia o en su irrisión. Y no porque nosotros seamos poetas, sino porque él lo es de un modo sumo, y porque la poesía no es otra cosa que la vida misma que canta su lamento, a veces su dicha, y siempre su fragilidad. «La vida está ahí, simple y tranquila», se lamentaba Verlaine. Pero se encontraba en prisión y hablaba de lo que estaba afuera. Lucrecio, aunque se halle poéticamente en el polo opuesto de Verlaine, podría decir lo mismo, y por otra parte no deja de decirlo de un modo aproximado:

Basta que, entre amigos, tendidos en la fresca hierba,  
Al borde de un arroyo, a la sombra de un gran árbol...<sup>1</sup>

Pero si realmente bastara con esto, o si esto fuera suficiente para él, ¿habría escrito el *De rerum natura*, lo habría escrito en verso, lo habría escrito de esta forma, con esta desgarradora y ruda belleza, con esta luz sombría, como la que precede a la tormenta o la tempestad? En Lucrecio se da más lo sublime que el preciosismo, y lo sublime, como

señalaba Burke,<sup>2</sup> no existe sin pavor: es como «un delicioso horror» (la expresión es de Burke, pero en Lucrecio leemos: «*quaedam divina voluptas atque horror*»,<sup>3</sup> placer y escalofríos mezclados, que definen bastante bien la alegría trágica), como un espanto, pero placentero, ante el infinito, la desmesura o «todo lo que es terrible».<sup>4</sup> Por eso el mar, sobre todo enfurecido, es más sublime que bello. *Suave mari magno...* Pensamos en el artista trágico según Nietzsche, el que «dice sí a todo lo que es problemático y terrible...».<sup>5</sup> Y Lucrecio, desde luego, es un artista trágico, cuya valentía y cuya grandeza sabrá Nietzsche, pese a referirse poco a él, alabar como es debido: las de un «discípulo sombrío, pero que ha alcanzado la claridad».<sup>6</sup> Me gusta mucho esta última formulación. La claridad es evidentemente la de la filosofía, del epicureísmo, de la sabiduría. Pero la oscuridad, para Lucrecio, o *en* Lucrecio, no deja de estar presente. Por eso escribe o canta. El epicureísmo es su linterna, que hace para él las veces de sol.

¿Decir sí a todo? ¿Amar lo que es (*amor fati*)? Sería más propio del estoicismo que del epicureísmo, y sobre todo no es el problema de Lucrecio, ni su solución. Le basta con comprender y dejar de sentir miedo. *Pax*, dice.<sup>7</sup> Es su manera de traducir la *ataraxia* epicúrea, pero en un modo menor. La *ataraxia*, en Epicuro, y a pesar de la literalidad del término, es algo más que la ausencia de turbación: es el placer en reposo del alma, placer constitutivo («catastemático»), positivo y pleno, que ya no puede aumentarse.<sup>8</sup> Lucrecio, como buen discípulo que es, no lo contradice: la naturaleza no reclama otra cosa que «la ausencia de dolor para el cuerpo» (lo que Epicuro llamaba *aponía*), «y, para el alma, un sentimiento de bienestar, desprovisto de inquietudes y de temor» (lo que define exactamente la *ataraxia*).<sup>9</sup> Pero esto es la declaración de principios o de ortodoxia. Lo que se escucha realmente en el poema, a lo largo de sus miles de versos, es más la dimensión únicamente negativa de la *ataraxia* (la ausencia de inquietudes y de temor, o con mayor frecuencia el anhelo de esta ausencia) que su vertiente positiva (el sentimiento de bienestar, el placer en reposo del alma, la felicidad). Las dos vertientes, en Epicuro, son indisociables e incluso se confunden. A mi parecer, en Lucrecio, no. Para él, se trata, en primer lugar y ante todo, de combatir el miedo. Porque «somos como niños que tiemblan y se espantan de todo...». ¿El bienestar? ¿El placer en reposo del alma? Es pedir demasiado para alguien que ha de morir y no es un sabio. El reposo, aun sin placer, ¡tampoco estaría tan mal! Esto no refuta a Epicuro, que fija la meta última. Pero tampoco refuta a Lucrecio, que no hace más que tender a ella, que está en camino, que sólo pide un

poco de reposo, en el trayecto, y un poco de serenidad, ante la muerte. Más la paz que el bienestar. Más la calma que la sabiduría.<sup>10</sup> Más la tranquilidad que la felicidad. Por otra parte, esta última palabra (*felicitas?*, *beatitudo?*) está ausente, en Lucrecio, y los adjetivos que derivarían de ella (*felix*, *beatus*) son muy escasos.<sup>11</sup> ¡Extraña sabiduría! Resulta tanto más sorprendente cuanto los conceptos de felicidad (*eudaimonia*) o de beatitud (*makariotes*) desempeñaban, en Epicuro, un papel cardinal.<sup>12</sup> Insisto en que no se trata de que Lucrecio haya dejado de ser por eso epicúreo, y además de estricta observancia. En ningún momento tiene la sensación de apartarse lo más mínimo del maestro, ni mucho menos de romper con él. La diferencia sigue siendo de acento más que de contenido, al menos teórico, más de vocabulario que de concepto, más de sensibilidad que de doctrina. No es por ello menos aparatosa y significativa. El hedonismo, en Epicuro, desembocaba en un eudemonismo (el placer es el bien primero; la felicidad, el sumo bien). Podríamos decir, forzando un poco las tintas, que el hedonismo lucreciano, igualmente incontestable (*Venus-Voluptas*), no desemboca más que en la serenidad o la muerte. Es menos un eudemonismo que un *ataraxismo* o, como se podría decir a partir del latín, un *pacifismo* del alma. Y ni siquiera aspira a la paz suprema (*summa pace*)<sup>13</sup> e inalterable de los dioses, sino a la paz —siempre frágil y provisional, aunque más a nuestro alcance— de los mortales.

La paz tranquila (*tranquilla pace*)<sup>14</sup> o calma (*placidam pacem*)<sup>15</sup> a la que aspira Lucrecio, en cualquier caso por su propia cuenta, la que experimenta a veces en sus «noches serenas»,<sup>16</sup> es menos la felicidad, estamos tentados a decir, que la ausencia de infortunio o de angustia. Veo en ella una especie de sabiduría mínima, una sabiduría —como en Montaigne, pero además sombría— para quienes no son sabios. ¿Vivir como un dios entre los hombres? La frase de Epicuro,<sup>17</sup> y Lucrecio le da la razón (*deus ille fuit, deus...*),<sup>18</sup> aunque sin pretenderlo. Porque la frase sólo vale para los sabios, y él mismo, evidentemente, no lo es. De lo contrario, ¿acaso sería poeta? ¿Nos conmoviera tanto? La vida, tanto para él como para nosotros, siempre es complicada, siempre es difícil, siempre es angustiosa: siempre es humana. Por eso nosotros nos reconocemos en el espejo que nos tiende. Por eso nos emociona y nos ilumina. Por eso a veces también nos sosiega (como Schubert, como Laforgue, pero con menos suavidad que el primero y más fuerza que el segundo) al compartir nuestras penalidades. Su sensibilidad de hombre herido (¿a causa de qué?, es imposible saberlo: quizá sólo por sí misma) y su genio como poeta le permiten expresar la condición humana,

como más tarde harán Shakespeare o Pascal, en lo que tiene de más oscuro, de más turbio, de más turbador y, en ocasiones, de más perturbado. Por eso alcanza, como ellos y más que Epicuro, lo sublime.

El día es bello, decía Burke, la noche es sublime; y la sabiduría, evidentemente, Lucrecio no deja de recordarlo, se halla del lado de la luz. Sin embargo, la noche no desaparece por ello, ni deja, en todas partes, de regresar. «Como niños que tiemblan y se espantan de todo en la ciega noche...» Esto es lo que somos, o, en todo caso, es de ahí de donde partimos, de lo que tenemos que intentar —con la ayuda de Epicuro— despegarnos. Es de ahí desde donde Lucrecio comienza y vuelve a empezar. Lo sublime sólo existe, señalaba Kant, por y para el espíritu. Estoy de acuerdo. Sólo un ser dotado de raciocinio puede sentir pánico y, a veces, incluso perder la razón. Por eso Lucrecio vela armas por la suya propia, como decía más o menos Martha,<sup>19</sup> y ésta es una definición posible, aunque mínima, de la filosofía.

¿Se volvió Lucrecio loco por un filtro amoroso? Es poco verosímil. Aunque un Lucrecio loco de amor o por cualquier otro motivo, un Lucrecio enfermo de angustia o de melancolía, un Lucrecio quizás en ocasiones delirante, ebrio de poesía, sensible hasta el punto de perder la razón, no resulta imposible ni del todo improbable. Por otro lado, aun cuando hubiera escapado a estos extremos, su poema bastaría para probar que conocía, y sin duda por experiencia, en qué consiste la angustia, la pasión, la tristeza y lo que yo llamaría, pensando en Pascal tanto como en Lucrecio, la indigencia del hombre sin Dios o sin sabiduría. Esto me parece más importante que un diagnóstico. La lucidez no es una patología (no es necesario estar enfermo, diga lo que diga Freud,<sup>20</sup> para ver las cosas tal como son). La desdicha no es siempre un síntoma (¡no es necesario estar enfermo para sufrir!). Para conmovernos, le basta a Lucrecio con ser sensible y verdadero, lúcido y valiente, filósofo y poeta. En una palabra, le basta con ser humano, genial, sublime, dolorosamente humano... Eso es más importante que la felicidad. ¿Vivir «como un dios entre los hombres»? Ése es el ideal de la sabiduría, o la sabiduría como ideal. Y sin duda, Lucrecio creyó en ella, con relación a Epicuro. Pero sin pretender nunca haberla vivido él mismo. Por lo demás, ¿quién de nosotros podría alcanzarla? ¿Y quién podría instalarse duraderamente en ella? Esta sabiduría no es más que una excepción, en caso de ser posible, o que una engañifa. Dejemos a los dioses en sus intermundos o en nuestras ensoñaciones. Vivir como un hombre entre los hombres: es el único objetivo que no engaña. La humanidad no es una enfermedad de la que tendríamos



que curarnos, ni una salvación que habría que alcanzar. Es el punto de partida y el punto de llegada, el camino y la meta.

En este camino, que será el de Montaigne, Lucrecio nos acompaña, desde hace más de dos mil años, y nos precede. No se trata de rehuir la humanidad. Se trata de evitar la angustia, la desdicha, la superstición: la enfermedad no de ser hombre o mortal, sino de no ser capaces de aceptarlo. Contra lo cual sólo hay un remedio, que es lo real —en esto coincido con Rosset—, o la verdad —en esto me aparto de él. ¿Qué filosofía puede existir sin ideas? ¿Qué realidad sin naturaleza? *Naturae species ratioque*, escribe Lucrecio. La naturaleza, la razón: la unidad indisociable de las dos. Naturalismo y racionalismo van unidos, y eso es quizá lo que más profundamente caracteriza el materialismo de Lucrecio. Sin embargo, eso no podría bastar para la sabiduría, ni para la felicidad. Si la vida fuera razonable, ¿tendríamos necesidad de filosofar? Si no hubiera otra cosa que la naturaleza, o mejor, si en ella no hubiera algo diferente a ella misma (no lo sobrenatural, sino lo cultural), ¿podríamos hacerlo?

Esta dimensión de poeta existencial o trágico, de poeta prepasaliano, me gustaría decir, no la percibo en ninguna parte mejor que en este pasaje —el que he releído con más frecuencia— que cierra el libro III. No es el más conocido de Lucrecio (se suele citar más el himno a Venus, el *Suave mari magno* o los elogios a Epicuro), y sin embargo es un texto extraordinario de verdad, de profundidad, de modernidad, al menos desde nuestro punto de vista, que describe —diecisiete siglos antes que Pascal, veinte siglos antes que Heidegger— nuestra experiencia de la angustia, de la diversión, de la inquietud, de la insaciable insatisfacción de existir... Como suele suceder en Lucrecio, se mezclan en él varios temas, que me contento —antes de traducirlo— con apuntarlos rápidamente.

El primer tema es lo que Pascal llamará la *diversión*: la forma que tiene la mente de ocuparse con naderías, para olvidar la nada que somos y que nos aguarda. Divertirse, en el sentido pascaliano del término, es hacer como si fuéramos felices para olvidar que no lo somos; o bien, intentar serlo para olvidar que no podemos; o, en fin, hacer como si no muriéramos para olvidar que sólo la muerte nos espera, al margen de la gracia, y nos arrastra. No es lo contrario del tedio, sino su huida; no el ocio, sino su verdad y su fracaso.

El segundo tema es la repetición insatisfecha, o la insatisfacción repetitiva, el círculo de la carencia, el ciclo de la esperanza y la decep-

ción, de la frustración y el tedio. Es nuevamente un tema pascaliano, y aun más schopenhaueriano, al menos para nuestros oídos de occidentales y de modernos. Los orientales lo llaman *samsara* (la rueda de las existencias, el ciclo de los nacimientos y las muertes, del deseo y el sufrimiento). Pero, como ya he mencionado, el mismo tema se encuentra, mucho antes de Schopenhauer y de Pascal, en el *Eclesiastés*: «No hay nada nuevo bajo el sol, todo es vanidad y apacentarse de viento...». Renan menciona en alguna parte «al epicúreo desengañado que escribió el *Eclesiastés*».<sup>21</sup> Lucrecio, si hubiera podido leerlo, lo habría reconocido como un hermano.

El segundo tema, finalmente, que domina todo el libro III, es la muerte, y especialmente la eternidad de la muerte. Cuidado en esto, porque no es un contrasentido: cuando Lucrecio habla de eternidad, eso no quiere decir que crea en otra vida tras la muerte. Quiere decir lo contrario: que la muerte, eternamente, es la nada, y es también la única eternidad —si se entiende por ella un tiempo infinito— que nos haya sido prometida. *Mors aeterna*, escribe Lucrecio:<sup>22</sup> sólo la muerte es eterna, o más bien (porque los átomos, el vacío y el universo también lo son) nada vivo es eterno.

¿Qué relación hay entre estos tres temas? La misma que en Pascal. La misma que en Schopenhauer. La misma que ya en Montaigne, que tanto leyó a Lucrecio<sup>23</sup> y a quien tanto leyó Pascal. La diversión, esa perpetua huida hacia delante de nuestra vida, pero en la que no dejamos de ser prisioneros de nosotros mismos (y tanto más lo somos cuanto más huimos hacia delante), ese ciclo de la carencia, de esperanzas en decepciones y de arrepentimientos en esperanzas, todas estas ocupaciones febriles, estas agitaciones, este *ajetreo*, como dirá Pascal («ignorando lo que desean, escribe Lucrecio, e intentando cambiar sin cesar de sitio»),<sup>24</sup> todo eso no sirve más que para olvidar que no somos felices, que no podemos serlo (salvo por la fe, diría Pascal, salvo por la sabiduría, diría Lucrecio), y que vamos a morir. Es como una huida («cada cual intenta huir de sí mismo»),<sup>25</sup> pero que nos encierra. Como un olor de muerte que lleváramos con nosotros, que sería uno mismo, y al que rociáramos con perfume. Sería preferible lavarse, o sea, filosofar «de verdad», como decía Epicuro.<sup>26</sup> Pero ¿quién puede lavarse de la muerte? ¿Cómo asearse de uno mismo? Únicamente mediante la verdad, respondería Epicuro, que no muere ni tiene ego (por eso los bienes de la sabiduría son «bienes inmortales», como señala la *Carta a Meneceo*,<sup>27</sup> algo que evidentemente no podría ser ningún sabio). No se trata de curar al yo, por tanto, sino de curarse de él. No de salvarlo,

sino de librarse (de liberarse) de él. Y no basta saberlo: hay que ser capaces. La filosofía es una higiene. La diversión, una cosmética. Lucrecio es demasiado lúcido para dejar que ésta le engañe, e incluso, tal vez, para creer por completo en aquélla.

Estos tres temas (la diversión, la carencia, la muerte) son epicúreos. «Nacemos una sola vez, escribía por ejemplo Epicuro, pues dos veces no es posible, y no podemos vivir eternamente: sin embargo, tú, no siendo dueño del mañana, ¡sometes la dicha a dilación! ¡Consumimos la vida en una inútil espera, y en ese ajeteo muere cada uno de nosotros!»<sup>28</sup> El ajeteo (*ascholia*), podríamos decir también la inquietud, es el nombre griego o epicúreo de la diversión. En cuanto a la carencia y la insatisfacción, caracteriza sobre todo los vanos deseos (ni naturales ni necesarios), de los que es conveniente librarse.<sup>29</sup> Queda la muerte, y especialmente la nada de la muerte. Es el diamante negro de la doctrina, como un bloque de noche o de abismo. Pero, en Epicuro, se trataba más bien de una buena nueva, como una lección de sabiduría y serenidad. ¿Para qué angustiarse? ¿Por qué preocuparse? Nada de lo que dura mucho es de temer; nada de lo que es de temer dura mucho.<sup>30</sup> La muerte se llevará todo, que es lo mismo que nada, ¿por qué habrías de sentir miedo? Es preferible que aproveches la vida y disfrutes la amistad... Y Lucrecio, desde un punto de vista filosófico, está de acuerdo. Digamos que el tema es epicúreo, pero la orquestación, con esta enérgica pulsación en los graves, esas estridencias en los agudos y esa armonía turbia u opresiva, es específicamente lucreciana. Escuchémosla mejor directamente:

Esta vida que vives es tan sólo muerte en vida:  
 Derrochas dormido la mayor parte de tu tiempo,  
 Roncas despierto, como poseído por tus sueños,  
 Y el espíritu siempre víctima de vanos terrores,  
 Sin comprender nunca la causa de tu mal.  
 Pues como un borracho, agobiado de infortunios,  
 Sigues a la deriva las vacilaciones de tu alma.  
 Si los hombres pudieran, al sentir en sí mismos  
 El peso que los agobia, conocer sus causas,  
 Saber de dónde procede su mal, por qué este fardo  
 Les oprime el corazón, vivirían de forma diferente  
 Al modo en que los vemos vivir, ignorando casi todos  
 El objeto de su deseo, moviéndose de un lado a otro,  
 Buscando otro lugar para deshacerse de su carga.  
 Es así como se precipita uno lejos de su espaciosa morada,

Cansado de su propia estancia, y regresa pronto a ella,  
 Pues ninguna ganancia le reporta el hastío de fuera.  
 Apura el paso y espolea su montura,  
 Como si corriera en socorro de su casa en llamas.  
 Y una vez alcanzado su umbral, bosteza de nuevo  
 Y cae en un pesado sueño para procurarse el olvido,  
 A menos que de nuevo se apresure hacia la ciudad...  
 Cada uno intenta huir de sí mismo, y nadie lo consigue:  
 Permanece prisionero del yo que se detesta.  
 Se siente enfermo, aunque ignora el porqué.  
 Si lo comprendiera, desprendiéndose de todo el resto,  
 Se dedicaría a estudiar las causas;  
 Porque lo que se juega no es el momento,  
 Sino esa eternidad en la cual los mortales  
 Han de pasar todo el tiempo infinito de la muerte.  
 ¿Por qué temblar convulsamente con tales alarmas?  
 ¿Qué ruín amor de vivir a la vida nos encadena?  
 Tarde o temprano, y a su hora, debe morir todo mortal.  
 Nadie escapa a su muerte: ¿para qué resistirse?  
 Damos vueltas en círculo en la noria del vivir,  
 En la que ningún nuevo placer puede ya sorprendernos.  
 Mientras no poseemos el objeto que codiciamos,  
 Lo apreciamos en razón de su falta. Pero, al conseguirlo,  
 Nuestros anhelos se dirigen hacia otro diferente.  
 La misma sed de vida nos mantiene siempre vacantes.  
 Pues ignoramos por completo la suerte que nos aguarda,  
 Los golpes de la fortuna y la muerte anunciada.  
 Si prolongaras tu vida, no recortarías nada  
 Al tiempo infinito que durará tu muerte.  
 Nada puedes arrebatarse ni sustraerle a la nada.  
 Aunque vivieras mucho más, muchos más siglos,  
 No por ello dejaría tu muerte de ser eterna.  
 La nada dura lo mismo para quien acabó su vida  
 Esta misma alba que para quien murió años antes.<sup>31</sup>

Que el materialismo sea una filosofía de la muerte, como escribió un día Marcel Conche,<sup>32</sup> pocos lo habrán expresado con tanta fuerza como nuestro poeta. También aquí, el tema es evidentemente epicúreo. Pero, en Epicuro, repitámoslo, se trata más bien de una invitación a vivir, a gozar, a deleitarse y, finalmente, a aceptar serenamente la *nada* que nos aguarda. La argumentación de Epicuro tiene la pureza cortante y luminosa del diamante: «La muerte nada es para nosotros,

porque, mientras nosotros existimos, la muerte no está presente, y cuando está presente, somos nosotros los que no estamos. Por tanto, la muerte no tiene nada que ver con los vivos ni con los muertos, justamente porque no tiene nada que ver con los primeros, y los segundos ya no existen».<sup>33</sup> Sentir miedo de la muerte es sentir miedo por nada. ¿Hay algo más absurdo? Mi muerte y yo nunca nos encontraremos. Cuando yo estoy presente, ella no está; y cuando ella esté aquí, yo ya no estaré. ¿Por qué habría de temerla, dado que únicamente me alcanzará, por definición, *cuando yo esté ausente*? «No es que tenga miedo de la muerte, escribía chistosamente Woody Allen, sino que preferiría estar en otro lado cuando se produjera.» Precisamente es lo que hace la muerte, con cada uno de nosotros, y lo que debería hacérsela indiferente o ligera. De todos los acontecimientos de mi vida, es paradójicamente el único que carecerá para mí de toda importancia. ¿Dejaré por eso de morirme? Claro que no. Aunque ya no estaré allí para sufrirlo. «Todo bien y todo mal residen en la sensación; ahora bien, la muerte es privación sensorial.»<sup>34</sup> Por consiguiente, nada hay que temer de la muerte, y tampoco nada que esperar de ella. Es una lección de alegría y de paz: «El recto conocimiento de que la muerte no tiene nada que ver con nosotros hace gozosa la condición mortal de la vida, no por que añada un tiempo infinito, sino porque elimina las ansias de inmortalidad».<sup>35</sup> *Carpe diem*? Implica mucho más. Porque, por mortal que siga siendo evidentemente el sabio, no deja de vivir —y perdón por repetir la fórmula— «como un dios entre los hombres».<sup>36</sup> Vive como si se hubiera liberado de la muerte: «Porque en nada se parece a un ser mortal, el hombre que vive rodeado de bienes inmortales».<sup>37</sup> *Carpe aeternitatem*: la muerte no es nada; la vida lo es todo.

En Lucrecio, esta dimensión puede darse también, y de hecho se da:

La muerte no es nada para nosotros y en nada nos afecta.<sup>38</sup>

O un poco más adelante:

No tenemos nada que temer en el hecho de estar muertos;  
Porque quien ya no es, tampoco puede ya sufrir.<sup>39</sup>

Es de estricta ortodoxia epicúrea. Aunque el acento, en el largo texto que acabo de citar, por ejemplo, no es el mismo, y es lo mínimo que se puede decir. ¿Contradicción? ¿Crítica larvada al epicureísmo? No lo creo en absoluto. Se trata más bien de una incapacidad para vi-

virlo íntegramente desde dentro. Es menos una divergencia doctrinal que una desviación existencial, que marca la distancia entre el discípulo y su maestro, entre Lucrecio y la sabiduría. El poeta apunta en otro lugar que la muerte constituye normalmente, incluso entre quienes fingien aceptarla, el objeto de una especie de negación.<sup>40</sup> Nada impide pensar que esto pudiera valer también para él mismo. Por ser epicúreo, no se es menos hombre... ¡Lo cierto es que, a esta muerte que no es nada, le dedica un libro entero del *De rerum natura*, el tercero, donde se deja sentir con una especial presencia! Es como un largo réquiem, pero sin plegaria, sin esperanza, sin más consuelo que la nada misma que anuncia. Para Epicuro, decía, la vida es todo, porque la muerte no es nada. A veces pienso que, para Lucrecio, al contrario, la vida no es nada —en todo caso, nada que tenga un valor absoluto—, ya que la muerte es todo. Y no es, sin duda, más que una exageración, que ignora que Lucrecio también conocía esos momentos —noches serenas, días luminosos— en que la idea de la nada se vuelve tónica, prenda de paz y de libertad, gozosa incitación a trabajar y a vivir. Pero ¿cuántos otros momentos encontramos en su obra en que la muerte se vuelve invasora, obsesiva y espantosa? Es la suerte común de la humanidad, apunta él mismo. Quienes fingien no temer la muerte son, casi todos, «fanfarrones» que sólo se las dan de valientes mientras el peligro no está presente: cuando se acerca la muerte, se afanan cuanto pueden por evitarla.<sup>41</sup> Y si lo hacen, es porque la temen, digan lo que digan. Al parecer, la única excepción es el sabio. Todos los demás están poseídos por la muerte, y ella es la que rige —explica Lucrecio— la mayor parte de su comportamiento. Traicionaron a Venus, o la entienden en sentido contrario. En lugar de dirigirse hacia donde los conduce el placer (*quo ducit quemque voluptas*),<sup>42</sup> van hacia donde los empuja el miedo. Triunfo de la pulsión de muerte, diría Freud, pero disfrazada como arte de la fuga. El principio de placer no deja por ello de estar presente, pues nadie se libra de él (el placer que les corresponde es el de no morir, y su vida, pura supervivencia), pero se vuelve mortífero a fuerza de ser tanatófobo. Incurren en una especie de contrasentido estoico: creen que perseverar en su ser es la meta suprema, que va, como diría Freud, más allá del principio de placer; y creen que su propio ser es su *ego* más que la razón universal (en lo que también se equivocan, como salta a la vista, por lo que respecta al estoicismo). En pocas palabras, convierten a la supervivencia —no al placer o a la virtud— en el bien supremo. No dejan de ver, como cualquiera, adónde los arrastra el placer, pero es un placer en hueco, dibujado, en ne-

gativo, por la muerte misma que pretenden evitar. Traicionar a Venus no significa evitarla, cosa de que nadie es capaz, sino volverla contra la vida, contra ella misma y contra uno mismo. Ya no buscan el placer: se limitan a escapar de la muerte.

Esto desemboca, de forma bastante sorprendente, en lo que me atrevería a llamar un **psicoanálisis de la muerte**, quiero decir, una teoría de los afectos en la que el miedo a la muerte desempeña el papel, en Lucrecio, del deseo sexual en Freud: con ella, se explican la mayoría de nuestras pasiones y de nuestras acciones, y hasta el suicidio de quienes se matan, paradójicamente, para escapar al temor que les inspira la muerte. Desde luego, esto no se da sin denegación, sin máscara, como dice Lucrecio (*persona*),<sup>43</sup> ni por tanto, para quien quiera hacerla aflorar, sin interpretación: muchos actos se realizan, aparentemente, por motivos muy diferentes, por ejemplo por codicia o deseo de gloria. Aunque es porque sus autores creen, sin duda ilusoriamente, que el dinero o la celebridad pueden poner la muerte a distancia, volverla menos amenazante, menos presente y menos opresiva (algo que no es totalmente falso si se trata del dinero: los pobres mueren normalmente más pronto que los ricos y los ricos tienen la sensación de vivir con más intensidad que los pobres), o menos total (algo que no carece de una apariencia de verdad, sin duda ilusoria, cuando se trata de la gloria: puede que la notoriedad sobreviva algunos siglos o algunos milenios a su objeto, que no puede beneficiarse de ella). Por tanto, es también la muerte la que les mueve a ellos, o más bien el miedo a la muerte: sólo persiguen las riquezas o la gloria para esquivarla, al menos provisionalmente, o para apartarla de ellos. Podríamos hablar, en Lucrecio, de un *pan-mortalismo*, tal como se habla de un *pan-sexualismo* en Freud. Tal vez ni siquiera el filósofo, que persigue «bienes inmortales», logra eludirla. Todos los demás, en cualquier caso, siguen siendo prisioneros de este miedo que los motiva, incluso inconscientemente (lo «olvidaron»: *obliti*),<sup>44</sup> y del que querrían huir. El temor del Aqueronte

Penetra hasta lo más hondo del hombre, enturbiando  
Cada instante de su vida con los colores de la muerte,  
E impide que ningún placer se conserve límpido y puro.<sup>45</sup>

Es como un velo de luto, que lo recubriría todo, como un olor a cadáver que flotara sobre los seres humanos. En lugar de vivir, intentan no morir, o no ahora, o no totalmente, o al menos intentan pensar en

otra cosa... ¡Pobres mortales, que sólo viven en el rechazo a aceptar lo que son! ¡Una vida entera de mentiras, de simulaciones, de intentos por evitar lo inevitable! ¡Una vida entera roída, desde el interior, por la nada misma que trata de rehuir! ¡Una vida entera a la sombra de la muerte!

Eso es, tal como explica Lucrecio, lo que incita al mal a la humanidad:

Son la codicia y el ciego anhelo de honores  
 Los que incitan a los humanos a transgredir la ley,  
 Hasta convertirse en autores o cómplices de un crimen.  
 No descansan ni de día ni de noche, hasta el agotamiento,  
 Para alcanzar la cima. Pero a todas estas pasiones,  
 Es sobre todo el miedo a la muerte lo que las alimenta.  
 Pues ser menospreciado y pudrirse en la miseria  
 Es para ellos lo opuesto a una vida dulce y estable,  
 Y como estar ya pisando la sombra de la muerte.  
 Por eso desean, movidos por su vano temor,  
 Huir lejos de estos males y lejos apartarlos de sí:  
 Hacen correr la sangre para incrementar sus bienes,  
 Multiplican sus riquezas, amontonan crimen sobre crimen,  
 Disfrutan cruelmente de las exequias de un hermano,  
 Y sólo sienten odio o pavor en las comidas familiares.  
 Con frecuencia, este mismo miedo a la muerte  
 Es lo que los roe de envidia: ven a uno tan poderoso,  
 A otro tan respetado y cubierto de honores,  
 Mientras ellos se revuelcan en la noche y el fango...  
 ¡Darían la vida por obtener su estatua y su gloria!  
 Y lo mismo sucede a quien este temor de morir  
 Inspira tal disgusto por vivir y estar en el mundo  
 Que se infligen la muerte, en la desdicha sumidos,  
 Olvidando que este miedo es la causa de sus males...<sup>46</sup>

Recordamos de nuevo la leyenda del suicidio de Lucrecio, leyenda *tal vez*, como decía Alain... Sobre todo, entendemos mejor la especie de ambivalencia que, en Lucrecio, representa el tema de la muerte. Esta oscura claridad que desciende de la nada, ¿es alba o crepúsculo? ¿El anuncio de un reposo o la angustia de un final? Pues tanto lo uno como lo otro: es el mismo sol el que amanece y se pone; es el mismo hombre el que querría tanto el olvido como la eternidad. ¿No era acaso nada la muerte? ¿No había nada que temer? Sin duda. Pero en el



largo pasaje que citaba más arriba, es difícil no percibir también una especie de rabia contenida, como una mezcla de angustia y desesperación, que resistiría el embate de las lecciones de sabiduría que el poeta, siguiendo a Epicuro, nos dirige, y de las que, al parecer, le cuesta algo de trabajo convencerse del todo a sí mismo...

«La idea de que podría existir una angustia ante la nada en cuanto tal es ajena a Lucrecio», escribía Marcel Conche.<sup>47</sup> Es cierto que nunca está tematizada, nunca explícita. Pero de ahí a decir que no existe... Si se apoya tanto en la nada de antes de nuestro nacimiento para ayudarnos a aceptar la nada de después de nuestra muerte es porque esta aceptación, pese a todo, no es evidente. El miedo a la muerte no es sólo el temor a los infiernos, por lo demás menguante, en todo caso entre las elites, en tiempos de Lucrecio, sino que es también el miedo a ya no vivir, «el temor a la insensibilidad que se da en el estar muerto»,<sup>48</sup> al «cese de las cosas de la vida»,<sup>49</sup> como un lamento anticipado e ilógico (dado que ya no se estará ahí para lamentar nada) por los placeres que se dejarán de gozar,<sup>50</sup> lo que me atrevería a llamar la angustia de la nada no «como tal», ciertamente, sino, de un modo absurdo, en primera persona. Porque lo que Lucrecio muestra, y lo que da la razón a Marcel Conche, al menos en lo referente a los sabios, es que esta angustia es imaginaria, incoherente y carece de objeto real: supone que nos veamos fantasiadamente vivos tras la muerte para poder lamentar que ya no seamos.<sup>51</sup> Estoy de acuerdo. Pero este imaginario forma parte de nuestra vida, e incluso nos constituye como sujetos. Una incoherencia puede servir como refutación; pero ¿dónde se ha visto que una refutación desempeñe el papel de la sabiduría? He citado varias veces el final de la *Carta a Meneceo*, tan hermoso, tan sereno, tan exaltador a su manera: «Vivirás como un dios entre los hombres. Porque en nada se parece a un ser mortal, el hombre que vive rodeado de bienes inmortales». Es la lección de Epicuro, y es una lección de serenidad, de felicidad, de eternidad aquí y ahora: lo que he llamado en otro lugar una mística de la inmanencia.<sup>52</sup> En Lucrecio, la única eternidad es la del vacío, los átomos y el universo, que no tienen vida, y de la nada («*mors aeterna*»), en la que nosotros ya no viviremos. ¿Tener miedo de nada? Para Epicuro, es una especie de locura, cuyo enunciado autorrefutativo debería bastar para curarnos. Nuestros psiquiatras verían en ello más bien la definición misma de la angustia (por contraste con el temor), que nunca ha bastado con definir para curar o apaciguar... Lucrecio, sin refutar jamás a su maestro, le da sin embargo la razón, a su manera, y confirma lo que todos sabemos. Si bastara con pensar bien

para vivir bien, ¿tendríamos necesidad de médicos? La recíproca también es verdadera: si bastara con estar bien cuidado para vivir bien, ¿tendríamos necesidad de filosofía? Ése es el motivo por el cual Lucrecio nos aclara con mayor profundidad tal vez que Epicuro, si no sobre la nada que nos aguarda, que no es más que una abstracción, al menos sí sobre lo que nos obsesiona o nos esclaviza.

Materialismo: filosofía de la muerte y sabiduría de la vida. Aunque aquella nunca ha sido suficiente para alcanzar ésta.

La lección de sabiduría, pese a todo, es una realidad, y sigue siendo válida. Lucrecio, tanto aquí como en otro lado, es ante todo un epicureo ortodoxo:

La muerte no es nada para nosotros, ni en nada nos afecta,  
 Porque nuestro espíritu es por entero de naturaleza mortal.  
 Al igual que en el pasado no sufrimos en absoluto  
 Cuando los cartagineses se abalanzaron sobre Roma[...],<sup>53</sup>  
 Así también, a nuestra muerte, cuando el cuerpo y el espíritu  
 Rompan la unidad viviente que nos constituye,  
 Nada podrá entonces acaecernos, a nosotros  
 Que ya no seremos, ni estimular nuestros sentidos,  
 Ni siquiera el fin del mundo, en que tierra y cielo se mezclan...  
 Porque para que pudiera darse algún dolor futuro,  
 Necesitaríamos, para sufrirlo, seguir estando vivos.  
 Porque la muerte lo excluye al suprimir precisamente  
 A quien se supone que habría de padecerlo,  
 Es evidente, pues, que nada hay en la muerte que temer,  
 Pues quien ya no existe no puede padecer desdicha,  
 Y que ya no importa haber nacido o no  
 Si la muerte inmortal nos ha arrebatado la vida mortal.<sup>54</sup>

Estamos aquí ante el más puro epicureísmo. ¿A qué se debe pues que se entienda en estos versos, indiferentemente a la traducción que se maneje, otra cosa que las «palabras de oro» del maestro tan amado? Quizá por eso Lucrecio no sea otra cosa que un discípulo, y no un maestro; que un hombre, y no un dios (*deus ille fuit, deus...*); que un romano, y no un griego; que un filósofo, y no un sabio; y, en definitiva, que un poeta, y, tanto mejor, algo más que un discípulo. Recita su lección, desde luego; la medita, como Epicuro recomendaba hacerlo;<sup>55</sup> y sin duda cree en ella. Pero no es suficiente para él, o no del todo, o no más que para nosotros: eso no lo convierte en un sabio. Algo perma-

nece en él, algo insatisfecho y oscuro que le es propio, como una nada imaginaria y, sin embargo, real (la imaginación forma parte de la realidad y el vacío forma parte de la naturaleza), una especie de miedo constitutivo (como lo es el placer en Epicuro), a la vez primero y último, ilusorio y verdadero, una especie de angustia que parece nuestra. Sólo la muerte es eterna (*mors aeterna*),<sup>56</sup> sólo la muerte es inmortal (*mors immortalis*),<sup>57</sup> y eso constituye, en el calvero del vivir, como una gran sombra que nos aguarda, que nos amenaza, aunque nada sea, que incluso tal vez nos atraiga... Es la sombra que se extiende desde la nada sobre la claridad de vivir.

Es asimismo la sombra de ser un hombre, «un mortal», en la luz de la verdad.

La sombra de la finitud en la naturaleza infinita.

La sombra de lo imaginario en la claridad del epicureísmo o de la razón (*Tam clarum lumen,*<sup>58</sup> *tam clara luce*)...<sup>59</sup>

La sombra de la infancia en el pretendido pleno día de los adultos.

La sombra de los insensatos que todos somos bajo el sol de la sabiduría.

La gran sombra de Lucrecio, profunda y fraterna, en la suavísima luz de Epicuro.

# CAPÍTULO 6

## La Venus vagabunda

*Volgivaque vagus Venere ante recentia cures*  
Lucrecio, IV, 1071  
(«Para cuidarte errante, Venus vagabunda»)

Tras la muerte, el amor. Por fin un tema un poco más alegre, pensarán algunos... Sin duda. ¿Quién no prefiere hablar de amor que de muerte? ¿Y acaso no se había colocado el *De rerum natura* bajo la invocación de la *Venus-Voluptas*, que «hunde en todos los corazones el dulce aguijón del amor y trasmite el deseo de perpetuación de la especie», y sin la cual, en fin, «nada alcanza la claridad divina, y nada alegre ni amable acaece»?<sup>1</sup> Habría llegado pues el momento, tras el *Alle-gro maestoso* de los himnos a Venus y a Epicuro, tras el *Larghetto* del arte poético y filosófico, tras los dos *Presti furiosi* antirreligiosos, tras el *Adagio cantabile* del *Suave mari magno* y, finalmente, tras los dolorosos *Andantes* de la angustia y de la muerte, de entonar el *Allegro vivace* del amor... Sin embargo, no es tan simple. Porque Lucrecio, en esto, también es fiel, en tanto que filósofo, a Epicuro. Pero, también aquí, en tanto que poeta, insiste más en lo que hace daño. No recuerdo qué humorista, queriendo dar noticia de sí mismo y tras confirmar que se encontraba básicamente bien, decía: «No me duele en ningún lado, salvo cuando aprieto». A Lucrecio le gusta apretar. Siempre. En todas partes. Y sobre todo ahí donde duele. Decía antes que la ligereza no era su fuerte. La frivolidad, tampoco. Tampoco la ilusión. Quizá tampoco la felicidad. Por eso hablará del amor de un modo grave, lúcido y honesto. ¿Cabe sorprenderse de que, a veces, el dolor nos salga al encuentro?

Epicuro, como buen hedonista que era, enseñaba que el placer era el sumo bien. ¿Y la sexualidad? Es un deseo natural, cuya satisfacción, sin ser absolutamente necesaria, tampoco podría ser globalmente con-

denable. De lo que se trata, tanto en el hombre como en la mujer, es de evacuar un exceso de átomos,<sup>2</sup> más o menos equivalente, aunque en sentido inverso (exceso o defecto de átomos), al hambre o la sed. ¿Por qué prohibirse el retorno al equilibrio, y el placer en reposo que resulta de él (al menos en el sabio) o que favorece? ¿Por qué culpabilizar al placer en movimiento, especialmente intenso, que lo acompaña?<sup>3</sup> La fisiología, que no es otra cosa que la física de los seres vivos, es prioritaria. Tanto mejor entonces si se le añade la afección (*philia*). Es alegría o felicidad (placer en movimiento o en reposo del alma) que se añade al placer del cuerpo, ¡y no vamos a lamentarlo! Por otra parte, cosa rara en la época de las escuelas de filosofía, había mujeres en el Jardín de Epicuro, algunas de las cuales, como nos informa Diógenes Laercio, eran antiguas hetairas.<sup>4</sup> No hay ninguna razón para pensar que habían formulado votos —no más que sus amigos— de castidad. Cualquier placer es un bien, y el placer sexual es uno de los más fuertes y de los más fáciles de obtener, también uno de los más difíciles de rechazar o de ignorar, y, en fin, si se vive con naturalidad, uno de los más balsámicos. ¿Por qué habría que rechazarlo? ¿Por qué diabolizarlo? Sería tan absurdo como adorarlo. El sexo no es Dios, ni diablo. Los antiguos, sobre este tema, eran más simples que nosotros. Y especialmente los materialistas, que asumen tranquilamente su animalidad. Un epicúreo no es más proclive a la abstinencia que al desenfreno. La naturaleza es su guía, y ella le indica con bastante claridad que el orgasmo, si se vive sin ilusiones, es menos alienante que la frustración. Hedonismo bien temperado, por tanto: Epicuro es lo contrario de un libertino («¡Amémosnos felices, decía a propósito de las relaciones sexuales, si logramos salir indemnes!»),<sup>5</sup> sin ser no obstante castrador o pudibundo. La sexualidad forma parte de los deseos naturales y no necesarios, con el mismo derecho que los deseos gastronómicos, lúdicos o estéticos:<sup>6</sup> sería tan erróneo prohibírsela como convertirse en su esclavo.

¡Pero el amor, entendido como una pasión, es otra cosa! ¿Hay enamorado que no sea esclavo? Si profesaba una especie de culto a la amistad, Epicuro desconfiaba de la pasión amorosa; y ello por ser causa, casi inevitablemente, de preocupaciones, angustias, servidumbres, ceguerras, ilusiones, desilusiones, cóleras, resentimientos, desdichas... ¿Misoginia? No lo creo. ¿Misantrópía? De ninguna manera. ¿Exagerado gusto por la soledad? Todavía menos. El hombre, desde luego, «no es por naturaleza sociable, ni de costumbres apacibles».<sup>7</sup> Pero tampoco está hecho para el aislamiento o el salvajismo.<sup>8</sup> Por eso la amistad es más una virtud que un instinto, y más un placer que una virtud. No

sólo es útil, sino que es «deseable por sí misma»,<sup>9</sup> especialmente por el sabio,<sup>10</sup> e indisoluble de la felicidad que festeja y hace posible.<sup>11</sup> La sabiduría de Epicuro, al igual que la de Spinoza, es una sabiduría del amor. De lo contrario, ¿se podría ser sabio? Pero no hay que confundirlo todo. No hay amor feliz, ni felicidad sin amor. Y es que el amor se dice en dos sentidos diferentes: hay la amistad (*philia, amicitia*), deseo natural y necesario para la felicidad,<sup>12</sup> en la que Epicuro veía, y no es poca cosa, «el mayor de todos los bienes que la sabiduría nos procura»;<sup>13</sup> y luego está la pasión amorosa (*eros, amor*), que no es natural ni necesario y que vuelve toda felicidad, al menos en la duración, imposible. Ahora bien, lo primero a lo que hay que aspirar es a la felicidad.<sup>14</sup> Renunciemos pues a la pasión, siempre dolorosa y mortífera, intentemos liberarnos de ella, si está presente, o de preservarnos, si nos amenaza, y hagamos el amor con placer, por supuesto, con amistad, sin duda preferible, pero sin amor, si se entiende por esta palabra la pasión inquieta, posesiva, ilusoria y devoradora, que nos vuelve sucesivamente, e incluso simultáneamente, esclavos y tiranos. El objetivo es ser libres.<sup>15</sup> Sería una locura renunciar a ello, aunque fuera por amor.

Lucrecio, a su manera, no dice otra cosa. Pero lo que importa, poéticamente, es esta *manera*. Al oponer el puro placer (*pura voluptas*)<sup>16</sup> a la pasión impura (porque siempre está entreverada de angustia y posesividad), Lucrecio hace una especie de apología de la libertad sexual. Pero también él, y todavía más que Epicuro, es lo contrario de un *cumbayá* o de un libertino. ¡No contéis con él para amenizar vuestras veladas eróticas! ¡Está mucho más inspirado —o quizás hable con más conocimiento de causa— cuando se trata de describir la esclavitud de la pasión que cuando habría que cantar la sencilla felicidad de los amantes liberados. La doctrina es una cosa. Y la vida es otra. Cuando Lucrecio habla de amor, es difícil no recordar el verso de Aragon, tan preciosamente popularizado por Brassens, al que hice alusión un poco antes: «No hay amor feliz». Lucrecio explica sus razones en el libro IV, casi enteramente consagrado —y no es por casualidad— a los simulacros, las imágenes, los sueños y otras ilusiones de los sentidos o del alma. A propósito de este tema, comienza con un largo pasaje dedicado a los sueños nocturnos. Cada cual, explica Lucrecio, revive mientras duerme aquello que le apasiona o lo ocupa durante la vigilia: el abogado sueña que pleitea y el general que combate,

El marinero que sigue luchando contra los vientos,  
Y yo que escribo sobre la naturaleza de las cosas.<sup>17</sup>

La transición, que nos conducirá al amor, se lleva a cabo por medio de los sueños eróticos. Tampoco aquí es por casualidad. El amor, para Lucrecio, afecta a lo imaginario y al sexo: nace del entrecruzamiento de los dos. Y, en esta conjunción, el problema es lo imaginario, no la pulsión. Lucrecio no tiene nada contra la sexualidad, sino todo lo contrario. A lo que ataca es al amor mismo, como pasión y como locura. El texto, que es magnífico, en todo caso en latín, merece citarse por extenso. *Rubato expresivo*:

El fogoso adolescente, cuando en él circula  
 El semen que un día en su cuerpo ha madurado,  
 Ve acercarse en sueños seductores simulacros,  
 De hermoso rostro y tez resplandeciente,  
 Que excitan su órgano henchido de esperma:  
 A tal punto que muchos, al soñar con el acto,  
 A menudo derraman el jugo que ensucia su túnica.  
 Es este semen lo que bulle en nosotros,  
 Cuando nuestros órganos se han desarrollado.  
 Pero cada ser tiene su propia forma de excitarse:  
 Sólo lo humano aviva el semen en el hombre.  
 Cuando su abundancia desborda, de todo el cuerpo  
 Desciende por los miembros y los órganos,  
 Y se acumula en determinados lugares sensibles,  
 Excitando pronto las partes genitales.  
 Helos ahí estimulados e inflamados de savia;  
 Y el anhelo surge de manchar con él a quien se ama:  
 La mente solicita el cuerpo que la hirió de amor.  
 Pues siempre nos inclinamos del lado de la herida,  
 Nuestra sangre brota hacia quien nos dio el golpe,  
 Y el chorro rojo mancha a nuestro enemigo...  
 Así el hombre alcanzado por las flechas de Venus,  
 Que le lanza un mancebo de miembros femeninos  
 O una mujer que rezuma amor por todo su cuerpo,  
 Tiende hacia quien lo hiere y se afana en poseerlo,  
 Por evacuar en su cuerpo el líquido nacido en el suyo,  
 Pues su mudo deseo reclama el placer.  
 Eso es Venus, eso es lo que lleva nombre de amor,  
 Tal es la dulzura que gota a gota en nuestros corazones  
 Venus ha destilado. Pero llega luego el frío, la angustia...  
 ¿Y si se ausenta el amado? Su imagen por todas partes  
 nos asedia, su dulce nombre no deja de obsesionarnos...  
 ¡Haríamos mejor en rechazar muy pronto tales imágenes,

En evitar dar más alimento a nuestro amor,  
Y en volver el pensamiento hacia cualquier otro objeto!  
Si cualquier cuerpo basta para descargar nuestra savia,  
¿Por qué reservarla para un amor único  
Que inevitablemente nos procura cuitas y dolor?  
Alimentado, la llaga se aviva y se vuelve crónica,  
El frenesí se incrementa y el mal se agrava,  
Si por acaso nuevas llagas no borran la primera,  
Si no desvías los impulsos de tu corazón,  
Si, para curarte errante, no te acabas topando  
Al azar de los encuentros, con la Venus vagabunda!  
Porque evitar el amor no es lo mismo que privarse  
De los placeres de Venus, sino gozarlos sin contrapartida.  
El placer es más puro entre los amantes serenos  
Que entre esos desdichados cuyo apasionado ardor  
Titubea indeciso en el umbral mismo del amar.  
¿Por dónde gozar primero? ¿Por los ojos? ¿Por las manos?  
Apretujan su presa, la arañan, le hacen daño:  
¡Con besos y mordeduras martirizan sus labios!  
Y ello porque su voluptuosidad no es pura;  
Porque secretos agujijones los impulsan a herir  
A quien provoca en ellos esos gérmenes de furor.  
Pero, en el culmen del amor, el dulzor de Venus  
Frena esos impulsos, y el mutuo placer  
Se vuelve caricia y refrena el mordisco.  
Y es que el amor espera siempre sofocar en su origen  
El fuego que le consume. Pero nunca lo consigue.  
Porque la misma naturaleza dicta lo contrario.  
No hay otro caso en que, cuanto más poseemos,  
Más nuestro pecho se abraza a furiosos deseos.  
Alimentos y bebidas penetran nuestro cuerpo,  
Lo llenan todo, órgano tras órgano,  
Y así se sacian con facilidad hambre y sed.  
Pero del más bello rostro y de la piel más fresca  
Nada penetra en nosotros que podamos disfrutar,  
Si no son vagos simulacros, y tan tenues,  
Como vanas esperanzas que se lleva el viento...  
Es semejante al durmiente que sueña con sed  
Y no encuentra agua que pueda sofocar ese fuego.  
¿Un arroyo? Corre hacia él, pero era un espejismo...  
¡Muere de sed hundido en el torrente del que bebe!  
Así son los amantes ebrios de simulacros:  
La visión del cuerpo amado no basta para satisfacerlos,



A sus gráciles formas sus manos nada pueden arrancar.  
 Vagan erráticas sus caricias por todo su cuerpo.  
 Al fin, cuando van a coger la flor de la juventud,  
 Y sienten cómo asciende el placer por su cuerpo,  
 Y Venus va a fecundar el surco de la mujer,  
 Y ambos cuerpos se funden y mezclan sus salivas,  
 Y mutuamente se aspiran, se beben y se muerden...  
 ¡Vano esfuerzo! Su cuerpo no puede absorber al otro,  
 Tampoco penetrarlo ni fundirse enteramente con él.  
 Y no obstante, ésa parece la meta de su combate,  
 ¡Tanto porfían en encadenarse con los lazos de Venus,  
 Tanto se derriten en los espasmos del placer!  
 Finalmente, cuando el deseo explota, se distiende.  
 Tras tanta violencia, una breve tregua se establece.  
 Luego se apodera de ellos un nuevo acceso de furor:  
 Porque ni ellos mismos saben lo que quieren,  
 Y no pueden hallar remedio a su enfermedad,  
 Pues ignoran cuál es la secreta herida que los corroe.  
 Y no es sólo esto: el pesar los consume;  
 Toda su vida depende de los caprichos de otro;  
 Dilapidan su fortuna en alfombras y regalos,  
 Descuidan sus deberes y traicionan su dicha.  
 Brillan en sus perfumados pies los escarpines,  
 Sus dedos brillan de oro, diamantes y esmeraldas,  
 Y se empapa la púrpura que visten con el sudor de Venus.  
 La riqueza amasada por sus padres se disipa  
 En túnicas, diademas y tejidos de Alinda y de Quíos.  
 Se prodigan festines y exquisitas fiestas,  
 Copas siempre llenas, perfumes, joyas, guirnaldas...  
 ¡Y todo es vano! De la fuente misma de sus placeres  
 Surge, como una angustia, un no sé qué de amargo  
 Que estrangula al amante entre las flores.<sup>18</sup>

¿Acaso existe en toda la Antigüedad un texto más hermoso sobre el coito? ¿Alguno que sea más severo sobre el amor?

Es revelador que, como anotaba de pasada, Lucrecio aborde el estudio del amor a partir del sueño erótico y las poluciones nocturnas. Ahí se resume su teoría: el amor es una ensoñación del deseo, la coincidencia en nosotros de los simulacros (la visión, la imaginación, el sueño) y de la fisiología (el «semen»), o sea, del imaginario y la pulsión. Por eso no deja de ir acompañado de ilusiones, al menos en sus formas apasionadas:

Tal es el defecto de los hombres cegados por la pasión:  
 Más atractivos atribuyen a su amada de los que tiene.<sup>19</sup>

Y Lucrecio, en un pasaje que recordará Moliere, se entrega a ello hasta el hartazgo. No me resisto al placer de reproducir su traducción, porque no se trata de otra cosa, o casi, en el *Misántropo*:

Normalmente, poco se somete el amor a estas leyes.  
 Por eso los amantes alaban siempre a su preferida,  
 Y nada censurable perciben jamás en su pasión,  
 Pues en el objeto amado todo se vuelve amable:  
 Consideran perfecciones sus defectos  
 Y los nombran con epítetos favorables.  
 La pálida al jazmín es comparable en blancura;  
 La horripilante negra, a una morena adorable;  
 La flaca posee una grácil y ligera cintura;  
 La gorda está, en su porte, de majestad henchida;  
 La tosca dotada de escasos atractivos  
 Obtiene el nombre de belleza descuidada;  
 La gigante parece una diosa a la vista;  
 Y la enana, un epítome de las maravillas celestes;  
 La orgullosa tiene corazón digno de aureola;  
 La pícara, ingenio; y buenísima es la tonta.  
 La charlatana tiene un gracejo encantador  
 Y la muda da muestras de un pudor honesto.  
 Así es como un amante, con ardor excesivo,  
 Ama hasta los defectos de las personas que ama.<sup>20</sup>

Esta crítica del amor-pasión, de sus angustias y sus ilusiones, esta apología del placer puro y sereno, son también temas tradicionales del epicureísmo. Nos equivocariamos al ver en ello una especie de machismo arcaico. Cuando Lucrecio habla de «semen», el término vale —como expresamente dicen otros textos— para ambos sexos.<sup>21</sup> Y el placer sexual, tanto para él como para Epicuro, puede y debe ser compartido:

No siempre gime ella con amor fingido,  
 La mujer que une su cuerpo al cuerpo del hombre,  
 Y con sus besos humedece los labios que chupa.  
 A menudo es sincera y anhela que el placer  
 Los arrastre a ambos hasta el extremo del amor.  
 Si así no fuera, las hembras pájaros y fieras,

Y del ganado, no podrían someterse a sus machos,  
 Sin el calor del celo que en ellas arde,  
 Sin el placer que reciben de quien las hace gozar.  
 ¡Mira qué mutua voluptuosidad los subyuga,  
 y los atormenta en sus comunes cadenas!  
 Cuántas veces, en una encrucijada, por separarse,  
 Dos perros tiran con ardor en sentido contrario  
 Sin conseguir librarse de los nudos de Venus.  
 ¿Por qué habrían de unirse si tan fuertes placeres  
 Recíprocos no les sirvieran de cebo y de trampa?  
 El placer, lo repito, es un bien compartido.<sup>22</sup>

Los epicúreos no tenían nada contra las mujeres, y sí mucho contra el amor. Valoraban demasiado el placer y la amistad como para no desconfiar de la pasión. Lo cual no excluye la pareja, a mi parecer, y por tanto también al amor, siempre que sepa renunciar a los espejismos y a los estragos de la posesión, o sobrevivir a ellos. Al dirigirse a su amigo Memmio, al que dedica su poema, Lucrecio apela al «placer que aguardo de tu dulce amistad» (*sperata voluptas suavis amicitiae*).<sup>23</sup> No es cuestión de buscar ahí ningún vínculo homosexual, ni tampoco de excluirlo. Pero creo que esto dice algo del amor, y también de la pareja, cuando es feliz. Sólo existe la pasión o el sexo. Sólo la Venus esclava o vagabunda. Después de haber descrito ampliamente la violencia y las ilusiones del amor, Lucrecio termina, en los últimos versos del canto IV, con la mención de un amor diferente, más lúcido, más dulce, más duradero, que al menos proporciona una oportunidad a la felicidad conyugal. ¿Un milagro? De ninguna manera: los dioses no intervienen en absoluto. Incluso la belleza apenas desempeña algún papel. Son más importantes la realidad del comportamiento, el carácter de los dos amantes y amigos, su mutuo afecto, su tacto, su sociabilidad y, en definitiva, los placeres de vida en común. Ni siquiera el hábito, tan a menudo letal para la pasión, se vuelve aquí una especie de ventaja suplementaria:

Sin la ayuda de los dioses, sin las flechas de Venus,  
 Incluso una mujer fea resulta amable o puede serlo.  
 Su manera de comportarse, su grato carácter,  
 Y los atentos cuidados que prodiga a su cuerpo,  
 Consiguen que brote en ti el gusto de compartir su vida.  
 Por lo demás, el hábito es propicio al amor.  
 Pues los más suaves golpes, si se repiten sin tregua,

Acaban venciendo dulcemente cualquier resistencia.  
Como las gotas de agua que caen en la piedra  
Con el tiempo acaban por perforar la roca más dura.<sup>24</sup>

El libro IV se detiene aquí, en un acorde, ante todo, más bien dichoso o apaciguado. Y de nuevo coincidente con la enseñanza de Epicuro: «El sabio se casará, decía, y tendrá hijos...».<sup>25</sup> Sin embargo, lo menos que se puede decir es que Lucrecio, sobre esta posible felicidad conyugal, sobre esta placidez del hábito o de la pareja, pasa de puntillas... ¡Como si le inspiraran más la sátira o el drama! Por otra parte, muy pocos lectores recuerdan estos últimos versos (los comentaristas, cuando los citan, apenas se detienen en ellos),<sup>26</sup> mientras que ninguno descuida aquellos —mucho más numerosos, mucho más poderosos— que dedica a la loca y destructiva pasión de los amantes. Me gustaría que dijera algo más sobre la pareja feliz, pero la época, sin duda, no era muy propicia. En cambio, admiro la manera en que, a propósito de la pasión, supo encontrar, sobre un tema del eximio sabio Epicuro, acentos que sólo le pertenecían a él, ¡y qué atormentados, desapacibles y, a veces, desgarradores son, como si nunca dejaran de trenzar el dolor con el placer y la angustia con el amor!... Pensamos en una de sus frases: ¿acaso conocía, también él, «la secreta herida que lo corroe»? ¿Qué amargura pretende mitigar por medio del canto? ¿Qué angustia pretende sofocar con el epicureísmo? ¿Qué fracaso olvidar o superar? No podemos saberlo, y poco importa; lo único que conocemos de Lucrecio es la belleza de su canto.

# CAPÍTULO 7

## Los principios

*Nulla rem e nihilo gigni diuinitus umquam*

Lucrecio, I, 150

(«Nada se creó jamás por obra divina a partir de nada»)

Todavía no he hablado, o sólo muy poco, de la física epicúrea, y por tanto también lucreciana. No obstante, para nuestro poeta, era lo fundamental, y en cualquier caso aquello a lo que dedicó sus más largos y técnicos desarrollos, y su punto de partida. No me sentí obligado a hacer lo mismo. No estoy escribiendo un tratado, ni un manual: me paseo libremente, poéticamente si soy capaz, por una obra, que es una obra de poeta tanto como de filósofo, y que pretende ser liberadora. Quedar apresado en ella, sería traicionar su mejor parte, la menos dogmática. Pues actualmente ya no se trata de ser epicúreo, ni lucreciano, sino de comprender, amar, admirar, y para ello no hay ni un orden ni un recorrido obligados.

Sin embargo, es conveniente conocer el orden de Lucrecio. Porque él, que escribió a la vez un tratado y un manual, sigue uno, bien estudiado y significativo.

Que el *De rerum natura* comience por la física (los dos primeros libros le están íntegramente dedicados), no es evidentemente una casualidad. Lucrecio quiere hablar de todo (*omne quod est*),<sup>1</sup> y el Todo, tanto para él como para Epicuro (*to pan, summarum summa*: la suma de las sumas, el conjunto de todos los conjuntos),<sup>2</sup> es la naturaleza. El epicureísmo es un naturalismo, y por tanto también un fisicalismo (ambas palabras, en griego, serían indiscernibles). Si la naturaleza (*physis*) es el todo, todo es natural. La física es la ciencia fundamental: todo lo demás forma parte de ella, en derecho, o se deriva de ella, de hecho.

Por consiguiente, lo que Lucrecio emprendió por su cuenta (Epicuro había escrito un *Peri physeos*, *Sobre la naturaleza*, en 37 libros,

que Lucrecio podría haber conocido) es un *Tratado de la naturaleza*, y eso es lo que anuncia su título: *De rerum natura*, *De la naturaleza de las cosas*, que frecuentemente se traduce como *De la naturaleza*. No es ni una traición ni una obligación, ya que lo único que hay en la naturaleza son *cosas* (seres materiales, precisará Lucrecio) y lo que les sucede (acontecimientos), y no hay nada, en esas cosas y en esos acontecimientos, que no sea *natural*. Es una de los propósitos fundamentales del *De rerum natura*: mostrar que todo es natural, que la naturaleza es todo en todo y, finalmente, sobre todo, y por ello mismo, que *lo sobrenatural no existe*. Ése es el secreto de Lucrecio, su buena nueva liberadora, gracias a la cual es un precursor de la Ilustración, o más bien, y desde la Antigüedad, una de sus cumbres. Naturalismo y racionalismo están unidos (el *naturae species ratioque*, la unidad racional de todo, vuelve siempre, en Lucrecio, como un *leitmotiv*),<sup>3</sup> y este conjunto es la naturaleza misma, tanto en extensión (*summa summarum*) como en comprensión (*natura rerum*). No tengáis miedo: todo es natural, todo es racional, ¡y no hay nada aparte del todo! Naturalismo, racionalismo e inmanentismo. Son tres refutaciones del idealismo o de la religión: como creencia en lo sobrenatural, en lo irracional y en la trascendencia. *Summa summarum* y *natura rerum* son una sola y misma cosa, que no es una cosa (una totalidad unificada), sino la suma que no se puede totalizar —porque es infinita y aleatoria— de todas las cosas y, por otra parte también, de todos los acontecimientos. La naturaleza es el todo, y la esencia de todo.

No por ello los epicúreos dejaban de distinguir tres partes en su sistema: la *física*, que dice lo que es, la *canónica*, que dice cómo conocer (hace las veces de lógica, de metodología y de teoría del conocimiento), y, finalmente, la *ética*, que dice cómo vivir. La tercera es la más preciosa y la más útil, pues las otras dos sólo son útiles para ella. Pero la primera es la más fundamental, ya que incluye, al menos en derecho, a las otras dos (no hay conocimiento ni ética más que *en* la naturaleza). Primacía de la ética, diría en mi lenguaje, pero prioridad de la física. Un epicúreo no busca el conocimiento por el conocimiento. Lo que ama no es la verdad, sino el placer. Por eso busca ante todo la serenidad, la sabiduría y la felicidad, que son los mayores placeres. Aunque no los podríamos alcanzar, como enseñaba Epicuro, sin el conocimiento de la naturaleza. Y no es por una cuestión pragmática: la física no es verdadera porque sea útil, sino que puede ser útil porque es verdadera. Lo bueno es el placer, pero lo que libera es la verdad.

Lucrecio, que se ocupa poco de la ética o de la canónica, sigue siendo en esto fiel a su maestro: dedica a la física sus más amplios desarrollos. Lo cual no invalida la primacía de la ética, sino que depende de ella. ¿Cómo podría ser feliz quien teme a los dioses, los infiernos, los presagios o el destino? Cualquier superstición es espantosa, alienante y mortífera. Ahora bien, lo contrario de la superstición, que imagina lo que no existe, es el conocimiento de lo que es. Por eso, decía Epicuro, «sin la ciencia de la naturaleza, es imposible tener placeres puros».<sup>4</sup>

Es evidente que esta «ciencia de la naturaleza» no tiene nada de *científica*, en el sentido moderno de la palabra. Hablando con propiedad, se trata de metafísica. Pero, tratándose de la Antigüedad, la cuestión resulta baladí: podríamos decir lo mismo de la física de Platón, de Aristóteles o de los estoicos. Lo que es extraño es que esta metafísica se reduzca a una física o, dicho de otra manera, a un conocimiento de la naturaleza material, con exclusión de toda teología, todo idealismo y todo espiritualismo. Es una metafísica que no pretende ir más allá de la física, a pesar de la etimología azarosa de la palabra, y es lo que convierte al epicureísmo (aun cuando los antiguos nunca utilicen este término, que no aparecerá hasta el siglo XVII) en un *materialismo*. El de Epicuro es uno de los más radicales —junto al de Demócrito, al que prolonga y transforma— de toda la Antigüedad. Habrá que esperar hasta el siglo XVIII, y quizá ni eso, para encontrar algo que se le parezca.

¿Los estoicos? Son materialistas en un sentido, o *corporalistas* (según ellos, sólo existen los cuerpos), pero también vitalistas, finalistas, panteístas y, en una palabra, religiosos. El mundo es su Dios; el destino, su providencia. ¡Nada de eso se da en Epicuro, y todavía menos en Lucrecio! La vida es sólo un accidente de la materia inanimada; el mundo, sólo un cúmulo de átomos provisionalmente organizado; y en él no se da ni finalidad (salvo por el deseo, que es causa eficiente),<sup>5</sup> ni destino, ni providencia.

¿Spinoza? No es materialista: el pensamiento existe por sí mismo al igual que la extensión, que no podría producirlo; la Naturaleza es «cosa pensante»,<sup>6</sup> por lo que conserva algo —a pesar de la inmanencia y el antifinalismo— de la idea tradicional de Dios. Nada parecido, tampoco, en Epicuro, ni en Lucrecio. Las ideas sólo existen para un cuerpo vivo, y por él: son el producto en nosotros del espíritu, que a su vez es sólo una parte del cuerpo. Ahora bien, la naturaleza, aunque no deja de ser material, no es un cuerpo (no es más que el conjunto desorganizado de todos los cuerpos, organizados o no), ni mucho menos un cuerpo vivo: no posee ni alma (*anima*) ni espíritu (*animus*), ni sensibilidad ni inteli-

gencia, y no más ideas que deseos. ¿Cómo podría pensar? ¿Cómo podría querer? Materialismo estricto, pues, que excluye todo vitalismo y todo panteísmo: la naturaleza produce la vida, pero no vive; es pensable (racional), pero no piensa; por eso no es Dios.

En este caso, el materialismo es un atomismo. Hagamos un rápido recuento de sus principios fundamentales, en Lucrecio, tal como aparecen en el libro I del *De rerum natura*, justo después de la invocación a Venus, el elogio de Epicuro y la denuncia de los crímenes de la religión.

El primero de estos principios es como el zócalo de granito de la doctrina, por el que, efectivamente, había que comenzar: para decir que nunca nada comienza de un modo absoluto. Es un principio a la vez lógico (hace las veces de lo que Leibniz llamará el principio de razón suficiente), ontológico (toda razón de ser, para Lucrecio, es un ser) y físico (es la versión epicúrea del principio de causalidad, habida cuenta de que cualquier causa, para un epicúreo, es material). Pero, en Lucrecio, es también, y quizá sobre todo, un principio polémico, que sostiene lo contrario que la religión:

Debemos plantear primero nuestro primer principio:  
Nada se creó jamás por obra divina a partir de nada.<sup>7</sup>

El principio, aunque se pretenda y sea inaugural, no es en absoluto un axioma, planteado de forma arbitraria, convencional o *a priori*. Lucrecio, a partir del momento en que lo ha enunciado, lo justifica (o justifica su importancia), por su función, antes de demostrar su verdad basándose, como es de rigor tratándose de un epicúreo, en la experiencia.

La justificación es claramente antirreligiosa. Plantear semejante principio consiste en poner en juego la naturaleza de las cosas contra la voluntad de los dioses, la explicación contra la interpretación, lo real contra el sentido, el conocimiento contra la superstición, y la verdad contra el miedo:

Si el miedo aplasta de tal modo a todos los mortales,  
Es porque ven tantos hechos en la tierra y en el cielo  
Cuyas causas no pueden comprender,  
Y que atribuyen entonces a la fuerza de los dioses.  
Cuando hayamos visto que nada nace a partir de nada,  
Podremos determinar mejor el objeto de nuestro estudio,  
Mostrar a partir de qué ha nacido cada ser, y cómo  
Todo se realiza siempre sin ayuda de ningún dios.<sup>8</sup>



Tras la justificación, que es polémica, viene la demostración, que es a la vez racional y empírica. En efecto, Lucrecio emprende la demostración de la validez del principio, como ya hacía Epicuro, por la refutación de su contradictoria. Es una forma, muy frecuente en el epicureísmo, de razonamiento por reducción al absurdo: se trata de demostrar la verdad de una proposición mostrando la evidente falsedad (en este caso, porque la desmiente la experiencia) de al menos una de las consecuencias de su contradictoria. Lucrecio le dedica continuación de nuestro texto, que no podemos citar íntegramente. Si algo naciera a partir de nada, explica, todo podría nacer de todo (un hombre podría nacer del océano, una cereza de un manzano, etc.), algo que la experiencia basta para refutar. Es una forma de retomar y corregir lo que podría llamar el *principio de razón material*, tal como se encontraba ya en Leucipo: «Ninguna cosa se hace de cualquier manera, sino que todas se producen por una razón y como resultado de una necesidad».<sup>9</sup> Lucrecio, que sólo cree en necesidades parciales —volveré sobre ello—, diría más bien: ninguna cosa se hace a partir de nada o de cualquier cosa, sino que todas se producen por una razón y a partir de elementos materiales específicos. La conclusión anuncia ya el atomismo. Si algo pudiera nacer a partir de nada, viene a decir Lucrecio, los cuerpos no tendrían necesidad de tiempo para crecer: los bebés se transformarían repentinamente en adultos, grandes árboles brotarían súbitamente de la tierra. La experiencia basta para refutarlo:

Nada semejante sucede: todo crece poco a poco,  
 Como es debido, a partir de gérmenes específicos,  
 Y conserva al crecer las características de su especie.  
 Cada ser se nutre de la materia que le es propia:  
 La tierra no podría, sin las lluvias primaverales,  
 Producir todos esos frutos que con deleite comemos,  
 Al igual que los animales, privados de alimento,  
 No podrían preservar ni su vida ni su especie.  
 Concibe más bien muchas cosas constituidas por muchos  
 Cuerpos, como de las palabras son las letras elementos,  
 Antes que un compuesto sin principios primeros.<sup>10</sup>

Nada, pues, nace a partir de nada: todo lo que nace (es decir, todo, salvo los átomos y el vacío) es el resultado de la combinación de elementos previos, que no nacen. El devenir se explica a partir de lo in-

mutable, el tiempo a partir de lo eterno y la historia a partir de la naturaleza.

Y todo lo que muere o se disuelve, de la misma manera, se descompone en estos mismos elementos, que son inmortales (porque no viven) e indivisibles (según la etimología de la palabra griega *atomos*, que Lucrecio no utiliza, como tampoco un calco latino). Es el segundo principio, también justificado —pero no me entretendré en él— por reducción al absurdo y a partir de la experiencia:

Nada se aniquila, todas las cosas retornan,  
Por división, a los cuerpos primeros de la materia.<sup>11</sup>

Estos dos principios, evidentemente complementarios, anuncian, con diecinueve siglos de anticipación, la famosa frase de Lavoisier: «Nada se destruye; nada se crea; todo se transforma». Salvo que, para los atomistas de la Antigüedad, no todo se transforma: los átomos y el vacío, que son los componentes últimos de la naturaleza, son inmutables. Si nada se destruye, si nada se crea, no es porque todo se transforme, sino porque la materia y el vacío son eternos. Ésa es, entre muchas otras, una de las diferencias entre el atomismo de los antiguos y el de nuestros físicos. El epicureísmo (aun cuando también suponga, como veremos, un dinamismo) es fundamentalmente un mecanicismo, en el sentido estricto del término: las transformaciones que podemos comprobar en la naturaleza son el resultado de los movimientos, en el vacío inmóvil, de átomos inmutables.

Por tanto, no debemos decir, estrictamente hablando, que todo, para los epicúreos, es materia. Sería olvidar que también existe el vacío. La verdad atomística es que todo es materia o vacío (por lo que respecta a los constituyentes fundamentales de la naturaleza), materia o vacío (para los cuerpos compuestos). El atomismo lleva a cabo en esto, desde Leucipo o Demócrito, una especie de rectificación de la ontología eleática, que casi la subvierte por completo. «El ser es y el no-ser no es»: era la tesis fundamental de Parménides, que volvía el devenir, al menos según la interpretación tradicional, poco menos que impensable. Si no hay nada más que el ser, nada puede cambiarlo, y tampoco puede transformarse a sí mismo en cualquier otra cosa: helo ahí «en toda su integridad, uno y continuo», inmóvil e inmutable.<sup>12</sup> A esto, los atomistas, confrontados a la evidencia del cambio, oponían tanto la existencia del vacío como la multiplicidad de los seres. Leucipo y Demócrito pulverizan el Ser parmenídeo, del que con-

servan no obstante algunas características. El ser es, desde luego, y es «continuo e inmutable», pero también es múltiple y móvil: a eso es a lo que podemos llamar átomos. Y el no-ser también *es*: es a lo que llamamos vacío. El atomismo nació para explicar el mundo visible, complejo y cambiante, por lo invisible, simple e invariable: todo cuanto se ve y cambia (los cuerpos compuestos) está constituido por elementos invisibles e inmutables (los átomos y el vacío). Lucrecio elabora pacientemente su demostración.<sup>13</sup> Perdóneseme por no traducir aquí más que un pasaje, que representa una especie de conclusión provisional:

Por tanto, la naturaleza entera está compuesta  
 Por dos cosas: los cuerpos y el vacío,  
 En el cual todos los cuerpos se sitúan y mueven.  
 Que los cuerpos sean, el testimonio de los sentidos  
 Lo corrobora. Si no depositamos en ellos nuestra confianza,  
 Nunca podremos, por lo que respecta a lo invisible,  
 Probar cualquier cosa mediante la sola razón.  
 En cuanto al espacio o lugar que llamamos el vacío,  
 Si no existiera, los cuerpos no podrían estar  
 En ninguna parte, ni moverse nunca en ningún sentido.  
 Ya lo he demostrado antes en este poema.  
 Y no hay nada distinto, ningún ser que esté  
 Separado de todo cuerpo y alejado de cualquier vacío,  
 Y que constituya como una tercera esencia.  
 Para existir, tendría que ser algo en sí mismo.  
 ¿Un ser tangible? Por pequeño que fuera,  
 Al margen de su masa, vendría a sumarse  
 Al número de los cuerpos de los que formaría parte.  
 Si fuera impalpable y no ofreciera resistencia  
 Por ningún flanco a los cuerpos que lo atraviesan,  
 Sería ese lugar no ocupado que llamamos vacío.  
 Para cualquier ser real, existir es actuar  
 O padecer los efectos de otros seres activos.  
 O bien, dejar que se produzca en él lo que sucede.  
 Ser activo o pasivo es lo propio de los cuerpos.  
 Ser el lugar de todo es lo propio del vacío.  
 Por tanto, aparte del vacío y los cuerpos, no hay,  
 Entre los seres reales, una tercera entidad  
 Que pudiéramos un día percibir con los sentidos  
 O captar racionalmente con nuestra mente.<sup>14</sup>

Esto representa, en el campo de lo real, como una disyunción a la vez exclusiva (al nivel atómico), inclusiva (al nivel macroscópico) y exhaustiva: todo es cuerpo o vacío (para las sustancias simples), cuerpo y vacío (para los seres compuestos), y no hay nada más. ¿Las ideas? Sólo existen, gracias a los átomos de nuestra mente, en quien las piensa. ¿Los dioses? Sólo son átomos y vacíos, que sin duda escapan a la muerte, pero no a la finitud ni a la materialidad. ¿La moral? No es más que un producto de la civilización, la compasión y el amor; una invención, preciosa sí, pero humana.<sup>15</sup> ¿El derecho y la justicia? Sólo es un contrato mutuamente ventajoso, una protección —por lo demás necesaria— contra la violencia.<sup>16</sup> ¿El tiempo? No existe en sí mismo ni por sí mismo. No es una sustancia, ni siquiera un ser propiamente dicho:

El tiempo no existe por sí mismo; es el resultado  
 Del sentimiento que tenemos de lo que fue antes,  
 De lo que está presente y de lo que sucederá,  
 Y nunca nadie pudo separarlo  
 Del movimiento de los cuerpos o de su dulce reposo.<sup>17</sup>

Materialismo radical, por tanto: sólo hay innumerables cuerpos en el vacío infinito, y nada más. Evidentemente, esto no significa que el pensamiento no sea nada, ni que carezca de importancia (el pensamiento de Epicuro ha transformado, en opinión de Lucrecio, la historia de la humanidad), ni que no existan valores morales, éticos o espirituales (la honestidad, la amistad o la serenidad son indiscutiblemente superiores, para un epicúreo, a sus contrarios), sino que pensamientos y valores sólo existen de forma secundaria, no tanto *para nosotros*, como diría un kantiano, como *por nosotros* (según una lógica causal más que trascendental): sólo tienen realidad en tanto que los pensamos y nos procuran placer,<sup>18</sup> y es el motivo de que sean de un modo indiscutible (la ética es tan verdadera, para un epicúreo, como la física).<sup>19</sup> Prioridad de la física, decía, y primacía de la ética: pensamientos y valores sólo tienen una existencia secundaria y determinada (por los cuerpos), pero la propia física sólo tiene valor para y por la mente (la naturaleza no se piensa a sí misma, ni tampoco se juzga). Ambas deben considerarse conjuntamente: la física dice la verdad de la ética (que sólo existe y tiene valor para los cuerpos vivientes); y la ética dice el valor o la utilidad de la física (que es la única que permite obtener placeres puros).<sup>20</sup> Materialismo y hedonismo se dan la mano: nada existe al margen de la materia y el vacío; nada vale si no es el placer. Hay que

concluir que todo placer es material, y no que los placeres espirituales no existan (la mente forma parte del cuerpo: luego existe), ni que toda materia sea agradable.

«Se afirma así el principio mismo del materialismo, señala Marcel Conche: que lo superior (lo determinado, lo compuesto, lo complejo, lo estructurado) puede emerger a partir de lo inferior, lo más de lo menos.»<sup>21</sup> ¿Reduccionismo? Depende del sentido que se le dé a la palabra. Sí, si se entiende en un sentido ontológico: nada de lo que sucede escapa a la causalidad atómica; los átomos que constituyen el cuerpo y la mente de Epicuro, por ejemplo, tienen la misma naturaleza y obedecen a las mismas leyes, o la misma ausencia de leyes —volveré sobre ello—, que los que componen el cuerpo y la mente de cualquier otro. Pero no, desde luego, si se entiende en un sentido normativo o explicativo, o dicho de otra manera, si se pretende abolir la diferencia entre Epicuro y un ignorante, o reducir la ética, por ejemplo, a la física. ¿Cómo podría el arte de vivir y de gozar, que es la ética, disolverse por completo en la descripción de los átomos, que no viven ni sienten? ¿Cómo la física, que sólo conoce los átomos y el vacío, podría elaborar un método de la felicidad? A propósito de esto, Lucrecio es muy claro. Nosotros vivimos, mientras que los átomos no; pensamos, mientras que ellos no piensan; reímos, mientras que ellos no ríen. Eso no significa que no haya en nosotros más que átomos y vacío, sino que vida, pensamiento y comicidad son efectos estructurales, que emergen, a un determinado nivel de organización y de complejidad, del encuentro entre elementos que los ignoran. El materialismo (el hecho de que no podamos vivir, pensar o reír sin átomos) no significa de ninguna manera que la vida, el pensamiento o la risa no existan o sólo sean ilusiones. Al contrario, explica que podamos pensar, vivir y reír sin estar formados, como dice Lucrecio, por átomos vivientes, inteligentes o rientes.<sup>22</sup> «Así, escribe inmejorablemente Marcel Conche, lo sensible nace de lo insensible, los seres vivos de la tierra, lo superior de lo inferior; pero no se reducen a ellos, porque los átomos no son sensibles y la tierra no está viva en absoluto.»<sup>23</sup> Hoy lo llamaríamos un materialismo emergentista: la vida y el pensamiento sólo existen de un modo secundario y determinado (por la materia), pero existen plenamente (son propiedades emergentes, que sólo aparecen a un determinado nivel de organización y de complejidad). A eso lo llamé, en *El mito de Ícaro*,<sup>24</sup> un materialismo ascendente, y es lo contrario de la religión: si todo procede de lo más bajo (el vacío sin fin, la materia sin vida, sin pensamiento y sin valor), lo único que puede hacer es subir.

¿Por qué este materialismo es un atomismo? Porque la disyunción materia/vida, si se considera en términos absolutos, es exclusiva, en el sentido que los lógicos dan a este término. La materia está tan exenta de vacío (y está, por tanto, absolutamente llena: es a lo que Epicuro llamaba los átomos) como el vacío, por definición, lo está de materia. Incluso su encuentro, en los cuerpos compuestos, los deja inalterados:

Ya que nuestra razón y la naturaleza misma  
 Nos han persuadido, mostremos en algunos versos  
 Que existen cuerpos sólidos y eternos,  
 Que son los elementos primeros de todos los seres  
 Y de los que todo el universo resulta y se compone.  
 En primer lugar, hemos visto que existen dos cosas  
 De naturaleza opuesta, la materia y el espacio  
 En que todo sucede; cada uno de los dos debe pues  
 Existir por sí mismo y libre de toda mezcla.  
 Porque ahí donde sólo el espacio se extiende,  
 En el vacío, no hay cuerpos; y ahí donde un cuerpo  
 Lo ocupa, ya no hay lugar para el vacío.  
 Los cuerpos primeros son compactos y sin vacío.<sup>25</sup>

Puesto que están absolutamente llenos, estos átomos son físicamente indivisibles (aunque no sean indivisibles para el pensamiento: tienen una extensión), y por tanto también eternos. No son puntos (no son infinitamente pequeños), ni ideas, ni por tanto entidades matemáticas. Son cuerpos. Poseen una masa, un volumen, diferentes formas (por tanto también, aunque de hecho sean inseparables, diferentes partes), diferentes tamaños, pero todos son demasiado pequeños para ser percibidos. Al no emitir simulacros, están por lo demás desprovistos de cualquier cualidad secundaria, como se dirá en el siglo XVII (son incoloros, inodoros, insípidos, silenciosos y atérmicos).<sup>26</sup> Es evidente que carecen de toda sensibilidad, de toda consciencia y de cualquier voluntad: de todo tipo de mente. Sólo tienen forma, masa (y por tanto la fuerza que los mueve) y movimiento. Su número es infinito («sin fin ni total»),<sup>27</sup> tal como el vacío carece de límite. El universo, que es la suma de la materia y el vacío, es por tanto también infinito: contiene, entre otros (porque muchos átomos no constituyen un mundo, al errar aisladamente o en montones desordenados), una infinidad de mundos finitos, «unos semejantes al nuestro, otros diferentes».<sup>28</sup> Nuestra Tierra y nuestro Cielo (el conjunto de lo que podemos ver, es decir, nuestro mundo, que no hay que confundir con el conjunto de lo que es y lo que

se puede pensar, que es el universo) no son la totalidad ni el centro de la naturaleza, que, siendo infinita, no podría tener ni centro<sup>29</sup> ni límite.<sup>30</sup> Por eso la naturaleza es «libre», como dice Lucrecio: no porque esté dotada de consciencia o de voluntad, sino porque no existe nada, ni fuera de ella (ya que es el todo), ni en ella (porque es infinita y ciega: «sin sujeto ni fin», diría Althusser), que sea capaz de gobernarla. Esto se volverá, en el canto II, un argumento más contra la religión:

Retén este conocimiento: pronto verás  
 Que la naturaleza es libre, exenta de todo tirano,  
 Obrando por sí sola y sin ayuda divina.  
 Pongo por testigo los corazones sagrados de los dioses,  
 Su eterna paz y su absoluta quietud:  
 ¿Quién podría gobernar toda la inmensidad,  
 qué brazo sostener las riendas del abismo?  
 ¿Quién podría dirigir el concierto de los cielos,  
 Calentar todos los mundos con los fuegos del éter,  
 Estar dispuesto siempre, en cualquier tiempo y lugar,  
 A oscurecer con nubarrones el cielo y despedir  
 Rayos y truenos que a veces derriban  
 Sus propios templos, aullar en el desierto, y lanzar  
 Con rabia sus dardos que no aciertan en los culpables  
 Y hacen injustamente perecer a los inocentes?<sup>31</sup>

La naturaleza es libre, porque es todo. Los dioses, si existen, forman parte de ella. En consecuencia, no podrían gobernarla.

Con todo, esta independencia de la naturaleza no sería todavía más que una necesidad inmanente, como un ciego destino, en el que nada obedecería a nadie, sino que todo estaría rigurosamente determinado. La naturaleza sería libre, de acuerdo, pero incapaz de crear cualquier cosa, del mismo modo que nosotros lo seríamos de inventar libremente nuestro futuro. Eso condenaría al epicureísmo, y sin duda también a toda filosofía. ¿Para qué filosofar si eso no puede cambiar nada? ¿Cómo podríamos pensar si no somos libres? ¿Cómo podríamos ser libres si la naturaleza lo gobierna todo? Por tanto, es preciso —ya que la naturaleza es creadora, ya que nosotros pensamos, ya que somos libres— que haya otra cosa, pero ¿qué, puesto que la naturaleza lo es todo? Es lo que trataré de examinar ahora.

# CAPÍTULO 8

## El azar y la libertad

*Id facit exiguum clinamem principiorum*

*Nec regione loci certa nec tempore certo*

Lucrecio, II, 292-293

(«Es gracias a esta ínfima desviación de los átomos  
En un lugar, en un tiempo que nada determina.»)

El canto I del *De rerum natura* está dedicado a los principios, tanto teóricos (nada nace a partir de nada, nada regresa a la nada) como materiales (los átomos, *principia rerum*, en el vacío). Se puede decir que se trata de la ontología de Epicuro o de Lucrecio, que prolonga la de Demócrito, que a su vez prolongaba —subvirtiéndola— la de Parménides. El ser es —en eso está de acuerdo con los eleatas—, pero no «en toda su integridad, uno y continuo», como pretendía Parménides.<sup>1</sup> El ser es plural. No sólo se dice «de múltiples maneras», como señalará Aristóteles,<sup>2</sup> es decir, en varios sentidos, sino que *es* de múltiples maneras. Por una vez, forcemos la gramática para no dejarnos atrapar ni engañar por ella: el ser es varios, el ser es múltiple, e incluso infinitamente múltiple. Monismo y pluralismo: ¡son una y la misma cosa! ^ Ésa es la subversión, o la genialidad, del atomismo.

Es como una especie de eleatismo multiplicado, desmigajado, pulverizado, atomizado: un eleatismo de lo múltiple. Cada ser es uno, inmutable, eterno, como el ser de Parménides, está «limitado por todas partes», como destacaba el fragmento 8 del *Poema*, pero son una infinidad (son los átomos). Y el no-ser también *es*: es lo que se llama el vacío, tan infinito en extensión como los átomos lo son en número, e igualmente eterno. El monismo epicúreo, como hemos visto en el capítulo anterior, es en realidad un dualismo: no existe ciertamente más que una sola substancia (la materia), y nada distinto; pero esta *nada* (el vacío) también existe —es toda la paradoja del atomismo—, tanto en el interior de los cuerpos compuestos (lo que explica sus diferencias



de densidad, de solidez y de duración) como entre los cuerpos simples (lo que permite el movimiento). El ser parmenídeo estalla y se dispersa, y hace así posible el devenir. Y el devenir encuentra, en los movimientos atómicos, el principio substancial de su inteligibilidad. Heráclito y Parménides a la vez reconciliados y superados: ésta es la gran empresa de la filosofía griega en general y de los atomistas en particular. La verdad del devenir (Heráclito) y la verdad del ser (Parménides), ambas irrefutables. ¿Cómo conciliarlas? Por el movimiento, en el vacío inmóvil, de átomos inmutables. Ésa era la respuesta de Demócrito, ésa era también —no sin algunas modificaciones— la de Epicuro y Lucrecio. La materia es sólo una abstracción; lo que existe son cuerpos indivisibles, eternos, absolutamente compactos e infinitamente numerosos (los átomos) en el vacío infinito. Son invisibles y ciegos (*corpora caeca*, escribe a menudo Lucrecio).<sup>3</sup> Pero no existiría la vista sin ellos, ni tampoco nada que ver.

Que estos átomos apenas tengan relaciones con los de la ciencia moderna (que no son ni indivisibles, ni eternos, ni absolutamente compactos), es una evidencia. Que se hayan adelantado a estos últimos en más de veinte siglos, es otra, y explica en parte la primera. Leucipo, Demócrito o Epicuro son filósofos, no químicos ni físicos. ¿Cómo habrían podido adivinar los increíbles progresos, en un universo teórico totalmente diferente, de este concepto de átomos, que fueron los primeros en utilizar y que experimentó, en estos dos últimos siglos, los cambios drásticos que conocemos? Lo esencial, que hace que el epicureísmo sea un materialismo, no deja de estar presente (como metafísica, no como física), inscrito en negativo, como consecuencia, en el atomismo: las ideas o los espíritus no existen, salvo como efectos estructurales (en los seres vivos) de la materia y del vacío, una y otro desprovistos de pensamiento, de consciencia, de sentimiento, de memoria y de voluntad, es decir, de espíritu. No es el pensamiento lo que gobierna la naturaleza, sino la naturaleza la que produce (localmente, provisionalmente, múltiplemente) el pensamiento. No es la mente la que crea o gobierna la materia, sino la materia la que produce la vida, que a su vez, en determinadas situaciones, engendra seres dotados de capacidad mental (los animales, los hombres y los dioses).

Sin embargo, el ser, incluso atomizado, no es suficiente. Supone también energía, movimiento, devenir. Ése es el objeto del canto II, dedicado a los movimientos de los átomos. El primer canto es, a la vez, ontológico y genético: se refiere al origen (que a su vez no tiene origen, pues es eterno) de los cuerpos compuestos. Es lo que podría llamarse,

pensando en las tres partes de la mecánica clásica, la *estática* del epicureísmo. El segundo es cinético: se refiere a los movimientos. Sería la *cinemática* lucreciana (en el sentido en que se habla de ella en la mecánica clásica), sino fuera también, y en primer lugar, una *dinámica*. El conjunto constituye, como corresponde, una mecánica.

Cinemática: estudio de los movimientos. Dinámica: estudio de las fuerzas. Pero todo movimiento, para los epicúreos, es el resultado de una fuerza: la cinemática supone una dinámica, que la vuelve posible y que ella pone de manifiesto. Nada es absolutamente estático en la naturaleza. La materia no es en absoluto inerte: es fuerza (*vis materialis*),<sup>4</sup> es decir, energía (*energeia*, decía Epicuro:<sup>5</sup> fuerza en acción, potencia en acto). Por lo demás, basta con observarla para percatarse, y Lucrecio no se priva de hacerlo. ¿Qué hay que sea más espectacular que una tempestad? ¿Qué más enérgico que el viento o el fuego? ¿Qué más fuerte que la naturaleza?

Esas fuerzas —al ser inmutables los átomos— son constantes. Y, en consecuencia, el movimiento es perpetuo: a la vez continuo (sin interrupción) y sempiterno (sin comienzo ni fin). Los átomos, por inmutables que sean, o más bien porque lo son, nunca permanecen inmóviles:

Vagan en el vacío: es necesario por tanto  
 Que se vean todos arrastrados por su propio peso,  
 O bien por el rebote que nace del choque con otro átomo.[...]  
 Porque no hay en todo el universo ningún fondo:  
 ¿Dónde pues podrían detenerse los cuerpos?  
 El espacio es ilimitado: se extiende sin medida  
 Y se abre al infinito, siempre, en todas las direcciones,[...]  
 Por tanto, es evidente que jamás ningún reposo  
 Les es concedido en el vacío sin fondo:  
 Están todos en movimiento incesante y variado,  
 Ya se desvíen a gran distancia después de chocar,  
 Ya sigan siendo vecinos mientras rebotan entre ellos.<sup>6</sup>

Aquellos átomos que permanecen unidos entre sí, como enganchados o enmarañados unos con otros, a pesar de sus movimientos y sus choques, son los que constituyen los cuerpos compuestos, y son tanto más sólidos, como la piedra o el hierro, cuanto menos vacío contienen y los átomos más imbricados están. Los otros, los que rebotan más lejos, separados entre ellos por un vacío mayor, componen «el tenue fluido del aire» y «la esplendorosa luz del sol». Y otros, finalmente, al no entrar en ninguna combinación, o al haberla abando-

nado, vagan, innumerables y estériles, al menos provisionalmente, en el vacío infinito...

De estos movimientos perpetuos, inclusive en los cuerpos que parecen sólidos e inmóviles, Lucrecio aporta una bella imagen, que desde luego es sólo una analogía, pero que aspira a vencer las resistencias del lector, al ayudarle a imaginar aquello que no puede ver (el movimiento de átomos por naturaleza invisibles):

Cuando el sol penetra en nuestras oscuras habitaciones,  
 Ves flotar, en el haz de luz, mil partículas de polvo,  
 Que se agitan en todas las direcciones,  
 Y como los soldados de una guerra eterna,  
 Libran entre ellos vanamente combates y batallas,  
 Sin concederse tregua y en agitación incesante,  
 A merced de los reagrupamientos y las separaciones...  
 Puedes imaginar así cómo es el eterno movimiento  
 De todos los cuerpos primeros en el vacío infinito.<sup>7</sup>

Un átomo, por definición e incluso en el interior de un cuerpo compuesto, siempre está en el vacío. Y siempre se encuentra, por tanto, en movimiento (aunque éste no sea más que una vibración incesante de átomos que se entrechocan en el seno de un cuerpo sólido). La inmovilidad nunca es sino una apariencia; el movimiento, no el reposo, es la verdad del ser.

Falta por saber cuáles son las causas de este movimiento. Nada nace a partir de nada, salvo los átomos y el vacío (que no nacen: son eternos). Por tanto, es necesario que el movimiento nazca de algo... ¿Podría ser que tampoco él hubiera nacido? Sí, y es por otra parte lo que enseñaba Epicuro, y que Lucrecio, como es evidente, no desmiente: «Esos movimientos no tienen comienzo», porque los átomos y el vacío, que bastan para explicar su origen, son eternos.<sup>8</sup> Pero los átomos y el vacío son seres, o en todo caso (por lo que respecta al vacío) existentes; el movimiento es un acto que sólo existe, en cada instante, en la medida en que se produce. Que no tenga comienzo, no nos dispensa de aportar su causa o su razón. Ésta, en el marco del atomismo, se identifica rápidamente. Los átomos y el vacío no tienen otra causa que ellos mismos (existen porque existen). El movimiento, no otra causa que los átomos y el vacío.

Además, el vacío sólo es una causa negativa (ya que no puede actuar ni padecer): es la condición del movimiento,<sup>9</sup> más que su causa.

Apenas queda elección pues: la causa del movimiento de los átomos sólo puede encontrarse en los átomos mismos. Pero ¿cómo?

Existen sin duda, para cada átomo, causas externas: los choques que recibe de otros átomos. Como los átomos son absolutamente duros, al ser absolutamente compactos, el choque entre ellos no queda de ningún modo amortiguado; y como se encuentran en el vacío, su velocidad tampoco se ve disminuida por los roces: cada átomo recibe enteramente la fuerza del impacto, que transmite sin pérdida en cada nuevo choque. En consecuencia, su velocidad, insuperable pero finita, permanece constante.<sup>10</sup>

Epicuro, quizá bajo la influencia de Aristóteles (que formulaba esta objeción a Demócrito), piensa sin embargo que esta explicación basada en los choques no resulta suficiente: «Una cosa no puede transmitir el movimiento sin otra que se mueva por sí misma».<sup>11</sup> Aun siendo eterno, el movimiento no puede explicarse al infinito por el movimiento. Es necesario detenerse en algún sitio, como sigue diciendo Aristóteles: es necesario, para evitar la regresión al infinito, que exista una especie de primer motor que «necesariamente se mueva a sí mismo» o mueva «sin ser movido».<sup>12</sup> Es ahí donde es preciso elegir entre las causas finales y las causas eficientes, entre el primer motor inmóvil, trascendente y único, el de Aristóteles, y los primeros motores innumerables, móviles e inmanentes de Epicuro, o sea, entre el idealismo y el materialismo, entre Dios y los átomos. Epicuro, sin soslayar la objeción de Aristóteles, se pone aquí decididamente del lado de Demócrito. Es evidente que Lucrecio hace lo mismo. El primer motor, para un epicúreo, sólo puede ser el átomo, y por eso conviene hablar de él en plural: *Prima mouentur enim per se primordia rerum*, «Los átomos primordiales se mueven por sí mismos».<sup>13</sup> ¿Qué fuerza los mueve? Su peso, fuerza intrínseca (a diferencia de nuestra pesadez), que los arrastra, espontánea e indefinidamente, hacia abajo (a diferencia de nuestra gravedad). Es la segunda causa motriz, o más bien la primera (es anterior, en derecho si no de hecho, a los choques: una y otra causas son eternas, como los átomos, pero los choques no existirían sin el peso, mientras que el peso podría existir sin ellos).

Hay que explicar entonces cómo estas dos causas, el peso (*pondus*) y los choques (*plagae*), son compatibles. El peso, como hemos visto, arrastra a los átomos hacia abajo. Al ser infinito el universo, este abajo no es un lugar, sino una dirección;<sup>14</sup> y al caer todos los átomos verticalmente, deberían hacerlo entonces también paralelamente. Y si es así, ¿cómo es posible que se encuentren, reboten unos contra otros, se

mezclen o se enganchen, en función de sus formas respectivas, y, en suma, constituyan agrupaciones de átomos (por ejemplo torbellinos, como en Demócrito), y luego mundos? Podríamos creer que el peso, en sus diferencias interatómicas, basta para ello: que los átomos más pesados, al caer más rápido, alcanzarán a los más ligeros. Pero Epicuro, que asume también aquí una objeción que Aristóteles le hacía a Demócrito, había comprendido que, en el vacío, todos los cuerpos debían caer a la misma velocidad.<sup>15</sup> No podrían por tanto, de ninguna manera, alcanzarse unos a otros, ni entonces, al caer paralelamente y a la misma velocidad, encontrarse. En un espacio euclídeo, que sin duda es el de Epicuro, esto implicaría, además del peso y los choques, una tercera causa motriz, que permitiría pasar de aquél (que sólo puede producir caídas indefinidamente verticales y, por tanto, paralelas) a éstos (que implican encuentros entre los átomos). Esta tercera fuerza es lo que Lucrecio llama el *clinamen*, o dicho de otro modo, la desviación o la declinación de los átomos. Es uno de los pasajes más difíciles e importantes del *De rerum natura*, que es preciso citar en su totalidad:

En tanto que caen rectos, arrastrados en el vacío  
 Por su peso, en un lugar y un tiempo indeterminados,  
 Los átomos se desvían, pero escasamente, lo justo  
 Para que pueda decirse que su movimiento ha variado. 220  
 Si no se desviarán así, todos caerían rectos,  
 Como gotas de lluvia, en el vacío sin fondo:  
 No se darían entre ellos ni encuentros ni choques;  
 Y la naturaleza nunca habría podido crear nada.  
 ¿Crees acaso que los cuerpos más pesados  
 Caen también más rápido, incluso en el vacío,  
 Y alcanzan así a los cuerpos más ligeros, dando lugar  
 A esos choques de los que nacen todas las cosas?  
 ¡Muy lejos te apartas de la verdadera razón!  
 A través del agua o del aire, sin duda, todo lo que cae 230  
 Irá más o menos rápido en función de su peso,  
 Porque las masas de agua o también de aire sutil  
 No pueden retardar lo mismo todas las caídas:  
 Vencidos, ceden antes a los cuerpos más pesados.  
 Pero, en ningún lugar ni en ningún momento,  
 Podría el vacío encontrarse bajo un cuerpo  
 Sin ceder de modo inmediato por su naturaleza.  
 Todos los átomos, pues, en el vacío inmóvil,  
 Aun desiguales en peso, tienen la misma velocidad.

Los más pesados nunca podrán alcanzar 240  
A los más ligeros, ni engendrar todos estos choques  
Que producen los movimientos fecundos de la naturaleza.  
De ese modo, repito, es preciso que los átomos  
Se desvíen un poco, pero no más que el mínimo.  
¡No se trata de inventar un movimiento oblicuo!  
Pues es cosa visible y evidente: ningún cuerpo  
Puede, mientras cae, torcerse a un lado por sí mismo,  
Tal como nos es dado observar. Pero, que no se desvíe  
Absolutamente en nada del eje vertical,  
¿Quién, con sus propios ojos, podría percibirlo? 250  
En fin, si siempre están ligados los movimientos todos,  
Si todos se suceden en un orden inflexible,  
Si, por su desviación, los átomos no hacen  
Un primer movimiento que rompe las leyes del destino,  
Quebrando así la sucesión indefinida de las causas,  
¿De dónde procede la libertad de que gozan los vivos?  
¿De dónde procede la voluntad que se arranca al destino,  
Que nos hace avanzar hacia donde el placer nos lleve,  
Al desviarnos también nosotros, no importa cuándo  
Ni dónde, según el solo impulso de nuestra mente? 260  
Pues es seguro que todo eso viene de la voluntad,  
De donde cada movimiento se trasmite a los miembros.  
Observa a los caballos, cuando se abren las cuadras:  
La fuerza del deseo no puede empujarlos  
Tan prestamente como quiere su ánimo,  
Pues es necesario que la masa toda de su cuerpo  
Sea primero excitada, a través de cada músculo,  
Para poder seguir en bloque el impulso de su alma.  
El movimiento nace, como ves, del corazón,  
Emana, en primer lugar, de la voluntad, 270  
Antes de transmitirse por todo el cuerpo.  
Distinto es lo que vemos cuando un golpe  
Nos empuja hacia delante, una fuerza exterior  
En este caso: en efecto, el cuerpo se mueve en bloque,  
Arrastrado a nuestro pesar, si la voluntad  
No consigue frenarlo con todos los músculos.  
Así, aunque una fuerza exterior a menudo  
Nos empuje y nos obligue a pesar nuestro a caminar,  
Y nos arrastre, puedes ver que hay en nuestros corazones  
Algo que es capaz de luchar y resistir. 280  
Es esta voluntad la que fuerza entonces a la materia  
A desplazarse en el cuerpo y los miembros,

O bien que la frena y la fuerza al reposo.  
 Por lo cual hay que conceder también a los átomos,  
 Además del peso y los choques, una causa diferente  
 Del movimiento, de donde nos viene ese poder,  
 Ya que, como vemos, nada puede nacer de la nada.  
 El peso excluye ya que todo se haga por choques,  
 Exteriormente. Pero, si la mente misma  
 No es esclava en todo de una necesidad  
 Interna, si puede escapar a la pasividad,  
 Es gracias a esta ínfima desviación de los átomos,  
 En un tiempo y un lugar que nada determina.<sup>16</sup>

290

En los textos de Epicuro que han llegado hasta nosotros, no encontramos ninguna referencia a esta teoría. Pero eso no prueba, en la medida en que son tan fragmentarios (tres cartas, algunas máximas y sentencias...), que no haya sido su inventor. Cicerón se la atribuyó expresamente,<sup>17</sup> y tenemos la certeza, en cualquier caso, de que Lucrecio —que tampoco lo pretende— no inventó esta declinación o desviación de los átomos: bajo su nombre griego de *parenklisis*, aparece en textos anteriores al *De rerum natura*. No por ello Lucrecio deja de constituir, sobre esta cuestión, nuestra fuente principal. Otra cosa es entenderlo.

Esta teoría ha desatado, desde hace veinte siglos, montones de comentarios irónicos. Los principales reproches que se le han formulado son dos.

El primero es de orden lógico. El *clinamen* sería una suposición «arbitraria», como ya decía Cicerón, «infantil», como decía Martha, «pueril», como decía Bergson, y que, como añadía Solovine, «destituiría el principio de causalidad»,<sup>18</sup> lo que constituiría una infracción a la racionalidad a la que, sin embargo, Lucrecio apela.

El segundo reproche es de orden metafísico, e incluso ideológico. Fue sostenido sobre todo —marxismo obliga— por Paul Nizan. El amigo de Sartre, normalmente tan bien predispuesto hacia el epicureísmo, reprocha a Lucrecio el haber introducido, con el *clinamen*, un «principio espiritual»: ese «movimiento autónomo y contingente de los átomos» sería «análogo al libre albedrío»; constituiría «una fisura por donde puede colarse el idealismo» y «efectivamente se cuele». <sup>19</sup> Charles Mugler, en un registro diferente, formula una objeción del mismo orden: el *clinamen* sería un movimiento «teleológico y consciente», una «libre elección de los átomos», lo que constituiría «una

petición de principio que arruina el epicureísmo». <sup>20</sup> En resumen, el *clinamen* sería una *desviación*, en el sentido casi ideológico del término: sería una infracción al materialismo, cuyo principio, sin embargo, formula expresamente Lucrecio, a partir de Epicuro.

Ninguno de estos dos reproches me parece justificado.

Observemos, en primer lugar, que los 77 versos que Lucrecio dedica al *clinamen* adoptan la forma de una doble demostración, en este caso perfectamente de acuerdo con la canónica epicúrea. El epicureísmo es un sensualismo. Pero, al tratarse de fenómenos invisibles, sólo se puede demostrar una tesis mostrando que su contradictoria es incompatible con los datos de los sentidos. <sup>21</sup> El razonamiento, como ya hemos visto en varios ejemplos, adopta entonces la forma muy clásica de una demostración por reducción al absurdo, que prueba la verdad de una proposición por la evidente falsedad de al menos una de las consecuencias de su contradictoria. Es éste el caso. Es cierto que los átomos se desvían de una forma ínfima e indeterminada, puesto que, si no lo hicieran, no habría cuerpos compuestos (primera demostración, que prueba la existencia de una desviación), ni voluntad libre (segunda demostración, que prueba que esta desviación es indeterminada), lo que es desmentido por la experiencia: ésta basta, en efecto, para probar que existen cuerpos compuestos en el universo (por la primera demostración) y una voluntad en nosotros, «capaz de luchar y resistir» (por la segunda demostración). En pocas palabras, no hay, en la teoría del *clinamen*, nada de arbitrario: ésta es objeto de una doble demostración apodíctica (Lucrecio, por dos veces, y legítimamente desde su punto de vista, escribe «*necessest*»). <sup>22</sup>

¿Viola el *clinamen* el principio de causalidad? La dificultad aquí es real. Porque, según parece, es necesario que el *clinamen* carezca de causa: de otro modo no podría —siendo sin embargo su función explícita y el *nervus probandi* de su segunda demostración— impedir «la sucesión indefinida de las causas» <sup>23</sup> y romper con ello «las leyes del destino». <sup>24</sup> El asunto es tanto más importante, y tanto más difícil, cuanto que el rechazo del destino es un punto fundamental de la doctrina, en que convergen la física (contra «el destino de los físicos» <sup>25</sup> o la necesidad universal de Demócrito), la ética («Nuestra voluntad no tiene amo, escribía Epicuro; por lo cual es natural que le acompañen la reprobación y su contrario»), <sup>26</sup> e incluso la canónica (ya que la exigencia de verdad supone que el pensamiento no está sometido, en sus juicios, a una necesidad extrínseca). <sup>27</sup> De manera que, sin el *clinamen*, y sin su indeterminación efectiva, <sup>28</sup> todo el epicureísmo se vendría abajo.



¿Cómo evitar caer en una contradicción a partir del momento en que se recuerda, en este mismo texto y como argumento demostrativo (*quoniam*), que, «como vemos, nada puede nacer de la nada»?<sup>29</sup> Parece que se dé ahí una incoherencia redhibitoria, porque el *clinamen* es probado (a partir del hecho de la libertad, que es necesario explicar) en nombre mismo del principio de causalidad: ¡principio para el cual el *clinamen* (al carecer él mismo de causa, sin lo que no podría explicar la libertad) supondría la ruina!

¿Cómo escapar a esta aporía? Mediante la distinción, como hacía Epicuro, entre los *proprios* del átomo, es decir, sus propiedades constantes (*symbebekota, conjuncta*), y sus *accidentes* o *acontecimientos* (*symptomata, eventa*).<sup>30</sup> Como potencia propia del átomo (el hecho de que el átomo pueda, permanentemente, desviarse), el *clinamen* carece evidentemente de causa, pero no más que esos otros propios que son su forma y su peso, y no más, sobre todo, que el átomo mismo. Esto no constituye, de ninguna manera, y mal que le pese a Cicerón, una «suposición arbitraria»: porque al igual que el átomo puede poseer indiferentemente tal o cual peso, pero necesariamente tiene uno, así también puede declinar, en tal o cual momento y en tal o cual lugar, pero necesariamente declina («*paulum inclinare necessesit corpora*»).<sup>31</sup> De manera que es el joven Marx quien tenía razón cuando señalaba, en su tesis doctoral, que «Preguntar por la causa de esta determinación equivale a preguntar por la causa que hace que el átomo sea un principio, pregunta evidentemente privada de sentido para quien piensa que el átomo es la causa de todo, y que, en consecuencia, no podría tener una causa».<sup>32</sup>

¿Es esto una violación del principio de causalidad? De ninguna manera, al menos tal como Epicuro y Lucrecio lo formulan. En efecto, este principio estipula que nada *nace* (*gigni, fieri*) a partir de nada, lo que implica que el átomo, que no *nace* (porque es eterno), está fuera de su alcance: el átomo funda el principio, y éste no lo rige.

Sucede otra cosa, como es natural, si se considera el *clinamen* ya no un propio, sino un acontecimiento. Sin duda, sigue siendo cierto que el átomo es su causa, cuyo efecto o, mejor, su acto (el átomo es lo que declina: el *clinamen* no podría serle exterior como lo es un efecto con respecto a su causa) es cada nueva desviación. ¿Cómo podría entonces el *clinamen*, si permanece sometido al principio de causalidad (no nace a partir de nada, sino del átomo), impedir «la sucesión indefinida de las causas»?<sup>33</sup> Esto es lo esencial, y la teoría de Lucrecio demuestra ahí una especial sutileza: el *clinamen* impide «la sucesión in-

definida de las causas», *no porque suprima la causalidad, sino porque interrumpe la sucesión*. No es indeterminado, en un sentido absoluto (sin causa), sino que es indeterminado *en el espacio y en el tiempo* (sin causa antecedente o contigua).<sup>34</sup> Ahora bien, esta indeterminación exclusivamente espacio-temporal (que no deja de evocar en la actualidad, en una problemática totalmente diferente, algunos rasgos de la física cuántica) no transgrede en absoluto el principio de causalidad, como apunta con acierto Marcel Conche, porque este principio, «en cuanto tal, no implica que toda causa deba producir su efecto bajo condiciones de lugar y de tiempo». <sup>35</sup> Una causa no local y no temporal no deja por ello de ser una causa.

Yo aun diría más: a partir del momento en que el espacio, para un epicúreo, no es más que el vacío, y que éste no puede «ni actuar ni padecer», tampoco podría determinar ninguna cosa. Ahora bien, todo átomo, por definición, está en el vacío: la indeterminación espacial forma parte entonces de su estatuto. Incluso la caída hacia abajo, en lugar de estar determinada por el espacio, es ella la que lo determina (por ese movimiento hacia un abajo que no existe como lugar absoluto, sino, a causa del átomo y su peso intrínseco, como dirección: podríamos decir que el átomo *verticaliza* el vacío). Anteriormente a los choques y los encuentros, por tanto antes del *clinamen* (anterioridad lógica, por supuesto, y no cronológica), cualquier lugar, para el átomo, es indeterminado: sea donde sea, siempre es en cualquier lugar.

Como ya indiqué de pasada, sucede lo mismo con la indeterminación temporal. Los átomos, considerados en sí mismos e independientemente del *clinamen*, tienen propios (el peso, la forma, el tamaño, el movimiento), pero no accidentes: son, literalmente, *sin acontecimiento*, y por tanto, con todo rigor, *sin tiempo*. El tiempo, en efecto, «no existe por sí mismo»: <sup>36</sup> es sólo «el accidente de los accidentes» <sup>37</sup> y sólo existe, entonces, en la medida en que estos últimos existan. Pero los accidentes sólo pueden afectar al átomo —ya que es inmutable— en la medida en que se encuentra con otros. Es decir, que el tiempo es el resultado del *clinamen* y no podría, por este motivo, gobernarlo.

Es comprensible que el *clinamen* nos desconcierte tanto: no porque viole el principio de causalidad (el libre albedrío, que también lo violaría, nos desconcierta menos), sino porque se produce según una causalidad no local y no temporal, o dicho de otra forma, a un nivel que no es el nuestro —el de los átomos—, en que el espacio no cuenta (ya que no puede actuar ni padecer) y en que el tiempo no es nada. Sólo hay tiempo, repitámoslo, allí donde se producen acontecimientos, acci-

dentés, allí donde algo sucede (por ejemplo, un cambio de dirección, o un choque entre átomos) o comienza. Esto implica el *clinamen*: sin *clinamen* no hay accidentes, y por tanto tampoco accidente de accidentes, tampoco tiempo. El *clinamen* es, pues, necesariamente independiente del tiempo, ya que se produce en un lugar (el vacío indeterminado e indeterminante) y a un nivel (el de los átomos considerados aisladamente) en que el tiempo no es nada. O mejor, porque es el origen de los accidentes, y también el origen del tiempo, y por tanto no está determinado en el tiempo, sino que *determina* el tiempo y le da lugar, exactamente, a que sea: El peso verticaliza el vacío; el *clinamen* temporaliza la materia. Podría objetarse que no habría movimiento, aunque fuera vertical, si no existiera ya el tiempo. Pero sería dar a éste una consistencia ontológica que no tiene. Para que haya movimiento, basta con el presente o la eternidad, que son una sola y misma cosa (la naturaleza), que sólo se vuelve *tiempo* gracias al *clinamen*. Prioridad de lo actual sobre lo virtual. Los acontecimientos no existen porque exista el tiempo, sino que existe el tiempo porque existen acontecimientos. El *clinamen* no es un origen «en el origen», un punto original iniciador de una historia, ni por tanto un comienzo absoluto. No es un *comienzo* en absoluto: es el origen anhistórico de cualquier historia, el principio atemporal de todos los tiempos, la condición siempre recomenzada de todos los comienzos. No hay pues un antes del *clinamen* (antes del *clinamen* no habría tiempo ni, por tanto, un antes), no hay creación, no hay génesis: el tiempo es infinito (*ex infinito tempore*),<sup>38</sup> porque siempre ha habido accidentes, porque siempre ha habido *clinamen*. El átomo declina *no todo el tiempo* sin duda (es discontinuo), sino *desde todo tiempo* (desde siempre y para siempre), en «el eterno presente»<sup>39</sup> de la naturaleza. Porque «no hay comienzo para todos estos movimientos, al ser eternos los átomos y el vacío».<sup>40</sup>

Por tanto, hay una indeterminación en el espacio y en el tiempo: el *clinamen* no es una causa; está sometido a una causalidad (la de los átomos) que no está ni localmente ni temporalmente determinada. Pero, en cambio, esta indeterminación es suficiente para romper «la sucesión indefinida de las causas». Porque el *clinamen*, al ser indeterminado en el tiempo, no «sucede» a nada, en todo caso a nada que sea su causa, e impide por esto «que una causa siga a otra causa al infinito» (*ex infinito ne causam causa sequantur*).<sup>41</sup> Es lo que le permite romper la necesidad universal (que sería una concatenación infinita de causas) o, en otros términos y como decía Epicuro, «el destino de los físicos». Gracias al *clinamen*, la necesidad, sin ser abolida por ello, no actúa más que

«según una serie causal limitada en el tiempo»,<sup>42</sup> cada una de las cuales comienza con una nueva declinación de los átomos, que es así «un comienzo absoluto», como decía Marcel Conche,<sup>43</sup> o más bien (porque el átomo siempre está presente) el poder de comenzar absolutamente una serie causal. Concepción atomística o cuántica,<sup>44</sup> es decir, discontinuista, de la causalidad: pues resulta que la necesidad, al igual que la materia misma, está troceada, y es irreductiblemente múltiple y discontinua: atomizada. No es una contingencia absoluta, ni un determinismo total (el principio de causalidad, repitámoslo, sigue siendo válido): es una necesidad despedazada y un determinismo plural, discontinuo y roto: un determinismo anti-laplaziano, como se diría actualmente,<sup>45</sup> es decir, antifatalista.

Lucrecio puede escribir con perfecto fundamento que los átomos, por su declinación, «toman la iniciativa de un movimiento que rompe las leyes del destino» (las *foedera fati*).<sup>46</sup> El *clinamen*, en tanto que propio, es ese poder permanente de discontinuidad; y, en tanto que accidente, exactamente el poder de *hacer acontecimiento*. El átomo, sin él, sólo poseería propiedades constantes (el peso, el tamaño, la forma, la caída vertical) y nunca sucedería nada, ni sucedería a nadie. No existirían mundos, ni cuerpos compuestos, ni vida, ni historia, ni por lo demás tiempo. Al contrario, gracias al *clinamen* sucede que algo sucede, algo absolutamente nuevo, absolutamente imprevisto e imprevisible: un accidente, un acontecimiento, que hace posible, de una sola vez, la novedad (también, por tanto, la antigüedad) y el tiempo. El presente eterno de la naturaleza se hace entonces tiempo, al distinguir, en cada acontecimiento, un antes y un después.

Por eso la naturaleza no creada se vuelve creadora: algo en ella, que no estaba escrito en ninguna parte, ni predeterminado, ni sometido a cualquier finalidad o proyecto, comienza perpetuamente. No hay destino, tampoco providencia: la necesidad produce algunas cosas, pero atravesada por azares innumerables; el azar produce otras, pero limitado por las leyes de la naturaleza (las *foedera naturae*);<sup>47</sup> y «nosotros, en fin, producimos otras», es decir, «nuestra voluntad, que no tiene amo».<sup>48</sup>

No todo es posible (existen las *foedera naturae*), y no todo es necesario (existen las *foedera fati*): ése es el espacio que abre en la naturaleza, y por tanto también en cada uno de nosotros, el *exiguum clinamen* de los átomos. Nada está escrito de antemano, ni sometido a un dios cualquiera: es «por sí misma, espontáneamente» (*ipsa sua per se sponte*),<sup>49</sup> como la naturaleza eterna se inventa un nuevo presente, ins-

tante tras instante, y se convierte así en *natura creatrix*.<sup>50</sup> ¿Podría decirse que, en este sentido, es Dios? De ninguna manera: la naturaleza no tiene consciencia ni voluntad, y no puede crear otra cosa —ya que ella es todo— que a sí misma, lo que implica que se trate menos de una creación absoluta (producir algo a partir de nada, lo que el atomismo excluye) que de la producción, a la vez perpetua y discontinua, de imprevisibles novedades. La naturaleza es libre, dice Lucrecio (*libera*), sin amo (ni siquiera si lo es ella como pasado), sin dioses, sin coacciones.<sup>51</sup>

Por eso también nosotros somos libres, como todos los animales,<sup>52</sup> y basta para poner de manifiesto que esta libertad no podría ser absoluta, ni trascendente, ni sobrenatural: no es un libre albedrío, en el sentido en que un Descartes o un Kant darán a esta palabra; es una espontaneidad del querer, una inventividad del deseo (se trata de arrancar placer al destino),<sup>53</sup> un margen, pero siempre limitado, de iniciativa o de desviación, una potencia, pero siempre recomenzada, de querer y de actuar, en suma, el poder, como dice excelentemente Lucrecio, de «luchar» (*pugnare*),<sup>54</sup> de «resistir» (*obstare*)<sup>55</sup> y de «cambiar de dirección» (*declinamus item motus*),<sup>56</sup> sin estar determinados por el tiempo ni por el lugar, sino según el capricho de nuestra propia mente.<sup>57</sup>

¿Quién podría creer que estuviera escrito, desde toda la eternidad, que yo escribiría este libro sobre Lucrecio? Perfectamente habría podido no nacer (era con mucho lo más probable diez meses antes de mi nacimiento), no convertirme en filósofo o escribir un libro diferente. No es una cadena infinita y continua de causas antecedentes (que, por definición, ya no están en mi poder cuando actúo) la que me conduce hasta esta frase que estoy escribiendo en este momento, sino el azar de mi nacimiento, y los innumerables azares de mi vida, y los miles de encuentros, influencias y decisiones mías, pero independientes, al menos en parte, unas de las otras, y, finalmente y sobre todo, la fuerza de mi deseo (*vim cupidam*)<sup>58</sup> o de mi voluntad (*voluntas*),<sup>59</sup> deseo o voluntad que también pueden cambiar, de un momento a otro, y de hecho cambian, y me llevan a corregir esta frase, a tacharla o a escribir una diferente, totalmente nueva, que siguió siendo imprevisible, en derecho y de hecho, hasta que decidí escribirla, o sea, me puse, en la naturaleza creadora y gracias a ella, a *crearla*. Por eso soy responsable de lo que escribo, como de cada uno de mis actos.

¿Quiere eso decir que todo está claro? Desde luego que no. Nos damos cuenta de ello cuando intentamos comprender no *ya por qué*, sino *cómo* el átomo se desvía: cuando intentamos comprender el me-

canismo específico del *clinamen*. Empresa imposible, ya que este «mecanismo»... ¿no podría ser un mecanismo! Nada se agita en el interior de un átomo (es absolutamente compacto y, por tanto, carece de movimientos internos). Ahora bien, el *clinamen* actúa en el átomo (*in seminibus*)...<sup>60</sup> El *clinamen*, en tanto que movimiento, debe pues explicarse por algo que no sea un movimiento, y no podría, en consecuencia, recibir ninguna explicación de orden mecánico, si entendemos por ello, según el sentido riguroso de la palabra, una simple combinación de desplazamientos. El mecanismo de la naturaleza (que existe, que incluso expresa lo fundamental de su funcionamiento a escala macroscópica) debe explicarse por algo diferente a un mecanismo (a escala atómica).

Esto nos conduce a la segunda objeción, la de Nizan y Mugler, que reprocharían a la teoría de Lucrecio, como podemos recordar, la reintroducción en el átomo de una fuerza oculta, misteriosa y mágica: un «principio espiritual», «análogo al libre albedrío», es decir, «teleológico y consciente». No me cuesta aceptar que el *clinamen* siga siendo misterioso. «Los ojos no pueden conocer la naturaleza de las cosas», señalaba Lucrecio,<sup>61</sup> ni nuestra razón, añadiría yo, comprenderla por completo. ¿Por qué habría de poder hacerlo? La mente humana no es sino una ínfima parte de la naturaleza: no es extraño que ésta, que lo contiene y lo supera infinitamente, se le escape en parte. Que todo sea racional no prueba que nuestra razón, de hecho, pueda comprenderlo todo, sometida como está a los datos de los sentidos, y por tanto también limitada por ellos. Epicuro franqueó, mediante el pensamiento, los límites de nuestro mundo;<sup>62</sup> pero ¿cómo podría franquear los límites del átomo, que son impenetrables? Que quede misterio o algo inexplicable, no es pues sorprendente. Pero que este misterio sea de orden espiritual, ideológico y consciente, es lo que un epicúreo no podría admitir. Al contrario, lo que Lucrecio teoriza es, como hemos visto, la idea muy racional —quizá de origen aristotélico, pero recogida por Epicuro— de que el movimiento no puede explicarse, al infinito, por el movimiento, y que, en este sentido, cualquier mecanicismo (cualquier combinación de movimientos) supone un dinamismo (una combinación de fuerzas), que lo engendra y lo determina. Y esto no es sólo cierto referido al *clinamen*: el peso, que es la otra causa intrínseca del movimiento, tampoco es un movimiento, sino una fuerza. Por eso sugería más arriba que el átomo desempeña, en el epicureísmo, un papel de primer motor; pero se trata de un primer motor múltiple, móvil, inmanente y material: un primer motor antiaristotélico. El átomo

es causa de todo, salvo del vacío, y por tanto también causa de todo movimiento. El *clinamen*, en tanto que movimiento, no escapa a la regla. Debe pues explicarse por medio de otra cosa que un movimiento: mediante la fuerza singular, compacta e impenetrable del átomo, su *energeia*, su *vis*,<sup>63</sup> eso que no tendría inconveniente en llamar, pensando en Spinoza, su potencia de actuar o su *conatus*...

Y porque es impenetrable, esta fuerza también es, en cierto sentido, incognoscible, salvo por sus efectos, e inexplicable. No tiene nada de sorprendente: lo que lo explica todo no podría ser explicado enteramente. Por eso cualquier conocimiento, referido al átomo, sigue siendo parcial. Además, en la física epicúrea, sólo se puede hablar pertinentemente de átomos en general o «en multitud»; nada se puede saber, nunca, de un átomo particular, considerado en sí mismo y aisladamente, salvo que —pero eso vale para todos— verifica los principios generales del atomismo... De ahí, en el epicureísmo, ese misterio último que es el de la materia (a su lado, ¡qué trasparente es el vacío!). ¿Cómo los átomos, que «no cambian en nada»,<sup>64</sup> podrían, aunque fuera mínimamente, «cambiar de dirección»? ¿Cómo podría la «materia inmutable»,<sup>65</sup> por sí sola, modificar su curso? Y en suma, ¿cómo conciliar la permanencia y la discontinuidad? Ése es el punto oscuro. «¿Por qué —pregunta Marcel Conche—, una causa permanente no habría de manifestarse mediante efectos esporádicos?»<sup>66</sup> Concedámoslo. Reconozcamos, sin embargo, que la cosa es difícil de imaginar, e incluso de concebir. Habrá que evitar darle una interpretación matemática o científica, en el sentido moderno del término.<sup>67</sup> El átomo es un principio; es lo que explica, como había observado Marx, no lo que hay que explicar.<sup>68</sup> En cuanto a las matemáticas, que hablan de puntos o líneas sin superficie, no hablan, para un epicúreo, de nada real.<sup>69</sup> No sólo son inútiles para la felicidad, sino que no son verdaderas. ¿Por qué la realidad tendría que obedecerlas? Lo que el *clinamen* lleva a pensar, contra Platón y los suyos, es más bien una realidad no matemática ni matematizable. ¡Que nadie entre aquí si es geómetra! Esto, lejos de invalidar la doctrina, quizá constituya su singularidad y su fuerza. Lo que se trata de pensar a la vez es la eternidad (*aeterna*)<sup>70</sup> y la atemporalidad (*nec tempore certo*)<sup>71</sup> del *clinamen*. Ahora bien, para los átomos, estas dos características son una sola: si los átomos no padecen ninguna determinación temporal, es porque son eternos; y la discontinuidad de su acción no es quizás otra cosa, pero considerada desde un punto de vista diferente, que esta misma indeterminación. El átomo sólo existe en el presente; ahora bien, dos instantes sucesivos

del tiempo (que no es nada en sí mismo) no están unidos, hablando con precisión, por nada. Atomismo integral: discontinuidad de los cuerpos en el vacío, de los movimientos en el espacio y de los instantes en el tiempo. De ahí, inevitablemente, el misterio: esta discontinuidad excede tanto nuestra experiencia como nuestro lenguaje, que siguen siendo prisioneros de las ilusiones, que se dan conjuntamente, de la temporalidad (como paso del futuro hacia el pasado) y de la continuidad. Nuestra razón calculadora (*logismos*, diría Epicuro, más que *logos*) encuentra aquí su límite, en la discontinuidad sin cálculo de los cuerpos ciegos (*corpora caeca, primordia caeca*),<sup>72</sup> que no vemos.

Por lo demás, no se trata de ser actualmente epicúreo o no —en materia de física, eso no tendría ningún sentido—, sino simplemente de recordar, en aquello que sigue siendo actual, las lecciones de Epicuro o de sus discípulos. Eso es válido, en particular, para el *clinamen*. No hay que ver, en esta teoría especialmente difícil y parcialmente oscura, ni una renuncia a la razón, ni una renuncia al materialismo, sino, al contrario, una tentativa, singularmente audaz y poderosa, para hacerlos conciliables a ambos con la libertad —siempre limitada, relativa y parcial— que cada uno experimenta, de la que no cabe, para un epicúreo, dudar (es un dato de la experiencia) ni menospreciar su importancia (es una condición de la sabiduría). Lo esencial, desde este punto de vista, puede resumirse en unas cuantas palabras: no hay destino ni providencia; nada está escrito de antemano, ni totalmente predeterminado; ningún dios nos gobierna, y ni siquiera la naturaleza nos deja libertad —en ella y por ella— para inventar nuestro futuro cambiando nuestro presente. Es el núcleo viviente de la doctrina. Que nuestro atomismo ya no sea el de Epicuro o de Lucrecio, es una evidencia. Pero ¿quién osaría pretender que nuestra libertad no tenga nada que ver con la suya? Siempre llevamos en el pecho, como decía Lucrecio (*in pectore nostro*),<sup>73</sup> el poder de luchar, de resistir, de cambiar, de inventar, de crear y, en definitiva, de querer y de actuar. Ninguna filosofía, sin semejante poder, sería posible, ni por lo demás necesaria. Esta lección no ha envejecido, y es una lección, indisociablemente, de valentía e independencia.

Podrá objetarse que el azar o el indeterminismo no constituyen todavía una libertad, lo cual es muy cierto: es necesario además una elección consciente y voluntaria, de la que son incapaces los átomos. No son pues los átomos los que son libres (sólo son indeterminados en el espacio y en el tiempo); somos nosotros, gracias al *clinamen*, pero a un



nivel diferente, quienes podemos serlo.<sup>74</sup> No es el *clinamen* lo que es «teleológico y consciente»; somos nosotros, gracias a él, quienes podemos seguir la vía —cambiante y, en parte, indeterminada— de nuestras *inclinaciones* (como decía en ocasiones Cicerón al referirse al *clinamen*);<sup>75</sup> es decir, elegir, entre diferentes placeres posibles (porque el placer sigue siendo siempre la finalidad),<sup>76</sup> aquel que nosotros convertimos, al menos provisionalmente, en nuestra meta. Libertad parcial, es evidente: el principio de placer señala la dirección general, al igual que hace el peso en los átomos; sólo podemos elegir el itinerario, es decir, las metas intermedias, los medios, incluso desagradables (que todo dolor sea un mal, no significa que haya que evitar todo tipo de dolor), y, finalmente, las bifurcaciones o los rechazos, incluso dolorosos (que todo placer sea un bien, no implica que haya que perseguirlos todos).<sup>77</sup> ¿Libertad de actuar? ¿De pensar? ¿De querer? Las tres a la vez, pero siempre dentro de los límites del cuerpo, que, más que encerrarnos, nos definen. ¿Cómo podría yo ser esclavo de mi cuerpo, y especialmente de mi *animus* (actualmente diríamos de mi cerebro), ya que soy lo mismo que él? Si está determinado, yo lo estoy igualmente. Por tanto, yo soy uno y otro. Mi libertad no es un libre albedrío, que se pretendería absoluto o totalmente indeterminado. No puedo dejar de perseguir el placer, ni mandar sobre los átomos, como tampoco pueden los átomos esquivar su peso o sustraerse a los choques. Es pues necesario invertir las afirmaciones de Nizan y Mugler. No es el *clinamen* el que es «teleológico», sino la voluntad la que se explica por causas eficientes (los átomos, el *clinamen*, los simulacros).<sup>78</sup> No es el *clinamen* el que es «consciente», sino la voluntad, en su funcionamiento atómico, la que es inconsciente. No es el *clinamen* el que es «espiritual», sino la voluntad la que es corporal. Podemos, desde luego, sin estar coaccionados ni predeterminados, ir hasta donde nos lleve nuestra mente. Pero ésta es tan material como el resto, y nunca nos lleva más que adonde nos conduce el placer. Los manuscritos pueden perfectamente fluctuar, por una letra, entre *voluntas* y *voluptas*.<sup>79</sup> Sólo hay voluntad, para un epicúreo, de voluptuosidad. Del mismo modo que el *clinamen* no puede eludir la caída (no es un movimiento oblicuo), la voluntad tampoco puede escapar al cuerpo ni al principio de placer (no es un libre albedrío). Por tanto, la voluntad sólo es *parcialmente* indeterminada: rompe con el destino de los físicos, pero no suprime ni el principio de causalidad ni las leyes de la naturaleza. Limita la necesidad, pero no la abole.<sup>80</sup> No es una contingencia (una nada de causalidad), sino una causalidad discontinua y espontánea. No es

una libertad absoluta o infinita, ni el poder de cada cual para elegirse a sí mismo, sino el poder de elegir nuestros actos, de cambiar (incluso de cambiarnos), de resistir, de innovar y de inventar. No es un libre albedrío, insisto: no es más que «un margen de libertad»,<sup>81</sup> por lo demás «muy estrecho»,<sup>82</sup> pero suficiente para quien sabe —gracias a Epicuro— servirse de él. Es lo que hace Lucrecio, que sigue filosóficamente las huellas de su maestro,<sup>83</sup> sin dejar de recorrer poéticamente «los inexplorados parajes de las Musas, por nadie antes hollados».<sup>84</sup> El estilo es siempre una desviación; la poesía, siempre una creación o, lo que viene a ser lo mismo, una libertad.

*Declinamus item motus*: «También nosotros cambiamos de dirección...».<sup>85</sup> No somos prisioneros del pasado, ni de nuestra historia, ni por tanto por completo de nosotros mismos. Cada cual puede elegir, si no su presente, al menos sí el camino que sigue o que abre en él (si tiene el coraje para hacerlo). El epicureísmo, especialmente en su versión lucreciana, constituye así el caso —en resumidas cuentas bastante raro en la historia de la filosofía— de un materialismo no fatalista, e incluso antifatalista: un «materialismo de lo aleatorio», como dirá mucho más tarde Louis Althusser,<sup>86</sup> que es también, y sobre todo, un materialismo de la libertad.

# CAPÍTULO 9

## La historia

*Sic igitur mundi naturam totius aetas mutat.*

Lucrecio, V, 834

(«Así evoluciona el mundo entero de edad en edad»)

En esta serie de paseos, más o menos largos, que emprendí a su lado o a su encuentro, no me creí obligado a respetar el orden que sigue Lucrecio, ni por tanto el «programa» —como se diría escolarmente— de su poema. Sin embargo, hay que decir algo al respecto, para ayudar al lector a orientarse cuando se sumerja, como sin duda es deseable, en la lectura íntegra del *De rerum natura*. Éste se compone de seis cantos, que la mayoría de comentaristas están de acuerdo en reagrupar de dos en dos, en función de su propio tema, lo que estructura el conjunto en tres partes sucesivas. Cada una de ellas comienza (en los cantos I, III y V) con un elogio de Epicuro. No se trata, evidentemente, de una casualidad. El *De rerum natura* es el libro de un discípulo, que se propone hacerlo saber. Cada nueva parte lo recuerda, en su comienzo. Para Lucrecio, es una forma, y sea cual sea el tema sobre el que trate, de encomendarse —con más entusiasmo que humildad— bajo el patrocinio del Maestro.<sup>1</sup>

Los dos primeros libros, como acabamos de ver, se refieren a los átomos y el vacío, o dicho de otra manera, a la naturaleza considerada en sus constituyentes fundamentales, que son las causas primeras de todo. Lucrecio expone en ellas su concepción de la *Natura naturans*, como diría un spinozista, es decir, de la naturaleza como causa. (¿Causa de qué? De todo, ya no hay ninguna otra cosa, es decir, de sí misma como *Natura naturata*.) Digamos que ahí se trata de la naturaleza de las cosas, propiamente hablando, más que de las cosas de la naturaleza. Es lo que podríamos denominar la física fundamental del epicureísmo, tanto desde un punto de vista ontológico o estático (libro I: los

principios), como cinético y dinámico (libro II: los movimientos y las fuerzas). Se corresponden, aproximadamente, con la *Carta a Heródoto* de Epicuro.

Los dos libros siguientes —que he abordado en los capítulos 5 y 6— versan sobre el hombre. Sólo coinciden parcialmente con la *Carta a Meneceo*. El libro III trata de la unión, o más bien de la unidad, del alma y el cuerpo (aquella no es más que una parte de éste), y por tanto también, y sobre todo, de la muerte, que les es común. Es lo que un kantiano llamaría la «psicología racional» de Lucrecio. El libro IV se refiere a la percepción y a la imaginación,<sup>2</sup> al conocimiento que proporcionan y a las ilusiones que, a veces, generan, inclusive en el sueño y el amor. Es la exposición lucreciana de lo que podríamos llamar la teoría epicúrea del conocimiento, y del desconocimiento.

Los dos últimos libros versan sobre el mundo (los dos primeros trataban más bien sobre el universo), o sobre los mundos (existe una infinidad de ellos), y especialmente sobre el nuestro. Describen o explican lo que un spinozista podría llamar la *Natura naturata*, la Naturaleza naturada, es decir, considerada como efecto. (¿Efecto de qué causa? De los átomos y del vacío, es decir, de sí misma, ya que es todo, pero como Naturaleza naturante.) Se trata menos de la naturaleza de las cosas, como en los dos primeros libros, que de las cosas de la naturaleza. Digamos que es una especie de física aplicada. ¿A qué? Fundamentalmente, a lo que llamaríamos actualmente la astrofísica, las ciencias de la tierra, las ciencias de lo vivo y la antropología (sobre todo en el libro V), y, finalmente, a la meteorología, a la sismología y a la medicina (sobre todo en el libro VI). Y con ello es con lo que yo también quería terminar.

El libro V describe la historia de este mundo, el nuestro, que corresponde a lo que los físicos actualmente llaman el universo o, como mínimo, nuestra galaxia (incluye el sol, la luna y las estrellas visibles). Lucrecio explica su devenir y su organización, desde su formación, que no debe nada a los dioses, hasta su seguro final, cuya fecha no podemos conocer. Este recorrido repasa tanto su funcionamiento —el movimiento de los astros, la alternancia del día y la noche, los eclipses...—, como la historia de los seres vivos y, especialmente, de los seres humanos. Por ello, este canto V, el más largo del poema, coincide con una pequeña parte de la *Carta a Heródoto*. Es la cosmología de Lucrecio, que incluye una buena parte de su antropología y de su filosofía de la historia. Ninguna providencia, aquí no más que en el resto del poema, ningún finalismo, ninguna teodicea. La historia forma par-

te de la naturaleza. La naturaleza (o más bien cada mundo en la naturaleza) tiene una historia. Volveré pronto sobre ello.

El libro VI, sobre el que pasaré más rápidamente, prolonga esta cosmología, al tratar de lo que Epicuro, en su *Carta a Pitocles*, llamaba «los meteoros», es decir, todos los fenómenos que se desarrollan en el cielo (el trueno, el rayo, las nubes, los arco iris...), pero también en la tierra, e incluso debajo de ella, cuando se presentan como especialmente misteriosos o inquietantes (los terremotos, los volcanes, los imanes, las epidemias...). El objetivo de Lucrecio, en cada ocasión, consiste en mostrar que estos fenómenos no tienen nada de sobrenatural, de mágico, ni siquiera de intrínsecamente misterioso: todo se explica racionalmente, de manera natural (*Omnia quae naturali ratione geruntur*: «todos estos hechos no obedecen a otra razón que la natural»),<sup>3</sup> sin ningún recurso a los dioses ni a los mitos. Lucrecio, fiel también aquí a la canónica epicúrea, razona por analogía: al tratarse de fenómenos lejanos, inaccesibles para una confirmación sensorial directa, es preferible apoyarse en los fenómenos más familiares o más accesibles para comprender cómo las mismas causas, o causas comparables, pueden actuar en ambos casos. Es apostar por la homogeneidad de la naturaleza y por la constancia de sus leyes (las *foedera naturae*). Pero se trata menos de una apuesta que de una comprobación: nuestra experiencia más fiable y los principios del atomismo bastan para confirmarlo. La naturaleza y la razón son unas. Eso no impide que causas diferentes, para un mismo fenómeno, sean igualmente posibles, pero excluye que sean de un orden absolutamente diferente de las que conocemos. Por eso es menos importante encontrar la buena explicación (por otra parte, en tiempos de Lucrecio, era la mayoría de las veces imposible) que mostrar que existe una, o varias, que pueden bastar para explicar el fenómeno en cuestión. Dado que no se trata de principios fundamentales del atomismo, Lucrecio, como ya Epicuro, se complace, en efecto, en multiplicar las hipótesis.<sup>4</sup> Una vez que se ha asegurado lo esencial (prioridad de la física: todo es natural, material, racional), el conocimiento de los detalles apenas importa. De ahí lo que el joven Marx llamaba «la negligencia sin límites» de Epicuro en la explicación de los diversos fenómenos naturales.<sup>5</sup> Pero esta negligencia, en Lucrecio, se llena de ardor, de obstinación y, a veces, de violencia. La física es un combate. Se trata menos de ciencia que de racionalismo, menos de hacer avanzar el conocimiento que de hacer recular la superstición. Primacía de la ética: la meta es combatir el miedo, o más bien —porque algunos de estos fenómenos son efectivamente peligrosos— combatir la angustia que se añade a él y lo redobla: una angustia

que atañe a lo imaginario y, casi siempre, a la religión. Por eso, sin duda, Lucrecio se demora tanto tiempo con el trueno, los relámpagos y el rayo (más de trescientos versos). La importancia objetiva de los fenómenos importa menos que su carga de angustia o de religiosidad potenciales (y el rayo, en la Antigüedad, era el atributo de Zeus o Júpiter).<sup>6</sup> Siempre es el combate por la Ilustración y por la paz del ánimo. El conocimiento y la serenidad van juntos; y juntos van la ignorancia y el miedo. A veces da la sensación de estar oyendo a Spinoza, al denunciar la pretendida «voluntad de Dios, ese asilo de la ignorancia»:<sup>7</sup>

Si todo lo que se ve sobre la tierra y en el cielo  
Hunde a tantos mortales en un espanto estúpido,  
Hace que se humillen en el temor de los dioses  
Y se rebajen por el suelo, es porque su ignorancia  
De las causas los obliga a confiarlo todo a los dioses,  
Como a soberanos que reinan en el mundo.  
La razón de lo que no pueden explicar por sus causas  
La encuentran en la fuerza de los dioses...<sup>8</sup>

Y eso puede llegar a sucederles incluso a espíritus cultivados, que leyeron a Epicuro y aprendieron que los dioses viven en paz, sin preocuparse por nosotros. Confrontados con estos grandes fenómenos «que ven desarrollarse sobre sus cabezas», los vemos regresar,

Recayendo de nuevo en las viejas creencias,  
¡Entregándose totalmente a crueles tiranos  
Que creen omnipotentes! Y es que ignoran  
lo que puede existir y lo que no, y qué leyes  
imponen un límite al poder de cada ser.  
Vagan en la noche de una ciega razón.<sup>9</sup>

Porque la razón sólo es luz a condición de estar ella misma iluminada, y porque únicamente la verdad lo consigue. Y no basta con leerla o escucharla una vez, de pasada, sino que es necesario impregnarse en ella largo tiempo, paciente, obstinadamente... Meditar día y noche, decía Epicuro.<sup>10</sup> La sabiduría, para el individuo, reclama su tiempo. Su descubrimiento, para la humanidad, todavía más. Porque esta verdad a la vez liberadora y pacificadora, que debemos a Epicuro, es sin duda eterna, en tanto que verdad, pero no es menos histórica, en tanto que objeto de descubrimiento. Éste no se ha realizado de golpe. Epicuro no habría sido posible en cualquier época, ni en cualquier país, ni quizá

sin los gloriosos precedentes de Empédocles y de Demócrito.<sup>11</sup> Ahí es donde interviene la historia. Por eso el libro VI comienza con un elogio de Epicuro, como los libros I, III y V, pero asimismo, y es más insólito, con un elogio de Atenas. Ya al comienzo del primer canto, Lucrecio había destacado el helenismo de Epicuro (*Primum Graius homo mortalis*),<sup>12</sup> lo que pudo verse como un homenaje, en boca de un romano, a toda Grecia, patria de la filosofía. El elogio de Atenas, en el canto VI, es más explícito. Esta ciudad «de nombre muy ilustre» no sólo inventó las cosechas y las leyes (es decir, por metonimia, la verdadera civilización), sino que también engendró «al hombre de extraordinario genio» que supo ofrecer a los mortales «el dulce bálsamo» de la verdad.<sup>13</sup> Debemos a los griegos, por tanto, un triple progreso: un progreso técnico y económico (las cosechas); un progreso político (las leyes), y un progreso filosófico (Epicuro). La naturaleza no es todo. O más bien, es *el* todo, pero que incluye en este aspecto una historia, que la transforma, al menos a nuestra escala, y la mejora, al menos desde nuestro punto de vista. No hay sabiduría del mundo:<sup>14</sup> sólo hay sabiduría del hombre, y únicamente a partir de un determinado nivel de civilización. Es ésta una dimensión importante, que se olvida mencionar demasiado a menudo cuando se habla del epicureísmo: una dimensión histórica y, al menos parcialmente, progresista, que matiza tanto el muy conocido apoliticismo del maestro como el pesimismo de su discípulo. Los átomos y el vacío son eternos, pero sólo ellos lo son. Todo lo demás —cada mundo, y cada ser en cada mundo— está sometido al tiempo, al devenir, a la muerte, desde luego, pero también a la historia, lo que concede, a veces, la posibilidad de un progreso al menos provisional.

Se da ahí como una constante del materialismo, que lo opone muy claramente a la religión. Jean-Marie Guyau, en su admirable libro sobre *La moral de Epicuro*, lo había visto bien. Si el mundo hubiera sido creado por uno o varios dioses, sería poco verosímil que pudiera progresar. ¿Cómo podríamos hacerlo mejor que aquel o aquellos que nos crearon? Las religiones se ocupan más de pensar la caída que el progreso:

Crear en el progreso es creer en la inferioridad del pasado con respecto al presente y al futuro... La mayoría de las religiones, al contrario, establecen en el origen de las cosas una omnipotencia que da forma al mundo y al hombre a su imagen y semejanza; es difícil de concebir entonces un mundo que, desde su origen y surgiendo de las manos del creador, fuera imperfecto y malo. Da la impresión que, para buscar el bien, haya que volverse más bien hacia el comienzo de las cosas, hacia la época

en que el mundo era de alguna manera más divino, al ser más joven. Remontar el curso de las edades es aproximarse a Dios... Toda religión tiende así a volverse adoración del pasado.

Es lo que el materialismo rechaza, desde Demócrito o Epicuro, y lo que lo aboca, sean cuales fueren las posiciones políticas de tal o cual, a una especie de progresismo y de humanismo al menos filosóficos. Ser materialista consiste en pensar el progreso y no la caída:

Al contrario, una vez descartada la religión, apenas podemos concebir una teoría del mundo que no tenga como principio o como consecuencia la creencia en una evolución, en un lento progreso en el tiempo... Puesto que el hombre no recibe de las manos de un Dios creador su civilización totalmente acabada, es necesario que la vaya haciendo él mismo a lo largo del tiempo... Por eso toda teoría no religiosa del mundo implica como corolario y como confirmación una historia de los progresos del hombre... La idea de progreso se opone a la de creación.<sup>15</sup>

Recordamos la bella obra de Condorcet, escrita en la clandestinidad, bajo el Terror: *Esbozo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*... Es un título que podría darse, retrospectivamente, al libro V de Lucrecio. Los objetivos, por supuesto, son diferentes: menos científicos en Lucrecio que en Condorcet, y más éticos que políticos. La idea de progreso, al menos a título retrospectivo (no encuentra, en Lucrecio, el equivalente de la décima sección de Condorcet, sobre «los progresos futuros del espíritu humano»), no desempeña un papel importante. Lucrecio aporta, en su penúltimo canto, una brillante ilustración de que «toda teoría no religiosa del mundo implica como corolario y como confirmación una historia de los progresos del hombre». ¡No, evidentemente, por optimismo! Nuestro mundo, como todos los demás, anuncia, está destinado a perecer (sólo el universo es eterno). ¿Las tierras? ¿Los mares? ¿El cielo?

Un solo día bastará para destruirlos: entonces  
Se desplomará el viejo edificio del mundo.<sup>16</sup>

¿Cuándo? No podemos saberlo. Lucrecio, sin desearlo, no excluye que Memmio y él sean sus testigos:

Quizá veas tú la prueba de mis afirmaciones,  
Enormes terremotos que todo lo destruyen,



Y hundirse el mundo en un instante ante tus ojos.  
 ¡Pueda la fortuna alejar de nosotros este peligro!  
 ¡Y que la razón, y no los hechos, nos convenza  
 De que todo puede desaparecer con horrible estrépito!<sup>17</sup>

Ni la tierra ni el cielo poseen esencia divina. ¿Por qué habrían de ser indestructibles? El mundo no es Dios, piensen lo que piensen los estoicos, y los dioses no lo crearon: nuestro mundo, como todos los demás, no es más que un montón de átomos, provisionalmente ensamblados y armonizados. Por otra parte, añade Lucrecio,

Aun cuando ignorara los principios de las cosas,  
 Me atrevería a sostener, al observar nuestro mundo,  
 Que no ha sido hecho para nosotros por algún dios:  
 ¡Tan imperfecto es, y tan plagado de defectos!<sup>18</sup>

Y menciona, como tantos otros antes y después que él, las innumerables figuras del mal, desde los animales feroces hasta las epidemias, pasando por las inclemencias del clima, las fatigas del trabajo, especialmente el agrícola (¿por qué las zarzas crecen tan fácilmente, mientras que el trigo lo hace con tanta dificultad?), sin olvidar «la muerte prematura» y el desamparo de los niños...<sup>19</sup>

No hay pues ningún optimismo de principio. Lucrecio se encuentra en las antípodas de Leibniz: ¡este mundo no es, a buen seguro, el mejor de los mundos posibles! ¿Cómo podría serlo? No es más que un fruto del azar:

No fue según una intención calculada  
 Como los átomos vinieron a ocupar su lugar.  
 No acordaron sus movimientos entre sí.  
 Pero al ser innumerables y colisionar de modo diverso  
 Con otros, arrastrados siempre por su propio peso  
 Y por los choques, pudieron, en el tiempo infinito,  
 Unirse en todos los sentidos, ensayar todos los cuerpos  
 Que podían resultar de sus combinaciones.  
 Al cabo de un tiempo inmenso, a fuerza de errores  
 Y de intentar tantas uniones y movimientos,  
 Constituyeron finalmente todos los cuerpos compuestos,  
 Que de pronto reunidos formaron otros mayores:  
 La tierra, el mar, el cielo, los seres vivos...<sup>20</sup>

No existe un orden preconcebido, ni un «diseño inteligente», como se diría en la actualidad. ¿Los dioses, un demiurgo? No había necesidad de ellos. En un tiempo infinito, los átomos infinitamente numerosos se combinan de una infinidad de maneras: no pueden dejar de realizar una infinidad de cosas, e incluso, al límite (que nunca alcanzarán), todo lo posible. Ahora bien, que nuestro mundo sea posible, como infinidad de otros mundos, eso es innegable, porque es real. Es lo contrario de una providencia. Lo real se impone y basta, sin orden preconcebido, sin proyecto, sin finalidad: sin sujeto ni fin. A eso se le puede llamar azar: no la ausencia de causas, sino su irreductible y desordenada pluralidad; no una contingencia, sino una causalidad múltiple, ciega y discontinua, y, por tanto, aleatoria. Como escribió muy bien Marcel Conche, «el orden es sólo un caso particular del desorden»,<sup>21</sup> un hallazgo a la vez improbable (a cada momento) e inevitable (en un tiempo infinito) de encuentros aleatorios. Así, «el azar produce todo, e incluso su contrario: el mundo surgido del caos primitivo, desde el momento en que se ha organizado, se encuentra sometido a leyes de estructura y evolución».<sup>22</sup> Por eso tiene una historia, que no es enteramente necesaria (lo aleatorio permanece a nivel atómico, y por tanto también, al menos en parte, a nivel macroscópico: las *foedera naturae* no son las *foedera fati*), ni totalmente incomprensible. Es posible reconstruir de manera aproximada esta historia, y Lucrecio, en su libro V, lo intenta. ¿Explicaciones ingenuas? No podría ser de otro modo. El conocimiento sólo avanza, como dice Lucrecio, paso a paso (*pedetemptim progredientis*).<sup>23</sup> Pero no más ingenuas que las de Platón o Aristóteles (de quienes Lucrecio se distingue por el rechazo de todo finalismo, de todo idealismo, de toda trascendencia), ¡y muchísimo menos que las de Hesíodo, la Biblia o el Corán! Al tratar en concreto la aparición de la vida, Lucrecio piensa que nace espontáneamente, a partir de la tierra, ya que el calor y la humedad se prestan a ello: en primer lugar, hierbas de todo tipo, explica, luego los árboles, y luego los animales... Es una especie de generación espontánea, pero primordial, en un tiempo en que la tierra era más fecunda que actualmente:

Por tanto ha sido con toda pertinencia que la tierra recibió  
 Su nombre de madre: engendró al género humano  
 Y todos los animales, especie por especie,  
 Aquellos que retozan por las elevadas montañas  
 Tanto como los pájaros que vuelan por los aires.  
 Pero la fecundidad tiene un término:

Nuestra tierra, envejecida, tuvo que dejar de procrear.  
 Todo cambia con el tiempo, y el mundo entero:  
 Sin cesar lo nuevo sucede a lo antiguo,  
 Nada permanece idéntico a sí mismo, todo pasa, todo  
 Cambia, todo evoluciona en el seno de la naturaleza.  
 Cuando un cuerpo se pudre a fuerza de vejez,  
 Otro sale de la sombra y crece en su lugar.  
 Así, el mundo entero se desarrolla con el tiempo;  
 Y la tierra pasa sin interrupción de un estado a otro,  
 ¡Estéril de pasado y fecunda en porvenir!<sup>24</sup>

Vemos que el materialismo, aquí, es menos una filosofía de la muerte que una filosofía del cambio, del devenir, de la no permanencia (o que la muerte, para todo ser vivo, no es más que la no permanencia en primera persona). Esto es válido, en particular, para las especies animales: también ellas evolucionan sometidas a lo que hay que llamar, sin temor por el anacronismo, una selección natural. Lucrecio, sin duda, no es Darwin, pero se adelanta, en algunos aspectos, al darwinismo. Ve bien que la evolución no se lleva a cabo sin selección: la vida propone, la muerte dispone. Tampoco hay aquí ningún finalismo: no es para ver que tenemos ojos, sino que vemos porque los tenemos. El órgano crea la función, y no al revés.<sup>25</sup> Nos equivocaríamos de sorprendernos que todo ser vivo esté adaptado a su entorno: de otro modo hubiera desaparecido. De la vida, sólo vemos sus éxitos, que nos hacen creer, erróneamente, que la vida tendía hacia ellos, o que un dios los dirigía. No hay nada de todo eso. Ni plan, ni proyecto. Sólo la fecundidad aleatoria y selectiva de la naturaleza. Sólo ensayos innumerables y ciegos, frecuentemente estériles, a veces fecundos. Sólo la obstinación de los vivos. El azar intenta todo lo posible; la elección la hacen el sexo y la muerte. Es como una lucha por la vida: cualquier especie viviente debe su perpetuación a alguna ventaja selectiva; a la inversa, muchas especies desaparecieron, como explica Lucrecio, por no haber podido

Vivir hasta la tan deseada flor de la edad,  
 Encontrar su alimento o ser acopladas por Venus...  
 Muchas especies perecieron, pues no pudieron  
 Salvar su descendencia reproduciéndose.  
 Porque las que tú ves beneficiarse de la vida,  
 Es por su propia astucia, o su fuerza, o su velocidad,  
 Que las protegieron, preservando su progenie.

Muchas otras también, cuya utilidad  
 Nos empuja a criar, sobreviven gracias a nosotros...  
 Pero los animales que no recibieron de la naturaleza  
 Ni los medios para vivir en libertad ni aquellos  
 Que nos los hacen útiles y así les permiten ganar  
 El derecho a vivir en paz bajo nuestra protección,  
 Esos constituían una presa demasiado fácil,  
 Trabados por los lazos de su propio destino,  
 Hasta la completa extinción de su especie.<sup>26</sup>

La humanidad, desde este punto de vista, es sólo una especie animal entre otras, nacida de la tierra, y que debe luchar también por su supervivencia. Lucrecio traza un cuadro bastante penetrante de lo que debió haber sido la vida de los primeros hombres, que nosotros llamamos prehistóricos, precisamente porque no podemos reconstruir su historia. El poeta, que tampoco puede, los imagina más toscos y más fuertes que nosotros, viviendo de la caza y la recolección. No hay ensañaciones bucólicas. El estado de naturaleza, en Lucrecio, es lo contrario de una edad de oro:

Durante lustros y lustros, los seres humanos  
 Arrastraban su vida errante, a modo de alimañas.  
 Ninguno usaba su fuerza para conducir el arado;  
 Nadie sabía labrar por medio del hierro,  
 Ni plantar en el suelo tiernos retoños,  
 Ni cortar con la podadera ninguna rama muerta.  
 Lo que las lluvias, la tierra y el sol ofrecían,  
 Eso les bastaba para aplacar sus deseos.[...]  
 Todavía no sabían cómo servirse del fuego,  
 Ni siquiera vestirse con pieles de animales.  
 Las grutas y los bosques eran su única morada;  
 Refugiaban sus cuerpos escuálidos en la maleza  
 Para abrigarse de los azotes de la lluvia y el viento.  
 Nunca obedecían a algún bien común;  
 No observaban entre ellos ni leyes ni costumbres;  
 Y cada cual tomaba la presa que el azar le ofrecía,  
 Sólo consciente de su fuerza y viviendo para sí.  
 Y Venus en los bosques acoplaba a los amantes,  
 Pues tal mujer cedía a un deseo compartido,  
 Y tal otra a la violencia impulsiva del hombre,  
 O a algún regalo, bellotas o peras escogidas...<sup>27</sup>

La civilización no dio comienzo verdaderamente hasta más tarde. ¿Cómo? Primero, tanto en Lucrecio como en Marx, mediante progresos técnicos: los hombres, poco a poco, aprendieron a construir chozas, a vestirse con la piel de animales, a dominar el fuego... Pero, también y sobre todo, mediante un cambio en las costumbres. Las mujeres ya sólo se unían con un único hombre (¿por qué? Lucrecio no lo dice), inventando así la pareja, dando un padre a sus hijos y una familia al hombre. La humanidad salió transformada, o más bien se volvió humana, en el sentido normativo del término. Fue entrando paulatinamente en el reino de la moral, que hizo más complejo —sin abolirlo, desde luego— el del interés personal. La compasión, tanto en Lucrecio como en Rousseau o Schopenhauer (y al parecer más que en Epicuro), desempeña aquí una importante función. Pero no es un instinto, ni un dato puramente natural. Es un sentimiento adquirido, estaríamos casi tentados a decir una virtud, que da la sensación, leyendo a nuestro poeta, que no existiría (¿al menos en el género masculino?) de no ser por la invención previa de la pareja y la familia. Hay aquí una dimensión afectiva, quizá característica de Lucrecio, que no anula la teoría contractualista y utilitarista de Epicuro (para quien la justicia no es más que un contrato «con el propósito de no perjudicarse mutuamente»),<sup>28</sup> sino que se añade a ella y la transforma. Es una idea que volveremos a encontrar, mucho más tarde, en Auguste Comte. La sociedad no es primero una agrupación de individuos solitarios, como pretendía Rousseau, sino una agrupación de familias, que tiende a la protección de los más débiles y los más amados, es decir, en primer lugar, de los hijos. Esto quita la razón a Nietzsche,<sup>29</sup> y se la da a la civilización. Y en eso consiste la salida —gracias al amor y a la piedad, gracias a las mujeres y a los hijos— del salvajismo inicial:

Entonces el género humano perdió su rudeza.  
 El dominio del fuego hizo que sus cuerpos frioleros  
 No se conformaran ya con el único resguardo del cielo.  
 Venus los suavizó, y sus delicados hijos  
 Supieron amansar su naturaleza salvaje.  
 Entonces pudo surgir la amistad entre vecinos,  
 Con el fin de evitarse cualquier daño mutuo.  
 Y se confiaron entre ellos a hijos y mujeres,  
 Indicando vagamente, con gritos y con gestos,  
 Que la piedad por los más débiles era buena para todos.  
 No es que la concordia hubiera nacido en todas partes,  
 Sino que la mayoría de ellos respetaban los acuerdos.

De lo contrario, el género humano hubiera perecido  
Sin poder traer su descendencia hasta nosotros.<sup>30</sup>

De la compasión (*misererier*)<sup>31</sup> y de la amistad (*amicitiem*)<sup>32</sup> como ventajas selectivas... Pero ni una ni otra existirían sin la filiación ni la familia.

Eso sólo era un comienzo. Al vivir en sociedad, por elemental que fuera, los primeros hombres siguieron evolucionando. Sus gritos poco a poco fueron precisándose, diferenciándose y fijándose, como vemos en algunos animales, y, finalmente, se transmitieron mediante la educación, de generación en generación: inventaron lentamente el lenguaje, de forma natural y colectiva (sin la ayuda de los dioses, por tanto, y sin que ningún individuo pudiera considerarse su inventor). De un modo similar, aprendieron a dominar el fuego, que podían recibir del rayo o del frotamiento de dos ramas. Gracias a enormes incendios, descubrieron que los metales se pueden fundir, y a hacer aleaciones con ellos, y los utilizaron para forjar armas y herramientas. Aprendieron a servirse de los caballos y los bueyes en la guerra. Inventaron la costura y luego el tejido. Aprendieron, tomando como modelo a la naturaleza, a sembrar, a acodar y a injertar. Desbrozaron los bosques, sobre todo en llano, y plantaron cereales, viñas y olivos. Imitando a los pájaros y al viento, aprendieron a silbar y a cantar; fabricaron flautas y caramillos, y crearon música... Sentimos en Lucrecio, como más tarde en Rousseau, un poco de nostalgia por este estado intermediario. No es ya el estado salvaje. Pero todavía no es el lujo y la demencia que reinó en su época.

Nuestros antepasados sabían cultivar estos placeres;  
Cuando se sacia el hambre, es gozoso distraerse.  
A menudo, algunos, tumbados en la fresca hierba,  
Al borde de un arroyo, a la sombra de un gran árbol,  
Podían sin mucho esfuerzo darse placer,  
Sobre todo cuando el cielo sonreía sobre sus cabezas  
Y la primavera salpicaba con sus flores la pradera.  
Era la hora de los juegos, las charlas y las risas,  
La hora en que la Musa agreste florecía entre ellos.  
Con guirnaldas de hojas y flores ceñidas sus sienes,  
Siguiendo los impulsos de su retozar alegre,  
Danzaban torpemente, sin marcar el compás,  
Golpeando con sus pesados pies la tierra materna.  
Y al hacerlo, se reían y se alegraban.  
Todo era nuevo y maravilloso para ellos.<sup>33</sup>

Nos hemos alejado mucho, piensa ya Lucrecio, porque está más cerca de nosotros, incluso cronológicamente, que de ellos. Lo que describe ahí, a su manera, es la revolución neolítica, que nosotros podemos fechar mejor que él: todo eso sucedió aproximadamente ocho mil años antes, sin duda en Oriente Próximo, en lo que se llama el Creciente Fértil, en algún lugar entre el Mediterráneo y el Golfo Pérsico, y llegó a Grecia hacia 6500 antes de Cristo, y a Italia, al parecer, hacia 5500 antes de Cristo...<sup>34</sup> Los hombres pasaron de la piedra tallada a la piedra pulida, y, sobre todo, de una economía de depredación (caza y recolección) a una economía de producción (agricultura, ganadería, alfarería, metalurgia), que implicaba casi siempre su sedentarización. Es la época de las primeras aldeas, los primeros campos, los primeros rebaños domésticos, las primeras cerámicas, y, más tarde, de las primeras herramientas de bronce y luego de hierro... ¡Es inútil decir que eso no tenía ningún parangón con la Roma —a la vez superpoderosa y en crisis, refinada y brutal, increíblemente rica y no igualitaria— que conocía Lucrecio! La ciudad había sido fundada, al parecer, siete siglos antes. Y no dejó de desarrollarse, de enriquecerse y de reforzarse, hasta conquistar, en los tiempos mismos de la República, un imperio. Por sí sola, la Villa contaba, en la época de Lucrecio, con cerca de un millón de habitantes. Hacía decenios que se encontraba en un estado de casi guerra civil, a veces larvada y a veces violenta. Es el tiempo de Catilina, de Espartaco, de Pompeyo, de César... El estado de naturaleza queda lejos. La ingenuidad de las primeras civilizaciones, también. Los hombres, entretanto, inventaron el poder (primero bajo la forma de la realeza), las ciudades, la propiedad privada, las revoluciones (derrocaron a sus reyes), el derecho (que se impuso, como en Hobbes, porque los hombres se cansaron de la violencia), la religión, con su cortejo de supersticiones, espantos y horrores, y, finalmente, el lujo y la riqueza, y por tanto también la envidia, la codicia y la angustia.<sup>35</sup> El tiempo parece acelerarse, pero son sólo los hombres que se agitan. Apenas saciadas sus primeras necesidades, desean otra cosa; corren en pos de la novedad, el lujo y el prestigio. Siempre quieren más: ¿cómo podrían estar satisfechos?

Lo que tenemos a mano, si no conocemos

Todavía nada mejor, basta para colmarnos.

Pero si entonces descubrimos algo mejor,

Lo nuevo mata a lo antiguo y hace que nos disguste.

Se cansaron de las bellotas; se olvidaron los lechos

De hierba prensada o rellenos de hojarasca;  
 Se despreciaron las pieles de animales, vestimenta  
 Sin embargo tan apetecida, cuando se inventó,  
 Que su primer poseedor debió ser víctima  
 De alguna emboscada, y ser asesinado por nada,  
 Sus sangrantes ropas totalmente desgarradas...  
 Entonces eran las pieles, hoy el oro y la púrpura,  
 Los que sumen a los hombres en el odio y la envidia.  
 Creo pues que la culpa mayor reside en nosotros.  
 Porque cuando iban desnudos, los torturaba el frío,  
 Mientras que ninguno de nosotros padece  
 Por no estar vestido con púrpura bordada en oro,  
 Con tal que una cálida tela plebeya nos proteja.  
 Así se afana el género humano vanamente  
 Y consume su tiempo en preocupaciones inútiles.  
 Y es porque no conoce límites su deseo,  
 Ni sabe hasta dónde puede llegar el placer verdadero.  
 Esto es lo que poco a poco fue sembrando la tempestad  
 Y desató sobre nosotros el huracán de las guerras.<sup>36</sup>

¿Lucrecio pacifista y partidario del decrecimiento económico?  
 Que fuera pacifista es indudable;<sup>37</sup> pensar que fuera partidario del decrecimiento económico, aparte del anacronismo, sería seguramente llamarse a engaño. Lucrecio, si llegara a añorar la simplicidad de las primeras civilizaciones, sabe que la posibilidad de regresar a ellas está excluida, y por lo demás no lo desea. La historia de la humanidad, a pesar de tantos horrores, es más bien la de sus progresos, y culmina en una mejora decisiva, sobre la que se abrirá el canto VI, como es el descubrimiento, por parte de Epicuro, de la naturaleza de las cosas, del límite de los placeres y, por tanto también, de los deseos y los temores razonables, y, finalmente, de la vía que conduce al sumo bien, es decir, a la felicidad o a la sabiduría. La prehistoria, por definición, ha terminado (desde la invención de la escritura, sugiere Lucrecio), ¡y no se trata de regresar a ella! Ninguna sabiduría era entonces posible, y ni siquiera Epicuro, sin duda, hubiera podido penetrar, en esos tiempos oscuros, en los secretos de la naturaleza y del hombre. Por otra parte, ¿quién podría volverse atrás, aun cuando lo quisiera? El pasado es irrevocable (*irrevocabilis*):<sup>38</sup> no volverá y no podemos retornar a él. No hay pues ninguna salvación a nuestras espaldas. De lo que se trata es de avanzar, tal como la humanidad no ha dejado de hacerlo, y tanto más, o tanto mejor, desde que Epicuro nos señala el ca-



mino. Lucrecio, fuera cual fuese por otro lado su pesimismo personal o metafísico, no descrea de esta visión pese a todo progresista de la historia. Al contrario, es con ella como concluye su canto V, y éstos son sus últimos versos:

Pero estos astros centinelas, el sol y la luna,  
 Que perforan la inmensidad que gira sobre nosotros,  
 Enseñaron a los hombres el retorno de las estaciones  
 Y el orden racional que gobierna todas las cosas.  
 Ya se ponían al abrigo de fuertes torres  
 Y cultivaban la tierra repartida en parcelas.  
 Florecía el mar con las velas de los navíos  
 Y se sellaban tratados de ayuda o alianza.  
 Los poetas cantaron entonces las hazañas.  
 Y no fue mucho antes que se inventó la escritura.  
 Lo que sucedió previamente, no puede saberse  
 Salvo por la razón que rastrea sus huellas.  
 Los barcos, la labranza, las murallas, las leyes,  
 Las armas, los caminos, las ropas y, en fin,  
 Todos los refinamientos de una vida placentera,  
 Como la poesía, los cuadros y las estatuas,  
 Fueron fruto del esfuerzo, el uso y la experiencia,  
 Que trazan paso a paso la ruta del progreso.  
 El tiempo, día tras día, trae consigo lo nuevo  
 Que la razón eleva en la plenitud de su luz,  
 Pues los hombres veían su espíritu iluminarse  
 Hasta alcanzar finalmente las cimas todas del arte.<sup>39</sup>

La Ilustración no comenzó en el siglo XVIII, como tampoco esperó la idea de progreso a la Revolución industrial. Aunque se comprende mejor, al leer estas líneas, por qué Lucrecio fue tan admirado en el siglo XVIII y por qué, incluso después de Auschwitz e Hiroshima, sigue todavía iluminándonos. El progreso nunca se sustrajo al horror. Ni el horror, hasta el presente, pudo impedir el progreso. Así, la historia continúa, como en tiempos de Lucrecio. Siempre es lo mismo (*eadem sunt omnia semper*),<sup>40</sup> siempre es diferente (*mundi naturam totius aetas mutat*).<sup>41</sup> Los hombres, en su conjunto, se mueven más por la pasión que por la razón, más por la opinión que por la sabiduría. Lucrecio, a la zaga de Epicuro, extrae de ello una lección de retiro, de repliegue y de renuncia, al menos política:

La envidia, como el rayo, abrasa las cumbres.  
Es preferible vivir en paz, respetando las leyes,  
Que pretender gobernar o reinar sobre el mundo.  
¡Déjalos pues agotarse y sudar sangre por nada  
En el angosto camino de su loca ambición!  
Pues sólo saborean por paladar ajeno y creen  
Más en lo que se les cuenta que en sus sensaciones.  
Y lo que son o serán, lo han sido siempre.<sup>42</sup>

Podemos rechazar este apoliticismo, que se explica más por la historia que por la doctrina, e incluso debemos hacerlo. La lectura del *De rerum natura* —para los militantes, para los ciudadanos— será todavía más saludable. Los curará de la locura del poder, y también, quizá, de la sabiduría —la de Epicuro, pero era en otra época— que pretendía librarse de ella. El progreso no se hace solo, es lo que Lucrecio enseña (los hombres, no los dioses, son sus iniciadores). Y podríamos añadir: la paz tampoco, ni la justicia, ni la democracia. Que ningún poder sea sabio, es lo que podemos concederle a Epicuro. Pero añadiremos, con Spinoza, que ésa no es una razón para abandonarlo en manos de los locos. Es lo que Lucrecio, al celebrar el progreso sin dejarse engañar por él (y ésa es la buena manera de celebrarlo), nos ayuda a entender, y lo que nos prohíbe —hasta tal punto es cierto que «el tiempo lo cambia todo»—<sup>43</sup> seguirlo del todo.

# CAPÍTULO 10

## Las mareas negras

*In nigras lethargi mergitur undas*

Lucrecio, III, 829

(«Las mareas negras del letargo en que naufraga»)

Llegamos al último de nuestros paseos lucrecianos: es el momento de concluir. Lucrecio habla en alguna parte de las «noches serenas»,<sup>1</sup> durante las cuales compuso su poema. Pero no deja de comparar a Epicuro (o la razón, o la verdad, o la sabiduría...) con el sol que se levanta, que hace palidecer las estrellas, que viene a dispersar las sombras o los fantasmas de la noche... Cantó demasiado bien «la aurora de los dedos de rosa»,<sup>2</sup> su manto de luz (y de una luz también serena: *lumenque serenum*),<sup>3</sup> o su orquesta de pájaros,<sup>4</sup> como para no tener la impresión de que la serenidad nocturna, en él, era más bien la excepción, que conoció más noches agotadoras, veladas inquietas o dolorosas, y crepúsculos interminables... ¿Suicidio? ¿Locura? ¿Psicosis maniaco-depresiva? Nunca lo sabremos, y no es eso lo fundamental. Ninguna enfermedad hace las veces de genio, ni siquiera de sensibilidad. Tampoco ninguna salud.

Al hablar del alma, en el libro III, Lucrecio menciona sus sufrimientos específicos:

Aparte de los males del cuerpo que también sufre el alma,  
Está el pensamiento del futuro que la atormenta,  
Las angustias, los miedos y las preocupaciones,  
El remordimiento desgarrador por sus culpas pasadas,  
Y luego su propia locura, la pérdida de la memoria,  
Las mareas negras del letargo en que naufraga...<sup>5</sup>

Da la impresión de que habla por experiencia. ¿En qué medida? Es difícil contestar. Pero ¡qué belleza —en todo caso en latín—, qué

magnificencia! La depresión nunca sería suficiente para lograrla. Contra la doble noche (una individual o psicológica, y la otra colectiva o histórica) de la angustia y el oscurantismo, Lucrecio, con el mismo coraje y el mismo sombrío vigor, nos propone las luces del conocimiento y de la sabiduría. Lo bueno es el placer, pero es la razón la que salva. Tanto peor para nosotros si nos basta. ¿Filosofía de las Luces? Sí, pero en tiempos oscuros, como siempre son, y para un corazón muy sombrío... ¿Filósofo de la noche, poeta de la luz? Sería mucho decir, sin duda, pero se comprende que también los románticos lo hayan amado. Poeta del alba, diría yo más bien, como una paz que se aguarda, que se presente, como una felicidad que podría comenzar. Sus contradicciones mismas (que son afectivas, y no lógicas) hacen que nos sea más próximo. Somos como niños, decía él, que tiemblan y se espantan de todo en la ciega noche... Nos coge de la mano. Notamos que también él siente miedo. Canta, pero es para tranquilizarse. Todo es normal. Todo es racional. Todo es material. Sólo existen los átomos y el vacío; los dioses no se ocupan de nosotros, y la muerte misma no es nada. ¿Qué podríamos temer? ¿Qué podríamos esperar, si no el placer y la paz? Sí. Si fuéramos adultos, la filosofía podría bastarnos. Pero tenemos necesidad de la poesía porque somos niños. Porque la verdad es demasiado grande o demasiado amarga para nosotros. Porque la vida es demasiado difícil. Porque el miedo es demasiado fuerte. Porque la noche es demasiado negra, demasiado larga, demasiado agitada, demasiado poblada, demasiado inquietante...

¿Hay otra luz, para el espíritu, que la verdad? ¿Y qué otra alba, para la humanidad, si no la de la razón que lentamente se despierta? *Naturae species ratioque*... La verdad, aun amarga, es menos angustiada que la imaginación. La naturaleza, aun ciega, aun destructora, es menos espantosa que nuestros sueños. ¿Un terremoto? ¿Un volcán? ¿El rayo? Son sólo átomos y vacío: amenazan sólo con la muerte, es decir, con nada. Lucrecio, como si fuera un anti-Pascal, apuesta por el infinito contra el miedo, por el conocimiento contra la imaginación, por la naturaleza contra el ego. El silencio eterno de los espacios infinitos no lo espanta: lo tranquilizaría más bien. Por ejemplo, a propósito de las erupciones del Etna, tan espectaculares, tan pavorosas, tan evidentemente peligrosas («Un diluvio de fuego asoló Sicilia»),<sup>6</sup> Lucrecio sólo nos tranquiliza poniéndolas en su sitio, en alguna parte en un pequeño rincón de nuestro mundo, en una ínfima parcela del universo infinito. No niega su peligro, que todo el mundo conoce, sino que relativiza su alcance. Nos equivocáramos si buscáramos en ellas

un sentido, como hacen los supersticiosos, e incluso por concederles tanta importancia. Es preferible, como se diría en el cine, ampliar el campo:

Lo que necesitas en este asunto es tomar perspectiva,  
 Ampliar tu visión, y considerarlo desde todos los lados.  
 Recuerda que el todo no tiene límites ni fondo.  
 Observa el cielo qué pequeña parte es del todo,  
 Una ínfima fracción de la suma de todas las cosas,  
 ¡Menos incluso que un solo hombre respecto a la tierra entera!  
 Mantén firmemente afianzado este punto de vista,  
 Y te ahorrarás muchos sobresaltos de asombro.<sup>7</sup>

«Me espanto y me asombro», decía Pascal.<sup>8</sup> Por su parte, Lucrecio querría ya no asombrarse de nada, para dejar así de espantarse.

Pensamos en Aristóteles: «Fue el asombro, decía, lo que empujó, como ahora, a los primeros pensadores a las especulaciones filosóficas».<sup>9</sup> Montaigne, que extraerá una enseñanza escéptica, lo recordará: «La admiración [el asombro] es el fundamento de toda filosofía; la inquisición [la investigación], el desarrollo; y la ignorancia, la meta».<sup>10</sup> Esto no le impedirá ser epicúreo, a su manera, y cada vez más, pero sin dogmatismo, sin fe, sin adular por eso a Epicuro, sin dejar de interesarse por otros sabios, sin renunciar sobre todo a dudar, a investigar, a interrogarse... Lucrecio, epicúreo ortodoxo y ansioso, se encuentra en el polo opuesto. ¿Qué puede haber más inquietante que la ignorancia? ¿Qué menos tranquilizador que la duda? El epicureísmo es un dogmatismo: «sólo el sabio posee convicciones inquebrantables»;<sup>11</sup> y proporciona «certezas, y no dudas».<sup>12</sup> Eso sienta bien: certezas es lo que necesita Lucrecio. No duda; sabe. No busca; encuentra, o más bien, y gracias a Epicuro, ya ha encontrado. El asombro, para nuestro poeta, no se da sin angustia, y es precisamente la angustia lo que se trata de evitar. ¿Cómo la investigación o la ignorancia podrían bastar? «¡Qué blanda almohada es la duda para una cabeza bien puesta!» —esta frase de Montaigne, anotaba Nietzsche, siempre exasperó a Pascal, porque precisamente nadie necesitaba tanto una blanda almohada como él.»<sup>13</sup> Supongo que también habría exasperado a Lucrecio. Temperamentos de insomnes. Pensamientos de ansiosos. ¿Para qué asombrarse siempre? ¿Interrogarse siempre? ¿Dudar siempre? ¿Temblar siempre? La fe o la filosofía, para nuestros dos genios angustiados, tienen más valor y son más exigentes.

Lo contrario de la angustia es la serenidad. Lo contrario de la duda es la certeza. Pero ¿qué es lo contrario del asombro? ¿La evidencia? ¿El hábito? ¿La familiaridad? Me parece que Lucrecio respondería más bien: el conocimiento, y especialmente el conocimiento por las causas. Sólo nos asombramos (salvo por un simple efecto de subitaneidad, por definición fugaz) de lo que no comprendemos. Cuando lo gramos entender, el asombro desaparece. Lo que resulta de ello no es la banalidad, ni el hastío, ni el asco, sino la paz del alma, y por eso la ausencia de angustia y la ausencia de asombro, para Lucrecio, van unidas. En el fondo, es lo que él llama, contra la religión, la *piedad*: «Poder contemplarlo todo con un ánimo apaciguado». <sup>14</sup> Se trata de *desencantar el mundo* (de vaciarlo de sus fantasmas, de sus pretendidos sortilegios, de sus magos impostores, de sus falsos milagros, de sus supersticiones, de sus mitos) para dejar de tener miedo, para poder en fin habitarlo con serenidad. Que ésta no sea la última palabra de la sabiduría, estoy convencido de ello y ya me he explicado en otro lugar. Pero que sea una parte del camino que nos conduce a ella, es lo que enseña Lucrecio, ya hemos visto con cuánto ardor, y no me cuesta trabajo concedérselo. Epicuro, mejor que él, supo expresar positivamente lo esencial: el placer en reposo del alma, la experiencia vivida de la eternidad (vivir «rodeado de bienes inmortales»), <sup>15</sup> la primacía del amor... «De todos los bienes que la sabiduría nos procura para la felicidad de la vida entera, escribía, el mayor, con mucho, es la posesión de la amistad.» <sup>16</sup> Con ello queda suficientemente dicho que la simple ausencia de temor no basta. ¿Para qué extirpar el miedo, si no sirve para amar nada ni a nadie? ¿La ausencia de sufrimiento? ¿La ausencia de angustia? ¿La ausencia de turbación? La muerte conseguiría lo mismo. Marcel Conche lo escribió con gracia:

Dejar de ser para librarse del sufrimiento: ésa es la esperanza de los suicidas. Lucrecio les aporta la buena nueva de que su esperanza tiene fundamento. [...] Existe un extraño parentesco entre la muerte voluntaria y la sabiduría. Se trata, tanto para el suicida como para el sabio, de alcanzar la ausencia de todo dolor y la paz. Pero, en un caso, esta paz no la experimenta nadie. En el otro, es vivida por el sabio. La llamamos felicidad. <sup>17</sup>

No obstante, es dudoso que la ausencia de sufrimiento y de angustia sean suficientes: todavía son necesarios el placer, la alegría («reír sin dejar de filosofar», decía Epicuro), <sup>18</sup> la amistad... Lucrecio, inte-

lectualmente, lo sabía (había leído a Epicuro, lo había entendido y estaba de acuerdo con él en todo). Pero de ahí a vivirlo... La sabiduría no es un teorema: ninguna demostración le es suficiente. Ni una lección, que bastaría con aprenderse. Que Lucrecio haya tenido sus momentos de paz, de serenidad al menos relativa, quizás incluso de felicidad, es verosímil. ¿La sabiduría? Sin duda la entrevió o experimentó en ocasiones, no por lo demás sin ambivalencia (ante la naturaleza desvelada por Epicuro, llega a experimentar «una especie de voluptuosidad divina y de estremecimiento», *quaedam divina voluptas atque horror*),<sup>19</sup> me temo que sin haber podido instalarse duraderamente en ella. Pero ¿quién de nosotros es capaz? La vida es más fuerte que el pensamiento, el mundo más fuerte que la filosofía, la desdicha —cuando se presenta— más fuerte que la sabiduría. Es lo que llamo lo trágico, que da la razón a la filosofía (si el mundo no fuera más fuerte, ella estaría en el error) y la condena al fracaso. Lucrecio, incluso en la negación, no lo esquiva. Los momentos de paz, en él, debían ser la excepción. La mayoría de las veces apenas hace otra cosa que combatir el miedo como puede, con grandes arrestos de inteligencia y de valor, con grandes ráfagas de argumentos y de doctrina, como si quisiera encerrarse vivo en «los templos fortificados por la ciencia de los sabios»,<sup>20</sup> como si eso pudiera dispensarle de habitar esta «ciudad sin murallas», como decía más exactamente Epicuro,<sup>21</sup> que es el vivir. Sabiduría de piedras, cuando la única sabiduría verdadera —como se puede ver en Montaigne— es de viento.<sup>22</sup> Sabiduría soñada, cuando la única sabiduría auténtica es vivida, o viviente. Sabiduría de discípulo, cuando los únicos sabios son los maestros, o mejor, cuando los sabios no tienen maestro.

Jacques Brunschwig, en el excelente artículo que le consagró, lo señaló con justeza:

Uno de los grandes intereses del poema de Lucrecio es que expresa el punto de vista de un consumidor de filosofía, no el de un productor; es fundamental para él que la filosofía sea a filosofía de otro; es a ella lo que es al agua el sediento, no la fuente. La mayoría de las diferencias, a veces de contenido, sobre todo de tono, que podemos poner de relieve entre Epicuro y él encuentran ahí su origen: al defender e ilustrar esta doctrina que lo ha salvado, introduce un nuevo rigor, una lógica obstinada, un ardor sombrío. Sustituye la argumentación la mayoría de las veces apacible, abstracta y prosaica de su maestro, por la violencia polémica y la poesía visionaria; la comedia de la naturaleza, por el drama cosmológico.<sup>23</sup>

No podríamos expresarlo mejor. Y sin duda, es necesario aprender a filosofar, y con buenos maestros si es posible. Pero la única manera de acceder a la sabiduría, como diría Montaigne, es inventando la suya propia. Y a condición, añadiría yo, de dejar de creer en ella.

Lucrecio encontró, para mi gusto y la época que le tocó en suerte, al mejor de los maestros, el más brillante, el más dulce y el más sabio. Y lo siguió con tanto entusiasmo como inteligencia: caminó «sobre sus huellas», como él mismo dijo, lo que supone la distinción entre los dos. Epicuro fijó la dirección, la meta última. Lucrecio la siguió, pero a distancia. Su objetivo principal, me parece a mí, al que aspira por su cuenta, el que quizás espera alcanzar, no es el placer, no es la felicidad, y no es por tanto tampoco la sabiduría propiamente dicha. ¿Cuál es? Lo dice él mismo, en cuatro ocasiones y con las mismas palabras a la vez muy claras y muy oscuras: lo que quiere, lo que necesita (*necesses*), aquello con lo que sin duda se contentaría muy a gusto, es disipar «el terror y las tinieblas del alma» (*terrorem animi tenebrasque*).<sup>24</sup>

¿Lo consiguió? Podemos dudarlo. Los comentaristas encuentran a menudo sorprendente, y tienen razón, que el *De rerum natura* que se abría con un himno a Venus, y por tanto a la vida y al placer, concluya con la descripción (inspirada en Tucídides, pero sistemáticamente corrida hacia los tonos más negros) de la peste de Atenas. ¿Qué final podría ser más lúgubre, más macabro, más atroz? Es como una *Consegración de la primavera*, diría un melómano, que se acabara con el *Viaje de invierno*... ¿Está hecha así la vida? De acuerdo. Pero ¿y la filosofía? ¿Y la sabiduría? ¿Comenzar por el placer y acabar con la muerte? Concedo que haya en ello alguna lógica materialista o lúcida. Pero ¿por qué terminar con escenas de horror, pánico y abatimiento? No es imposible que la obra quedara inacabada, que un epílogo más luminoso debiera seguirle... Es lo que piensan, desde Giussani y Bignone, la mayoría de los comentaristas, y estoy de acuerdo con ellos.<sup>25</sup> Sin embargo, estos versos no dejarían por eso de estar presentes, hacia el final de la obra, como un último y desgarrador *requiem*, pero sin reposo ni paz. Sólo un pequeño extracto, para darnos una idea:

Las úlceras y las negras secreciones de sus intestinos,  
Anunciaban la inminente llegada de la muerte.  
A menudo, acompañado por horribles dolores de cabeza,  
Un chorro de sangre viciada les brotaba de las narices,  
Llevándose consigo lo que les quedaba de vida.



Y si se escapaba a esta hemorragia repugnante,  
 El morbo le atacaba los nervios, los brazos, las piernas...  
 La peste lo consumía todo, incluso los genitales.  
 Algunos, espantados en el umbral de la muerte,  
 Se amputaban con el hierro su miembro viril.  
 Otros, sin pies, sin manos, se aferraban a la vida.  
 Y todavía otros, sin ojos, intentaban escapar,  
 ¡Tan poseídos estaban por el miedo a la muerte!  
 Otros, finalmente, al haber perdido toda memoria,  
 Ni siquiera podían ya reconocerse a sí mismos...<sup>26</sup>

Una vez más, no puede excluirse, e incluso parece probable, que el poema quedara inacabado: la muerte, voluntaria o no, se anticipó y vino a interrumpir la descripción de su propio triunfo, pero en Atenas y cuatro siglos antes, y ratificarlo con ello, no sin alguna aparente y macabra ironía, en la Roma del primer siglo antes de Cristo. Verosímilmente, eso nos privó de una cadencia menos horrorosa.<sup>27</sup> Bignone imaginaba —porque el poeta había anunciado, en el verso 155 del libro V, que volvería sobre el tema— un final dedicado a los dioses. La hipótesis parece factible, pero también reveladora. ¿Un himno a la alegría? Es lo que podría esperarse, y lo que falta. ¿Un *Happy End*? ¿Cómo iba a ser posible si debe parecérsenos? Habría pues que buscar en otro lado, en los intermundos, entre los dioses, esa felicidad apacible, completa e inmortal, que aquí abajo brillaría por su ausencia... La hipótesis, seductora, presta sin embargo poca atención a Epicuro. ¿Por qué buscar tan lejos una felicidad que, gracias a él, sabemos que nos es accesible? ¿Por qué cantar a los dioses, que no pueden hacer nada por nosotros y cuyo culto trajo consigo tantos males, cuando se puede cantar al pensamiento que cura y que salva? «Al Apocalipsis de la naturaleza terrestre», escribe Bignone, debía oponerse «la luz olímpica y resplandeciente de los divinos espacios de ultramundo; al triunfo de la muerte, el triunfo de lo divino y lo eterno; y, en la intención de Lucrecio, el poema habría debido acabarse con un himno dirigido a los dioses, del mismo modo que comienza con un himno dirigido a la divinidad.»<sup>28</sup> Pero así se olvida que Venus, al comienzo del canto I, sólo tiene un sentido alegórico (simboliza el placer y la vida, que no gobierna ninguna divinidad), y que, para Lucrecio, nada es eterno salvo los átomos, el vacío y el Todo.<sup>29</sup> Lo que sugiere otra hipótesis, igualmente inverificable aunque más satisfactoria para mí: Lucrecio, tras el sobrecogedor cuadro de la peste de Atenas, podía evo-

car perfectamente la naturaleza infinita (a cuyo lado tanto la epidemia como las erupciones del Etna habrían tenido un carácter anecdótico, aunque fuera trágico), y la obra concluir, tal como había comenzado, con un triple elogio del placer, de la sabiduría y de Epicuro. ¿Era eso lo que pensaba Lucrecio? Nunca podremos saberlo. El final del poema, tal como nos ha llegado, describe más bien una sociedad en descomposición, donde incluso la religión se desvanece ante la inmensidad del dolor. ¿Los versos finales? Son los siguientes:

Entonces, ni la religión ni el temor de los dioses  
 Tenían importancia: el dolor presente prevalecía sobre todo.  
 Ya no se respetaban todos esos ritos fúnebres  
 Con que se acostumbraba a inhumar a los muertos.  
 Reinaba la confusión, y cada cual, con el corazón oprimido,  
 Enterraba a los suyos, en solitario y como podía.  
 La urgencia y la miseria provocaron muchos horrores.  
 Incluso hubo quienes, en las piras levantadas para otros,  
 Depositaban a gritos los cadáveres de sus parientes  
 Y les prendían fuego, prefiriendo matarse entre ellos  
 Antes que abandonar del todo sus cuerpos muertos.<sup>30</sup>

¡Curioso epílogo, hay que admitirlo, para un tratado de sabiduría hedonista y —en principio— eudemonista! Marte triunfa sobre Venus, aunque sea en la sordidez y no en la gloria... Es una razón de más para apoyar la hipótesis de la inconclusión del poema. ¿A causa del suicidio? No podría excluirse.<sup>31</sup> No es seguro. En cualquier caso, no sería conveniente que este final siniestro hiciera olvidar los seis cantos precedentes, ni que la sensibilidad del poeta, por dolorosa que fuera, escamoteara la lección de su maestro, la de Epicuro, que es una lección de vida, de placer, de felicidad, de amistad, de serenidad, o sea, de sabiduría.

Lucrecio, al comienzo de su último canto, insiste en ello nuevamente. Me gusta, en la pluma de este romano, y de un romano de aquella época, que este último elogio de Epicuro comience con un elogio de Atenas. Para un europeo, sobre todo si es filósofo, ¿qué luz puede haber que sea, en primer lugar, griega?

Atenas, por siempre gloriosa, fue la primera  
 Que supo dar a los mortales las cosechas y sus frutos;  
 Cambió la vida e instituyó las leyes;  
 Fue también la primera en ofrecer los dulces consuelos

Que descubrió para nosotros este hombre genial  
 Cuya palabra verdadera iluminó todas las cosas.  
 Aun después de muerto, triunfan sus divinas lecciones:  
 ¡Hace mucho tiempo que su gloria ascendió a los cielos!  
 Cuando vio que los mortales tenían todo lo necesario  
 Para garantizar su propia subsistencia, y vivir,  
 en la medida de lo posible, con seguridad;  
 Cuando vio que los poderosos se cubrían de oro  
 Y honores, jactándose además del éxito de sus hijos;  
 Y que sin embargo la ansiedad reinaba en sus corazones  
 Y la insatisfacción a unos y otros sin cesar torturaba,  
 Y confinaba en una vida de amarguras y quejas...  
 Comprendió que el mal procedía de la vasija misma  
 En la que en vano las cosas mejores se echaban:  
 Tanto porque fuera porosa o por estar perforada,  
 De modo que nada pudiera jamás colmarla;  
 Tanto porque su interior poseyera algo infecto  
 Que corrompiera todo lo que se echara en ella.  
 Entonces, con la verdad, purificó los corazones;  
 Puso un límite a las ambiciones y a los temores;  
 Nos enseñó cuál es nuestro bien supremo,  
 Hacia el que todos tendemos, nos mostró la vía,  
 El camino más corto que permite alcanzarlo.  
 Nos hizo discernir los males en las cosas humanas,  
 Cuál es su origen, cuál su fin, y de qué maneras,  
 Por fuerza o por azar, según el orden de las cosas;  
 Nos enseñó cómo hacer frente a sus embates,  
 Y demostró que a menudo no hay razón alguna  
 Para que nos invada la marea amarga del tormento.  
 Porque somos como niños que tiemblan y se espantan  
 De todo en la ciega noche, a pleno sol  
 Tememos a veces peligros tan vanos  
 Como los que ellos sueñan e imaginan próximos.  
 Para disipar estas tinieblas del alma, necesitamos,  
 No de los rayos del sol y la claridad del día,  
 Sino de nuestra sola razón observando la naturaleza.<sup>32</sup>

Se entiende por qué Lucrecio, en cuatro ocasiones, haya retomado estos tres últimos versos... Dicen lo esencial: las tinieblas del alma, la luz de la razón, el sufrimiento del poeta, la paz del sabio... Sí, sería traicionar a Lucrecio olvidar, a causa de lo que hay en él de sombrío o de angustiado, las luminosas lecciones de su maestro. Pero, a la inver-

sa, ¿cómo la lección de Epicuro podría impedirnos escuchar la palabra del poeta, que resulta más conmovedora por encontrarse más cerca de nosotros? ¿Por qué habría que elegir entre Mozart y Schubert? ¿Por qué entre Epicuro y Lucrecio? Desde un punto de vista filosófico, fue Epicuro, incluso para Lucrecio, quien lo inventó todo. Pero tiene que ser muy astuto o muy fuerte —muy sabio o muy tonto— quien no se sienta pese a todo más cerca del poeta... ¿No es un sabio? Nosotros tampoco. ¿Es sólo un discípulo? ¿Acaso nosotros somos algo diferente? Es lo que lo vuelve, para nosotros, particularmente precioso, particularmente cercano, particularmente conmovedor. Epicuro es nuestro maestro. Lucrecio, nuestro amigo, nuestro semejante, nuestro hermano.

No sé por qué se me viene a la cabeza en este momento dos versos de Aragon:

El hombre grita donde recibe el golpe,  
Y de su herida se engendra un sol...

La figura, sin embargo, no es la misma. El golpe que lo hiere, en Lucrecio, es la angustia, el sufrimiento, la desdicha. ¿Y el sol? Es la sabiduría, la de Epicuro: la luz de la razón. *Tam clarum lumen,*<sup>33</sup> *tam clara luce...*<sup>34</sup> La herida no lo engendra. Con él entra en calor, se calma, quizá se cura... ¿Y el grito? Es el canto, es el poema. La gran voz ronca de Lucrecio<sup>35</sup> tiene a veces un no sé qué que recuerda al fado, al flamenco o al blues (aunque un blues latino), endecha y rebeldía mezcladas, amargura y dulzura, rabia y sensualidad. Nos apacigua sin consolarnos, nos acuna sin adormecernos, nos hace bien al cantar nuestro mal. Más de dos mil años nos separan, pero ¡qué actual nos resulta (y tanto más por situarse tan lejos en el tiempo: la proximidad, entre él y nosotros, no debe nada a los azares de la cronología), cuánto valor tiene para nosotros! Lucrecio, filósofo de la naturaleza y de la sabiduría, de los átomos y del placer, es también el poeta de la muerte, de la angustia, de la ansiedad (*anxius angor*),<sup>36</sup> de la locura, del horror, y por eso es irremplazable. Dulzura de la poesía, decía, y amargura del epicureísmo... ¿Y si fuera al revés? ¿Y si la poesía, en él, fuera más amarga que la doctrina, la sensibilidad más dolorosa que el pensamiento, el individuo más sombrío que el filósofo? ¿La dulce miel poética y la amarga absenta de la verdad? ¿O bien, la dulce miel del epicureísmo y la amarga absenta de lo imaginario o del hombre? Ambas cosas pueden decirse, ya que la verdad sólo tiene el gusto que nosotros, a veces,

le encontramos o le damos. Lo cual no va en detrimento de Lucrecio, sino al contrario. Lejos de que el poeta, en él, refute al filósofo, como algunos han pretendido,<sup>37</sup> es más bien su justificación. Si no fuéramos mortales, ¿tendríamos necesidad de convencernos de que la muerte no es nada? Si no sufriéramos, ¿tendríamos necesidad de filosofar? Si no existiera esta angustia, esta locura, este horror, ¿tendríamos necesidad de sabiduría?

## NOTAS AL PRÓLOGO

1. *Lucrèce, poète et philosophe*, La Renaissance du Livre, col. «Conférences des Midis de la Poésie», Tournai, 2001.

2. Seghers, 1967, reeditado en Mégare, 1970, y luego en Quebec, Fides, 2003. No menciono aquí las traducciones, que todavía no habían salido a la luz, que Charles Guittard y Bernard Pautrat publicaron luego. La primera, en prosa, es muy precisa, pero un tanto roma (Éditions de l'Imprimerie Nationale, 2000); la segunda, en alejandrinos blancos (Le Livre de Poche, 2002), contiene bellos hallazgos, pero también muchos más versos que el *De rerum natura*, hasta el punto de parecer en ocasiones un tanto difusa o distendida. He intentado, salvo muy raras excepciones, atenerme al principio inverso: traducir verso a verso, a riesgo de tener que condensar a menudo un poco.

3. Lucrecio, *De la nature des choses*, traducido en verso francés por de Pongerville, París, 1828, o por André Lefèvre, París, 1876. Sully Prudhomme había traducido en verso el libro I del *De rerum natura*: esta traducción se puede encontrar en el tomo IV de sus *Poésies* (1878-1879), París, sin fecha de edición. Indiquemos finalmente que C. Martha, en el hermoso (aunque actualmente envejecido y procedente de un adversario del epicureísmo) estudio que dedicó a nuestro autor, traducía las citas que hacía —con frecuencia esenciales— en versos rimados (*Le poème de Lucrece*, Hachette, París, 1869).

4. *De rerum natura*, libro IV, versos 483-484. Sobre la *vera ratio*, véase por ejemplo I, 498 y 623 (todas mis referencias al *De rerum* remiten al texto latino establecido por A. Ernout, Les Belles Lettres, reedición de 1968).

5. Doctor Logre (que cita en latín el *De rerum natura*, I, 9), *L'anxiété de Lucrece*, J. B. Janin, París, 1946, pág. 317. El autor ve en este verso la expre-

sión de «la *expansión decompresiva*: la infinita irradiación de la alegría tras la tregua de la angustia» (*op. cit.*). Volveremos sobre el tema.

## CAPÍTULO 1

1. «En la literatura latina, la docilidad y la obediencia exclusivas de Lucrecio no son de ninguna manera un comportamiento habitual. Contrariamente a lo que se podría creer de este pueblo militar y disciplinado, que se vio obligado a trasplantar a su vida intelectual sus hábitos de lealtad absoluta, de *fides* sin restricción, a Lucrecio se oponen tanto Cicerón (*Tusculanas*, IV, 4, 7) como Séneca (*Epístolas*, 45, 4), y también Horacio que, como poeta, encontró la fórmula que resume y expresa su actitud con todos: “No me someto a la necesidad de prestar juramento de fidelidad a ningún maestro” (*Epístolas*, I, 1, 14). En cambio, Lucrecio nos presenta el caso del pensador fiel, quiero decir, del hombre que posee una mente filosófica, el vigor y la originalidad de la concepción, y que sin embargo no emplea esas altas capacidades sino al servicio del pensamiento de otro pensador al que se ha consagrado.» (P. Boyancé, *Lucrece et l'épicurisme*, París, PUF, 1963, pág. 34.)

2. *De rerum natura*, III, 1-30.

3. P. Boyancé, *op. cit.*, pág. 300.

4. Véase L. Jerphagnon, *Histoire de la Rome antique*, cap. V («La guerre civile de cent ans»), Tallandier, 1987, reeditado por Hachette, «Pluriel», 2006.

5. P. Boyancé, *Lucrece. Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, PUF, «Philosophes», 1964, pág. 1.

6. *Los Amores*, I, 15, versos 23-24 (trad. H. Bornecque, Les Belles Lettres, 1930).

7. H. Bergson, «Introduction aux *Extraits de Lucrece* [texte latin], avec un commentaire, des notes et une étude sur la poésie, la philosophie, la physique, le texte et la langue de Lucrece, par Henri Bergson, Professeur agrégé de philosophie au Lycée de Clermont-Ferrand», Delagrave, París, 1884, 3ª edición, 1899, pág. II (se trata de una obra escolar destinada a los alumnos de secundaria, a veces tendenciosa o aproximativa, pero no exenta de interés ni de encanto).

8. San Jerónimo (347-419), *Apéndices a la Crónica de Eusebio* (año 95 o 97, según los manuscritos). Parece probable que san Jerónimo haya sacado parte de sus informaciones del *De poetis* de Suetonio, autor con frecuencia muy fiable, aunque por desgracia este libro no haya llegado hasta nosotros.

9. A. Ernout, en la introducción a su edición del *De rerum natura*, Les Belles Lettres, reedición de 1968, pág. XI.

10. *Op. cit.*, pág. 1.

11. Turín, 1896.
12. Doctor Logre, *L'anxiété de Lucrèce*, *op. cit.* (véanse especialmente las págs. 21-25). El libro, que se debe a un psiquiatra humanista, buen latinista y admirador de Lucrecio, merece ser leído: es preferible al resumen caricaturesco que a veces se hace de él.
13. *Lucrèce et l'épicurisme*, *op. cit.*, pág. 20.
14. *Op. cit.*, especialmente págs. 20-23, 40, 64-65 y 319-325. Recordemos, sin extraer ninguna consecuencia filosófica, sino porque esto no puede dejar de afectarme, que la psicosis maniaco-depresiva era también la patología que padecía mi maestro y amigo Louis Althusser. Pude observar de bastante cerca de qué podía parecerse la alternancia de la que habla el doctor Logre, y que no impide de ninguna manera el trabajo intelectual, incluso prolongado, ni —no hay ni que decirlo— va en detrimento del talento o del genio.
15. *Ibid.*, y págs. 214-215.
16. *Titi Lucreti Cari De rerum natura, libri sex*, Oxford, 1947, reedición de 1950, § 7 y 8, págs. 11-12.
17. *Op. cit.*, pág. II.
18. P. Nizan, *Les matérialistes de l'Antiquité*, París, 1938, reedición Maspero, 1971, pág. 36 (trad. cast.: *Los materialistas de la Antigüedad*, Madrid, Fundamentos, 1976).
19. Lucrecio insiste extensamente en ello: III, 459-525.
20. Idea expresada por él mismo:  
Y a veces, el temor que la muerte les inspira  
empuja a los humanos a odiar tanto la vida  
que se dan muerte a sí mismos a fuerza de temerla... (III, 79-81).
21. III, 972-977.
22. *Sentencias vaticanas*, 38.
23. *Carta a Meneceo*, 126-127 (traducción francesa de Marcel Conche).
24. *Ibid.*, 126 (*zôès aspaston*).
25. *Carta a Meneceo*, 130-132.
26. Citado por Diógenes Laercio, *Vidas y doctrinas de los filósofos ilustres*, X, 22. Véase también Cicerón, *De finibus*, II, 35.
27. *Sentencias vaticanas*, 9. Véanse también los comentarios de M. Conche, págs. 50 y 249 de su edición de Epicuro.
28. III, 961-962.
29. III, 1.039-1.041. Se pensaba, en efecto, que Demócrito se había suicidado cuando tenía más de cien años. Sobre la admiración que Lucrecio le profesaba, véase III, 371 y V, 622.



## CAPÍTULO 2

1. *De rerum natura*, IV, 1-25 (que retoma, con algunas modificaciones, los versos 922-950 del libro I; es un índice, entre otros, del no acabamiento del poema).

2. Sobre los problemas de traducción que esto plantea, véase el artículo de J. Salem, «Comment traduire *religio* chez Lucrèce? Notes sur la constitution d'un vocabulaire philosophique latin à l'époque de Cicéron et Lucrèce», en *Démocrate, Épicure, La vérité minuscule*, Encre Marine, 1998, págs. 69 a 106.

3. IV, 18-19.

4. *L'homme révolté*, II, Pléiade, 1965, reedición de 1990, pág. 440 (trad. cast.: *El hombre rebelde*, Madrid, Alianza, 2008). No es imposible que Camus acuse la influencia del libro de C. Martha, que sentó cátedra durante mucho tiempo: *Le poème de Lucrèce*, *op. cit.*; véase en especial los caps. I («Épicure») y IX («Tristesse du système»).

5. III, 1.080.

6. III, 1.068-1.069.

7. III, 957-959.

8. III, 17 («*totum video per inane geri res*»). Véase más arriba, pág. 20.

9. I, 641-642. Se trata, en el contexto, de los admiradores de Heráclito, a quien se apodaba el Oscuro...

10. I, 196-198, 823-829, 906-914; II, 688-699 y 1.013-1.022. La analogía está presente en los primeros atomistas: véase Aristóteles, *Metafísica*, A, 4, 985 b, y *Acerca de la generación y la corrupción*, I, 1, 315 b. La analogía resulta especialmente elocuente en griego y en latín: las mismas palabras *stoicheia* y *elementa* pueden en ellos designar tanto los elementos de las palabras (las letras) como los elementos de la realidad (los principios, los cuatro elementos, los átomos).

11. V, 1.450-1.451.

12. IV, 969-970.

13. I, 643-644.

14. III, 1.042.

## CAPÍTULO 3

1. Véase el célebre texto sobre el *clinamen*: II, 216-293. Le dedicaremos nuestro octavo capítulo.

2. Véase Esquilo, *Agamenón*, versos 190 a 249. En otras versiones, y especialmente en Eurípides, Artemisa-Diana sustituye «una cierva palpitante» por el cuerpo de Ifigenia, que huye viva «a los cielos» (*Ifigenia en Áulide*, *Exodos*). En cuanto a Homero, recordemos que sólo menciona de pasada a

las tres hijas de Agamenón, entre las cuales «no es seguro que Ifianasa, cuyo nombre comienza de la misma forma, sólo sea un doble de Ifigenia», creación de poetas posteriores (R. Flacelière, en su traducción de la *Iliada*, biblioteca de la Pléiade, como nota a los versos 144-148 del canto IX).

3. I, 62-101.

4. *Op. cit.*, pág. 442.

5. *Carta a Meneceo*, § 123. Véase también el escolio de la primera de las *Máximas capitales*.

6. Según Cicerón, *De la naturaleza de los dioses*, I, 17, 44. Véase la nota 3 de Marcel Conche, en su traducción de la *Carta a Meneceo* (Epicuro, *Lettres et maximes*, PUF, 1987, pág. 217).

7. Véase el mismo escolio de la primera *Máxima capital*, así como Cicerón, *De la naturaleza de los dioses*, I, 19, 49 (se trata de una visión mental más que ocular).

8. Véanse especialmente los versos 146-199 y 1.161-1.240 del libro V. Véase también II, 644-651.

9. Sobre todo esto, véanse los textos citados por Solovine, en su elegante edición de las *Doctrines et maximes* de Epicuro, Hermann, 1965, págs. 164 a 166. Véase también el libro ya antiguo de Festugière, *Épicure et ses dieux*, PUF, col. «Mythes et religion», reed. 1968. Finalmente, sobre la posición religiosa, o más bien irreligiosa, de Lucrecio, nos remitimos a los juiciosos análisis de Jean Salem, en su libro muy erudito sobre *Lucrece et l'éthique (La mort n'est rien pour nous)*, Vrin, 1990, págs. 42 a 55.

10. I, 932 (trad. Ernout, que señala que «Lucrecio juega con las palabras *nodus* y *religio*, que hace derivar evidentemente de *religare*»).

11. I, 1-28

12. C. Martha, *op. cit.*, pág. 69.

13. S. Freud, *El malestar en la civilización*, cap. VIII (última página).

14. *Ibid.* Véase también *Más allá del principio de placer* (sobre todo las secciones V a VII), y «Análisis terminable e interminable», VI, donde la referencia a los dos principios fundamentales de Empédocles, *philia* y *neikos*, es explícita.

15. I, 29-40.

16. IV, 35-39.

17. IV, 46-52.

18. M. Conche, *Lucrece et l'expérience*, cap. V, § 20, pág. 106 (doy la paginación que figura en las ediciones Seghers y de Mégare, que son las más difundidas; la edición FIDES, que conserva el mismo texto, tiene una paginación diferente).

19. V, 1.169-1.197.

20. V, 1.198-1.203. «El impío, decía Epicuro, no es el que rechaza a los dioses del vulgo, sino quien atribuye a los dioses las opiniones del vulgo» (*Carta a Meneceo*, § 123).

21. I, 1.204-1.235.

22. Véase, por ejemplo, *Le monde comme volonté et comme représentation*, IV, 57, págs. 395 y 402 de la edición Burdeau-Roos, PUF, reed. 1978 (trad. cast.: *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Trotta, 2003).

23. Véanse por ejemplo *Consideraciones intempestivas*, III, § 8; *Aurora*, I, § 72; y *El Anticristo*, § 58.

#### CAPÍTULO 4

1. I, 949-950, o IV, 24-25.

2. C. Rosset, *Logique du pire*, PUF, 1971, reed. col. «Quadrige», 1993, «Appendice sur Lucrèce et la nature des choses», págs. 123-144; *L'anti-nature*, PUF, 1973, reed. col. «Quadrige», 1986, «Les atomistes de l'Antiquité», págs. 153-182; véanse también las págs. 256-259 (trads. cast.: *Lógica de lo peor: elementos para una filosofía trágica*, Barcelona, Barral, 1976; y *La anti-naturalidad*, Madrid, Taurus, 1974).

3. C. Rosset, *Logique du pire*, *op. cit.*, págs. 139 y 144.

4. Según el testimonio de Estobeo, *Florilegio*, XVII, 23 [Us. 469], Solovine, pág. 154 («Gracias le sean dadas a la bienaventurada naturaleza porque hizo que las cosas necesarias sean fáciles de conseguir, mientras que las cosas difíciles de obtener no son necesarias»).

5. IV, 583.

6. II, 17 (literalmente: «ella ladra»). Ernout anota que «la expresión está tomada de Ennio, que a su vez la tomó de Homero».

7. III, 945.

8. III, 944-945.

9. II, 1.173-1.174.

10. II, 1.164-1.169.

11. V, 222-227.

12. *De rerum natura*, II, 1-61. Intento, en el último verso, restituir algo de la formulación tan densa de Lucrecio: «*sed naturae species ratioque*» (que traduciré más adelante, en otra aparición de la misma expresión, como «sino de nuestra sola razón observando la naturaleza»). *Species*, que Léon Robin compara acertadamente con la *teoría* de los griegos (*Commentaire*, vol. I, págs. 51-52), es la contemplación o la observación de la naturaleza; *ratio*, que Robin compara con la *physiología* (la ciencia de la naturaleza), es la explicación racional de lo que la naturaleza muestra. Sully Prudhomme, en su traducción del canto I, encontró, para estos tres versos, un equivalente bastante satisfactorio:

Para disipar el horror de nuestra profunda noche,  
el sol no puede nada, ni el resplandeciente día;  
pero ¡la naturaleza habla y la Razón la entiende!

Salvo que «habla», por *species*, no es apropiado (la naturaleza es un espectáculo, para Lucrecio, no un discuso) y escamotea la oposición *species/ratio*. Ernout traducía: «el examen de la naturaleza y su explicación»; Clouard: «la visión precisa de la naturaleza y su explicación razonada»; Kany-Turpin: «la visión y la explicación de la naturaleza»; Guittard: «La observación y el estudio racional de la naturaleza». En este caso, tengo debilidad por la traducción de Pautrat:

... lo que hace falta  
es observar la naturaleza y dar razón de ella.

## CAPÍTULO 5

1. II, 29-32; véase más arriba, pág. 54.

2. Edmund Burke, *Recherches philosophiques sur l'origine de nos idées du sublime et du beau* (1757) trad. B. Saint Girons, Vrin, 1990. Véanse especialmente los apartados I, 7; II, 2; y IV, 5 (trad. cast.: *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo bello y lo sublime*, Madrid, Alianza, 2005).

3. III, 28-29 («una especie de voluptuosidad divina y de estremecimiento»). Recordemos que *horror*, en latín, tiene un sentido menos fuerte y menos unívoco que nuestro *horreur*: la palabra, que deriva del verbo *horreo* (erizarse, temblar), designa en primer lugar un estremecimiento o un erizamiento, que pueden ser de espanto, de fiebre o, a veces de alegría. En Lucrecio, las connotaciones son más bien amargas o ásperas. Leemos, por ejemplo, en los versos 410-411 del canto II, «*serrae stridentis acerbum horrorem*», «el agrio chirrido de la sierra estridente» (trad. Ernout).

4. E. Burke, *op. cit.*, II, 2, pág. 98.

5. *El crepúsculo de los ídolos*, III, 6.

6. *Aurora*, I, § 72. Véase también *Consideraciones intempestivas*, III, § 8.

7. Véase por ejemplo III, 24 (*animi pacem*: la paz del ánimo). La expresión, en este caso, se refiere a los dioses. A menudo sucede lo mismo, en Lucrecio, con la palabra *pax*: así en los versos II, 647 y 1.093, o VI, 69 y 73. Se da el caso, sin embargo, de que la palabra se utilice a propósito de los seres humanos, ya para designar la paz en sentido propio (la ausencia de guerra), ya —aunque pocas veces— para designar la paz interior. Así, aunque de un modo negativo (para remarcar su ausencia), en VI, 78: *animi tranquilla pace*, la tranquila paz de tu ánimo.

8. Diógenes Laercio, X, 136; véanse también los textos citados y comentados por M. Conche, en Epicuro, *Lettres et maximes*, págs. 70 a 74. Contrariamente a lo que se suele decir y a lo que sugiere la literalidad de la palabra, la *ataraxia*, en Epicuro, es un estado positivo: véase lo que yo escribía en mi

*Traité du désespoir et de la béatitude*, cap. IV, apartado 8, especialmente las págs. 489-492 de su reedición en un solo volumen.

9. II, 17-19. Estos dos aspectos —bienestar y paz— se encuentran en el verso 31 del canto I: «*tranquilla pace iuuare mortalis*»: «disfrutar los mortales [es la vertiente positiva: la alegría, el placer] con una tranquila paz [es la vertiente negativa: la ausencia de temor]». Observemos, sin embargo, que *iuuare*, en latín, tiene un sentido muy amplio: la palabra designa en primer lugar la ayuda, la utilidad o la ventaja, luego el placer o la alegría (más que la felicidad).

10. Cuyo nombre latino, *sapientia*, sólo aparece una vez en todo el *De rerum*, a propósito, por supuesto, de Epicuro (V, 10). El adjetivo *sapiens* es, por su parte, muy raro: el índice de J. Paulson sólo señala tres referencias, en II, 8 y 988, y en III, 761, y estas dos últimas apariciones son por otra parte humorísticas. Incluso falta *prudencia* (*prudens*, una sola vez, de nuevo en un sentido irónico: III, 762). *Sophia* o *sophos*, *phronesis* o *phronimos*, en Epicuro y a pesar de la escasez de textos, son mucho más frecuentes y están mucho más tematizados.

11. Encontramos los adjetivos *felix* o *beatus* en I, 100 y V, 165 y 1.378, pero es para designar respectivamente la «partida feliz» de la flota (¡a propósito del asesinato de Ifigenia!), la felicidad de los dioses o... la fecundidad de los árboles.

12. Véase por ejemplo la *Carta a Meneceo*, §§ 122 y 128-129, la *Máxima capital XXVII* y la *Sentencia vaticana 52*.

13. I, 45 y II, 647.

14. I, 31 y VI, 78. Véase también (aunque se trata entonces de los dioses) II, 1.093.

15. I, 40 (se trata aquí de la paz en sentido propio: la ausencia de guerra, y especialmente de guerra civil).

16. I, 142 («*noctes serenas*»). Se trata en este caso de noches de trabajo. Es lo que explica a su amigo Memmio, a quien le dedica su obra:

Para ti me gusta velar durante las noches serenas,  
sopesando cada palabra, puliendo cada verso,  
para inundar tu mente con una brillante luz... (I, 142-143)

17. Es la penúltima frase de la carta a Meneceo: «Vivirás como un dios entre los hombres. Porque en nada se asemeja a un mortal el hombre que vive rodeado de bienes inmortales».

18. V, 8: «Ese fue un dios, sí, un dios» (trad. Ernout).

19. *Op. cit.*, pág. 111.

20. Al menos a propósito del melancólico: éste parece «percibir la verdad más claramente que otras personas, no melancólicas [...]; podría, según nosotros, aproximarse considerablemente al conocimiento de sí mismo, y, en este caso, nos preguntamos por qué ha tenido que enfermar, para tener acceso a tal verdad», *Métapsychologie*, trad. francesa, Idées-Gallimard, 1976, pág. 153 (trad. cast.: *Obras completas*, vol. 14, Buenos Aires, Amorrortu, 1976).

21. *Vie de Jésus*, cap. IV, Robert Laffont, col. «Bouquins», vol. I, pág. 78 (trad. cast.: *Vida de Jesús*, Madrid, Ediciones Ibéricas, 1999). La misma observación en Marcel Conche: «El *Eclesiastés*, ese libro epicúreo...» (*Montaigne et la philosophie*, éd. de Mégare, 1987, reed. PUF, 1996, pág. 11).

22. III, 1.091.

23. Lucrecio es uno de los autores más frecuentemente citados por Montaigne (149 citas), al igual que Montaigne, que poseía la edición crítica del *De rerum natura* establecida por Lambin (1563), es, sin duda, en todo el siglo XVI, el autor francés que más a menudo lo cita. Por otra parte, el gascón rindió al latino un hermosísimo homenaje: *Essais*, III, 5, págs. 872-873 de la edición Villey-Saulnier (PUF, 1965, reed. col. «Quadrige», 2004; trad. cast.: *Ensayos*, Barcelona, El Acantilado, 2009).

24. III, 1.058-1.059. Comparar con Pascal, *Pensées*, frag. 139 (ed. Brunschwig) o 136 (ed. Lafuma) (trad. cast.: *Pensamientos*, Madrid, Cátedra, 1998).

25. Lucrecio, III, 1.068.

26. *Sentencias vaticanas*, 54.

27. § 135 (son las últimas palabras de la Carta: «*athanatois agathois*»). Véase también la *Sentencia vaticana* 78.

28. Epicuro, *Sentencias vaticanas*, 14.

29. *Carta a Meneceo*, §§ 127-128. No se trata pues de renunciar al deseo, sino de seleccionar, entre los deseos, aquellos que pueden ser satisfechos. Por lo cual, la ataraxia sólo es negativa en la literalidad de la palabra o su imaginario (en tanto que no está presente): referida a la experiencia vivida, es afirmación, positividad y plenitud.

30. Véase la *Máxima capital XXVIII* y la nota 1 de M. Conche, pág. 238-240.

31. III, 1.046-1.094.

32. «La mort et la pensée» (1971), *Orientation philosophique*, PUF, 1990, pág. 121. Al leer la primera versión de este texto, hace una treintena de años, escribí al margen en mi ejemplar, a propósito de la frase que acabo de citar: «No». Diez años más tarde, al releer el mismo pasaje, taché ese *no*... La fórmula me molestaba, y sigue molestándome, por lo que puede sugerir de tristeza o de aparente nihilismo. Pero no es más que una apariencia, en efecto, y es lo que indica muy claramente la continuación del párrafo, que merece ser citado por completo: «El hombre individual es sólo una parte de la humanidad, y la historia humana es sólo un accidente de la corteza terrestre. Si, de las obras humanas, al cabo de un tiempo más o menos largo, no quedara nada, y si el sentido de la vida tuviera que buscarse en las obras de la voluntad, se daría ahí un sinsentido radical ya que sólo se habría querido la nada. Esto demuestra que, en la hipótesis materialista, el sentido de la vida no puede encontrarse en lo que *resta* (en las obras y la producción de las obras), sino que sólo puede ser la actividad misma como poseedora de su fin

en sí misma en tanto que actividad plenamente lograda (*praxis*, en el sentido de Aristóteles). Si entendemos por actividad lograda una actividad feliz (la felicidad en la autoexpresión de uno mismo), podemos decir que el materialismo tiene necesidad de la idea de felicidad para evitar el sinsentido de la nada. Pero el espiritualismo tiene igualmente necesidad de ella para evitar el sinsentido del infinito [Marcel Conche, muy griego aquí, había demostrado más arriba que «el sentido exige lo finito»], de manera que, finalmente, existe, en cuanto al sentido (a su capacidad de fundar el sentido), una equivalencia entre las dos hipótesis».

33. *Carta a Meneceo*, § 125.

34. *Op. cit.*, § 124.

35. *Op. cit.*, § 124-125.

36. *Op. cit.*, § 135.

37. *Op. cit.* Véase también la *Sentencia vaticana* 78.

38. III, 830.

39. III, 866-867.

40. III, 41-58. Véanse también los versos 870-893.

41. III, 41-58.

42. II, 258. Véase también, *ibid.*, el verso 172 («esta guía de la vida, el divino placer»), y sin duda el himno a Venus, al comienzo del primer canto (especialmente el verso 16).

43. *Obid.*

44. III, 82. Véase también, siempre a propósito de la muerte, aunque desde otro punto de vista (la incapacidad en que se encuentra el ignorante de pensarla verdaderamente como nada), el *inscius ipse* del verso 878 («sin siquiera saberlo, supone que sobrevive algo de él»).

45. III, 38-40.

46. III, 59-82.

47. *Lucrece et l'expérience*, cap. VI, § 22, pág. 117.

48. Epicuro, *Carta a Heródoto*, § 81.

49. *Carta a Meneceo*, § 125.

50. III, 894-930. Es lo que M. Conche, al clasificar en su edición de Epicuro las diferentes razones para temer la muerte, llama «el temor a verse privado de las alegrías de la vida». El tema, que «debía encontrarse ya en Epicuro» (el autor remite a la Máxima XX), es el «que aparece sobre todo en Lucrecio: tememos la muerte que nos privará de las alegrías y los placeres de la vida» (Epicuro, *Lettres et maximes*, págs. 51-52). Si no se trata del temor a la nada «como tal», cosa que concedo, reconozcamos que se le parece mucho (es el temor a la «no-vida», *Carta a Meneceo*, § 125), sobre todo si se le añade, siguiendo siempre a M. Conche, «el temor a la muerte correlativo al deseo de inmortalidad» (*ibid.*). Si «tememos la muerte porque querríamos seguir viviendo todavía» (*ibid.*), es porque tememos ya no vivir, lo que se parece mucho, de nuevo, al miedo a la nada.

51. III, 870-977.

52. *L'esprit de l'athéisme (Introduction à une spiritualité sans Dieu)*, Albin Michel, 2006. Véase, sobre todo, el tercer capítulo (trad. cast.: *El alma del ateísmo: introducción a una espiritualidad sin Dios*, Barcelona, Paidós, 2007).

53. La última de las guerras púnicas terminó en 146 a.C.; Lucrecio no había nacido.

54. III, 830-869. Tomo prestada la traducción del último verso a J. Kany-Turpin.

55. *Carta a Heródoto*, § 35-36; *Carta a Meneceo*, § 135.

56. III, 1.091. Véase *supra*, pág. 87. Se dirá que los átomos, el vacío y la naturaleza son también eternos. Pero es que, en realidad, no viven: sólo son inmortales porque ya están muertos, o mejor, no-vivos.

57. III, 869. Al copiar estos versos, en los trabajos preparatorios para su Tesis doctoral, el jovencísimo Marx de 1841 (tenía 23 años) añadió este comentario: «Podemos decir que, en la filosofía epicúrea, lo inmortal es la muerte. El átomo, el vacío, el azar, lo arbitrario y la composición son en sí la muerte» (*Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, trad. J. Ponnier, Burdeos, Ducros, 1970, pág. 172; trad. cast.: *Diferencia de la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*, Madrid, Ayuso, 1971). Es una lectura algo hegeliana de más para ser completamente epicúrea o incluso marxista, pero que, tratándose de Lucrecio, no carece de pertinencia. Por lo demás, toda la interpretación de Marx, asombrosamente penetrante para un hombre tan joven, debe mucho (sin duda más que a Epicuro mismo) a Lucrecio, «que es, en resumidas cuentas, el único entre todos los antiguos que entendió la física de Epicuro» (*op. cit.*, pág. 241).

58. III, 1 (a propósito de Epicuro); véase más arriba, pág. 20.

59. V, 12 (siempre a propósito de Epicuro).

## CAPÍTULO 6

1. Por citar algunos versos del celeberrimo «himno a Venus», I, 1-43 (véase más arriba, pág. 40).

2. Véase Lucrecio, II, 437, y sobre todo IV, 1.030-1.057 y 1.192-1.277. Véase también el escolio de la *Carta a Heródoto*, en los §§ 66-67.

3. Sobre estos dos tipos de placer, en reposo («catastématico») o constitutivo) y en movimiento, véase M. Conche, *Épicure...*, págs. 71 a 74. Sobre el deseo sexual, véase *ibid.*, págs. 65-66 y 68.

4. Véase Diógenes Laercio, X, 5-6. Véase también J. Salem, *Tel un dieu parmi les hommes (L'éthique d'Épicure)*, Vrin, 1989, págs. 156-157.

5. Según Diógenes Laercio, X, 118. El mismo autor nos informa (X, 27) de que Epicuro había escrito un libro *Sobre el amor, Peri erotos*, del que por



desgracia no ha quedado nada, pero que Lucrecio podía conocer. Algunos comentaristas creen que Lucrecio era más severo que Epicuro con respecto al amor-pasión, y, al contrario, más abierto y tolerante en materia de sexualidad. La hipótesis parece frágil: véase a este respecto el artículo muy denso de K. Kleve, «Lucrèce, l'épicurisme et l'amour», en las *Actes du VIII<sup>e</sup> Congrès de l'Association Guillaume Budé*, Les Belles Lettres, 1969, págs. 376-383, así como las observaciones de M. Conche, págs. 65-67 de su edición de Epicuro.

6. Véase Diógenes Laercio, X, 6, así como M. Conche, *ibid.*

7. Según el testimonio de Themistius, *Orat.*, XXVI [Us. 551].

8. El hombre no es sociable, sino que es *social*: «Somos, por naturaleza, seres sociales» (*koinonikoi*, según el testimonio de Epicteto, I, 23, 1). M. Conche, como es habitual en él, dice al respecto lo esencial en pocas palabras: *Lettres et maximes*, págs. 64 y 178 (n. 4).

9. Epicuro, *Sentencias vaticanas*, 23.

10. Según el testimonio de Séneca, *Epist.* 9, 1 [Us. 174].

11. Epicuro, *Sentencias vaticanas*, 52. Sobre la amistad en Epicuro, véase el excelente artículo de Francis Wolff, «L'homme heureux a-t-il des amis? Figures entrecroisées de l'amitié chez Aristote et Épicure», en *L'être, l'homme, le disciple*, PUF, 2000, págs. 157 a 183.

12. Véanse las observaciones de M. Conche, pág. 65 de su edición de Epicuro.

13. *Máxima capital* XXVII.

14. Epicuro, *Carta a Meneceo*, § 122.

15. Epicuro, *Sentencias vaticanas*, 77.

16. IV, 1.075 y 1.081.

17. IV, 968-969.

18. IV, 1.030-1.034. El último verso procede directamente de la traducción, aquí especialmente feliz, de Alfred Ernout.

19. IV, 1.153-1.154.

20. Molière, *El misántropo*, II, 5. Se dice que Molière tradujo en verso la totalidad del *De rerum natura* (lo cual dice mucho sobre él, y también sobre Lucrecio). Por desgracia, esta traducción se perdió salvo estos pocos versos que quizá procedan de ella. Para quien desee calibrar los préstamos y las libertades de Molière, ésta es la traducción que da Ernout de los versos 1.153-1.170 del libro IV de Lucrecio: «El defecto más frecuente en todos los hombres cegados por la pasión consiste en atribuir a quienes aman méritos que no poseen. Por eso vemos cómo mujeres feas y repelentes desde cualquier punto de vista son adoradas y tratadas con los mayores honores. [...] Una piel negra tiene el color de la miel. Una mujer desaseada y hedionda es una negligente belleza. ¿Tiene los ojos verdes? ¡Es otra Palas Atenea! ¿Es toda cuerdas y madera? ¡Es una gacela! ¿Una enana, una especie de pigmea? ¡Es una de las Gracias, un puro granito de sal! Una gigante colosal es una maravilla henchida de majestad. La tartamuda, que no sabe decir palabra, gorjea. La

muda está llena de modestia... Pero no acabaría nunca si pretendiera decirlo todo».

21. Véanse especialmente los versos 1.208 y siguientes, según los cuales (pero se trata de un tema hipocrático antes de ser epicúreo) el orden de emisión de las dos simientes haría que el hijo, en caso de fecundación, se pareciera a aquel de ambos padres que hubiera aventajado al otro: «Si se da el caso de que, en el momento de la mezcla de ambas simientes, la mujer, en un repentino arrebató de energía, triunfa sobre la energía del hombre, al que coge por sorpresa y ventaja, los hijos, salidos en este caso de la simiente materna, nacen parecidos a su madre; como se parecerían a su padre si dominara el elemento paterno» (trad. Ernout).

22. IV, 1.192-1.207.

23. I, 140-141.

24. IV, 1.278-1.287.

25. Diógenes Laercio, X, 119 (trad. J. Brunschwig y P. Pellegrin, en *Les philosophes hellénistiques*, A. A. Long y D. N. Sedley, G.-F., 2001, vol. 1, cap. 22, pág. 269; las ediciones Genaille y Solovine son aquí defectuosas).

26. Una excepción es Michel Onfray, que termina por ahí el exaltado capítulo que dedica a Lucrecio en su *Contrahistoria de la filosofía* (vol. 1, cap. XIII). Ve en él el elogio de lo que denomina ocurrentemente (estas expresiones no están en Lucrecio) una «amistad amorosa» y una «pareja atarácica» (*op. cit.*, pág. 294) (trad. cast.: *Las sabidurías de la Antigüedad: contrahistoria de la filosofía*, I, Barcelona, Anagrama, 2007).

## CAPÍTULO 7

1. I, 958 (la totalidad de lo que es).

2. Epicuro, *Carta a Heródoto*, §§ 39-41; Lucrecio, III, 816 y V, 361. Véase también VI, 679: *summam sumai totius omnem* («la suma total de todas las sumas»).

3. I, 148; II, 61; III, 93; y IV, 41. Véase más arriba, págs. 55-56 y n. 12.

4. *Máximas capitales*, XII.

5. Véase IV, 843-857 (justo después del pasaje contra las causas finales, y en contraste con él: *At contra*, escribe Lucrecio, «en cambio» o «por el contrario»; pero esto mismo se explica de forma atomística, sin el menor finalismo: IV, 858-906).

6. *Ética*, II, prop. 1, dem. y escolio. La naturaleza o Dios son también una «cosa extensa» (*ibid.*, prop. 2). Pero lo que se llama el paralelismo de los atributos (véase, *ibid.*, las prop. 5 a 7) impide explicar el pensamiento por la extensión, como pretendería el materialismo, tanto como, por otra parte, someter la extensión al pensamiento, como querría el idealismo (véanse los escolios de las prop. 7 del libro II y 2 del libro III): los atributos sólo se dice

que son paralelos porque se confunden en la realidad, motivo por el cual Spinoza es uno de los pocos filósofos que no son, rigurosamente, ni materialistas ni idealistas. Lo que no impedirá que se sienta más próximo (sin duda a causa del naturalismo y del antifinalismo) de Demócrito, Epicuro y Lucrecio que de Platón y Aristóteles: lo dice muy claramente en su Carta 56, a Hugo Boxel (ed. Appuhn, G.-F., vol. IV, pág. 300; trad. cast.: *Correspondencia completa*, Madrid, Hiperión, 1988).

7. I, 149-150. El mismo principio se encontraba ciertamente en Epicuro, pero de forma menos explícitamente antirreligiosa: *Carta a Heródoto*, § 38. Aristóteles veía en él «una concepción que es común a casi todos los filósofos de la naturaleza» (*Metafísica*, K 6, 1.062 b 24-26). De hecho, estaba presente en la mayoría de los presocráticos, por ejemplo en Empédocles: «No hay ningún nacimiento de ningún ser mortal, y tampoco ningún fin en la muerte funesta; sólo hay un efecto de mezcla y de separación de lo que fue mezclado: nacimiento es sólo una palabra que emplean los hombres» (fragmento 8, Pléiade, *Les Présocratiques*, pág. 376). Se encuentra también, en la época de Sócrates, en Demócrito: «Nada podría ser engendrado a partir del no-ser, y nada podría, al corromperse, retornar al no-ser» (Diógenes Laercio, IX, 44, DK 68 A 1, Pléiade, *Les Présocratiques*, pág. 750). El acento antirreligioso, en cambio, parece específicamente lucreciano.

8. I, 151-158.

9. Es el único fragmento de Leucipo que nos ha llegado, citado en este caso por Aecio, *Opiniones*, I, 25, 4 [DK 67 2]; *Les Présocratiques*, Pléiade, pág. 746.

10. I, 188-198.

11. I, 215-264 (248-249 para los dos versos citados).

12. Parménides, fragmento 8 (trad. M. Conche, PUF, 1996, págs. 127-128; Pléiade, *Les Présocratiques*, págs. 261-262). Sobre el paso al atomismo, en Leucipo y Demócrito, véase Aristóteles, *Metafísica*, A, 4, 985 b 4-21, y *De la generación y la corrupción*, I, 8, 325 a 1 – 325 b 5. Véase también F. Wolff, *L'être, l'homme, le disciple, op. cit.*, cap. I.

13. I, 265-634. Ya señalé que Lucrecio nunca emplea el término *atomus* (que se encuentra sin embargo en Cicerón): habla de cuerpos primeros, de cuerpos invisibles, de principios, de elementos, de corpúsculos, de gérmenes... La mayoría de los traductores refrendan, sin embargo, la palabra «átomo», tan banal en francés moderno como rara era en latín, y que permite evitar muchas perífrasis pesadas y repetitivas. Yo he seguido su ejemplo.

14. I, 419-448.

15. V, 1.011-1.027. Volveré sobre ello en mi capítulo IX.

16. V, 1.136-1.160. Véase también Epicuro, *Máximas capitales*, XXXI a XXXVIII. Señalemos, sobre estas cuestiones, el comentario extremadamente culto y penetrante de Victor Goldschmidt, *La doctrine d'Épicure et le droit*, Vrin, 2000.

17. I, 459-463. Como apunta Alain Gigandet, en su introducción a *De la nature des choses* (trad. Pautrat, Le Livre de Poche, LGF, 2002, pág. 28), la física epicúrea «plantea una disimetría ontológica entre espacio y tiempo, el primero participando únicamente de la realidad en sentido propio, la realidad material» (o, como preferiría decir, agitándose en el vacío, la realidad objetiva).

18. Diógenes Laercio, X, 138. Véanse también los testimonios de Ate-nea, 70 Us. (comp. M. Conche, pág. 69), y *Anaxarco*, 116 Us. (comp. M. Conche, pág. 70).

19. Pues las afecciones (*pathé*) de placer y de dolor son un criterio de verdad: Diógenes Laercio, X, 31. Véase también la *Carta a Pitocles*, § 116, y la *Carta a Meneceo*, § 129.

20. Epicuro, *Máxima capital*, XII; Lucrecio, IV, 25 (*utilitatem*).

21. *Lucrece et l'expérience*, § 9, pág. 55.

22. II, 865-1.022 (véanse especialmente los versos 973-990).

23. *Lucrece et l'expérience*, § 16, pág. 81.

24. *Traité du désespoir et de la béatitude*, vol. 1, PUF, 1984, reed. 2002. Véanse especialmente, en la «Conclusión provisional», las págs. 346-350 de la reedición en un solo volumen.

25. I, 498-510.

26. II, 730-864.

27. II, 339 («*neque finis... neque summa*»)

28. Como decía Epicuro: *Carta a Heródoto*, § 45.

29. II, 1.070-1.071.

30. II, 958-1.013.

31. II, 1.090-1.104.

## CAPÍTULO 8

1. *Op. cit.*, fragmento 8.

2. *Metafísica*, Z, 1, 1.028 a.

3. I, 277, 295, 328... Véase también I, 1.110 (*primordia caeca*).

4. II, 544. Véanse también los versos II, 62-64 y 303-304, así como el verso 64 del libro II.

5. *Carta a Heródoto*, § 48.

6. II, 83-102. Sin duda, la misma teoría que en Epicuro: «los átomos se mueven continuamente durante la eternidad. Mientras unos se distancian de los otros, otros, al contrario, conservan la misma vibración, cuando se ven atrapados en una trama o envueltos en átomos entrelazados» (*Carta a Heródoto*, § 43).

7. II, 114-122 (tomo prestados algunos versos de la traducción de J. Kany-Turpin). La analogía, ya acreditada por Aristóteles (*De anima*, I, 2, 404

a 3-4), se encontraba ya en Leucipo (A 28, Pléiade, *Les Présocratiques*, pág. 743) y Demócrito.

8. *Carta a Heródoto*, § 44.

9. *Ibid.*, 39-40. Véase también Lucrecio, I, 329-345.

10. II, 142-164.

11. Aristóteles, *Física*, VIII, 5, 256 a (trad. H. Carteron, Les Belles Lettres). Véase también *De Caelo*, III, 2, 300 b.

12. *Física*, VIII, 5-6 (véase especialmente 256 a y 258 b).

13. II, 133.

14. En el vacío infinito, todos los puntos son equivalentes y ninguno es el más bajo; pero el universo, a causa de los átomos y su peso, es anisotrópico: no todas las direcciones son equivalentes.

15. *Carta a Heródoto*, § 61. Véase también Aristóteles, *Física*, IV, 8, 216 a.

16. II, 217-293 (indico al margen, excepcionalmente, la numeración de los versos, para que pueda confrontarse fácilmente con mi traducción el comentario que seguirá, donde, por prurito de precisión, me liberaré de las exigencias de la prosodia y citaré la traducción de Ernout).

17. *De natura deorum*, I, XXV, 69 y XXVI, 73; *De fato*, X, 22-23; *De finibus*, I, VI, 19.

18. Cicerón, *De finibus*, I, VI, 19 (trad. J. Martha, «Les Belles Lettres», 1928); C. Martha, *Le poème de Lucrèce*, *op. cit.*, cap. VI, «La morale de Lucrèce», pág. 194; Bergson, *op. cit.*, pág. 32; Solovine, *Épicure, doctrines et maximes*, Hermann, 1965, «Note sur le clinamen», pág. 189. Retomo aquí el contenido de una exposición que presenté en la universidad París I, en el marco del Grupo de investigación sobre la historia del materialismo, dirigido por Olivier Bloch, el 21 de diciembre de 1985, bajo el título «Lucrecio y el clinamen: una teoría materialista de la libertad».

19. P. Nizan, *op. cit.*, págs. 41-42. Señalemos que el joven Marx, mucho más penetrante, concedía al contrario más crédito al *clinamen*: «La *declinatio atomorum a via recta* (desviación de los átomos de la línea recta) es una de las consecuencias más profundas de la filosofía epicúrea, y tiene su fundamento en su más profundo desarrollo. Podrá reírse de ella Cicerón, pero la filosofía le es tan extraña como el presidente de los Estados libres de Norteamérica» (*Différence...*, *op. cit.*, pág. 168). La mayoría de los marxistas, durante estos últimos decenios, van en la misma dirección: véase por ejemplo Georges Cogniot, *De la nature des choses*, Éditions Sociales, 1974, págs. 45-51.

20. Ch. Mugler, «Pluralisme matériel et pluralisme dynamique dans la physique grecque, d'Anaximandre à Épicure», *Revue de philologie*, 1961, pág. 84.

21. Sobre este «método del saber», que es a la vez empírico y deductivo, hay que leer el texto de Sexto Empírico, citado y comentado por M. Conche en su edición de Epicuro, págs. 20-25 y 34-39.

22. II, 243 y 284 («hay que», «es necesario»).

23. II, 255.

24. II, 254.

25. Epicuro, *Carta a Meneceo*, § 134.

26. *Ibid.*, 133-134.

27. Como es necesariamente, para el pensamiento (ya que los átomos no piensan), cualquier determinación. Véase sobre este punto Conche, *Épicure...*, que remite con razón a la *Sentencia vaticana 40*.

28. Si el *clinamen* fuera sólo indeterminable o inasignable (como escribiría G. Deleuze, «Lucrèce et le simulacre», *Logique du sens*, col. «10-18», 1973, pág. 365), no podría, como Lucrecio nos dice sin embargo que hace, «romper las leyes del destino» (II, 254). Sólo rompería con el conocimiento que podemos tener de ellas: nuestra libertad no sería más que una ilusión (ya no sería Lucrecio, sino Spinoza) (trad. cast.: *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1994). Véase también, para esta cuestión, M. Conche: Epicuro, *Lettres et maximes*, págs. 82-83.

29. II, 287.

30. Epicuro, *Carta a Heródoto*, § 68-73; Lucrecio, I, 449-482.

31. II, 243-244.

32. K. Marx, *Différence...*, *op. cit.*, pág. 244.

33. II, 255.

34. Véanse los versos 218-219, 259-260 y 293 del libro II. Véase también M. Conche, *Épicure...*, págs. 83-86.

35. *Lucrèce et l'expérience*, § 9, pág. 56.

36. Lucrecio, I, 459 (*tempus item per se non est*); véase más arriba, pág. 90.

37. Según el testimonio de Sexto Empírico, *Adv. Math.*, X, 219-226, citado por M. Conche, pág. 119 de las *Lettres et maximes* de Epicuro. Sobre la concepción epicúrea del tiempo, que no puedo desarrollar aquí, véase lo que yo escribía en *L'être-temps*, PUF, 1999, págs. 99-101 y 109-110 (trad. cast.: *¿Qué es el tiempo?: reflexiones sobre el presente, el pasado y el futuro*, Barcelona, Andrés Bello, 2001).

38. I, 550.

39. Como dice M. Conche, *Lucrèce et l'expérience*, cap. III, § 9, pág. 56.

40. Epicuro, *Carta a Heródoto*, § 44. Sigo aquí, con Hamelin, Ernout y Solovine, para las traducciones francesas, y a pesar de Bollack (*La lettre d'Épicure*, Minuit, 1971, pág. 87 y n. 2 de la pág. 184) y Conche (*Épicure...*, pág. 103 y n. 5 de la pág. 131), el texto de Usener, que adopta una corrección de Gassendi y lee *aidion* («eternas») en lugar de *aition* («causas»). De hecho, ambas versiones son plausibles, y por tanto puede parecer preferible evitar una corrección. ¿En qué medida, sin embargo, puede llamarse causa al vacío? ¿Eficiente? No puede (porque no actúa). ¿Material? Sería contradictorio. ¿Final? La doctrina lo prohíbe. Por lo demás, el vacío no forma parte de las tres causas de movimiento que la tradición epicúrea contempla (peso, choques, *clinamen*): sólo es su condición (aquello sin lo cual el movimiento

no sería posible). De ahí mi titubeo y, finalmente, mi elección. Por otro lado, filosóficamente hablando y desde el punto de vista que aquí nos ocupa, tiene pocas consecuencias: los átomos y el vacío, para Epicuro, son eternos (*Carta a Heródoto*, § 43).

41. II, 255.

42. M. Conche, Epicuro, *Lettres et maximes*, pág. 83.

43. *Op. cit.*

44. M. Conche tiene razón al permitirse el término, a pesar de los riesgos de anacronismo, en un excelente artículo, «Épicure et l'analyse quantique de la réalité», retomada como apéndice en la última edición de su *Lucrece et l'expérience*. Véase también Philip Merlan, «L'univers discontinu d'Épicure», en las *Actes du VIII<sup>e</sup> Congrès de l'Association Guillaume Budé*, *op. cit.*, págs. 258-263.

45. Porque Laplace (1749-1827) imaginaba una cadena continua de causas, de tal manera que una inteligencia que conociera la totalidad del universo, en un momento dado, podría deducir de ella todos los estados anteriores y posteriores: «nada sería incierto para ella, y tanto el futuro como el pasado estaría presente ante su vista» (*Essai philosophique sur les probabilités*, I, *Oeuvres*, Gauthier-Villars, VII, 1; trad. cast.: *Ensayo filosófico sobre las probabilidades*, Madrid, Alianza, 1985). Es a lo que se llama «el demonio de Laplace», que ha permanecido, en la historia de las ideas, como el espectro del determinismo absoluto. Si Laplace tuviera razón, todo estaría de alguna manera escrito de antemano, predeterminado desde toda la eternidad, porque estaría inscrito en la continuidad sin fin de las causas. Es con este espectro con lo que ha roto, actualmente, el indeterminismo en la física de partículas, espectro que Epicuro (que, como vimos, lo llamaba «el destino de los físicos») rechazaba ya. Véase a este respecto J.-M. Gabaude, *Le jeune Marx et le matérialisme antique*, Privat, Toulouse, 1970, págs. 92-93.

46. II, 253-254.

47. Véase por ejemplo Lucrecio, II, 302.

48. Epicuro, *Carta a Meneceo*, § 133.

49. II, 1.092.

50. I, 629; II, 1.116; V, 1.362.

51. II, 1.090-1.104.

52. Recordamos que uno de los ejemplos (y el más desarrollado) que da Lucrecio, para ilustrar la existencia empíricamente comprobable de la libertad, es el de los caballos que se precipitan fuera de las cuadras: II, 263-271.

53. II, 257-258. La vacilación de los editores entre *voluntas* y *voluptas* (véase el *Commentaire* de Ernout, vol. I, págs. 250-251) es aquí muy característica y bastante vana: cualquier voluntad, para un epicúreo, tiende hacia el placer (véase Lucrecio, II, 172).

54. II, 280.

55. *Ibid.*

56. II, 259.
57. II, 259-260.
58. II, 265.
59. II, 256-262. Véanse también, *ibid.*, los versos 270 y 276.
60. II, 284.
61. IV, 385.
62. I, 73 (y no «de nuestro universo», como Ernout escribe erróneamente para traducir *moenia mundi*).
63. Véase por ejemplo II, 64.
64. *Carta a Heródoto*, § 54.
65. I, 591.
66. *Lucrece et l'expérience*, § 9, pág. 58.
67. Contrariamente a la lectura a la vez brillante y errónea de Michel Serres, *La naissance de la physique dans le texte de Lucrece: fleuves et turbulences*, Minuit, 1977 (trad. cast.: *El nacimiento de la física en el texto de Lucrecio: caudales y turbulencias*, Valencia, Pre-textos, 1994). Se consultará con provecho, en lo concerniente a esta obra, la reseña crítica que realizó M. Conche: «Épicure et l'analyse quantique de la réalité», retomada como apéndice en la última edición de su *Lucrece et l'expérience*.
68. *Différence...*, *op. cit.*, pág. 244. Véase también M. Conche, *Lucrece et l'expérience*, cap. III, § 7, pág. 43.
69. Véanse los textos citados por M. Conche, pág. 39 de su edición de Epicuro.
70. I, 539.
71. II, 293.
72. I, 277 y 1.110.
73. II, 279.
74. Como ha visto muy bien, también aquí, M. Conche (*Lucrece et l'expérience*, cap. V, § 20, pág. 108): «La voluntad y la libertad pertenecen a la mente en cuanto tal, es decir, en tanto que compuesto. Son propiedades estructurales. La capacidad de desviarse pertenece a cada átomo. La voluntad libre no es un conjunto de desviaciones atómicas, del mismo modo que la estructura no es una suma de elementos. Sino que cierta propiedad de los elementos hace posible la emergencia de esta propiedad de estructura que se llama libertad (en el lenguaje del fenómeno)».
75. *De natura deorum*, I, 26, 73 (*inclinatio*) y 243 (*inclinare*): véase el comentario de Robin, vol. I, pág. 243. El propio Lucrecio utiliza el verbo *inclinare* (II, 243).
76. *Carta a Meneceo*, § 129.
77. *Carta a Meneceo*, § 129-130.
78. IV, 877-906.
79. II, 257-258, y la nota de Ernout, *ad loc.*
80. Sobre esto, Epicuro es muy claro: *Carta a Meneceo*, § 133.



81. M. Conche, *Lucrece et l'expérience*, cap. V, § 20, pág. 109.
82. *Ibid.*
83. III, 3-4 (véase más arriba, pág. 20).
84. I, 925-926 y IV, 1-2 (véase más arriba, págs. 30-31).
85. II, 259.
86. L. Althusser, *Sur la philosophie*, Gallimard, 1994, págs. 34 a 48 («Philosophie marxiste ou matérialisme aléatoire?»); la referencia a Demócrito, Epicuro y al *clinamen* es explícita.

## CAPÍTULO 9

1. También sucede en el sexto canto (versos 1 a 41), que debe sin duda este privilegio a su carácter último, si no conclusivo: «No era conveniente que la obra acabara sin que el Maestro fuera de nuevo dignamente honrado» (P. Boyancé, *op. cit.*, pág. 47).

2. Especialmente sobre la teoría de los simulacros, de la que hablé largamente en otro lugar: «Lucrece et les images de l'invisible», *Une éducation philosophique*, PUF, 1989, págs. 219 a 235.

3. I, VI, 760.

4. Lucrecio se explica, al respecto, en el libro V, versos 526 a 533. Epicuro, en su *Carta a Pitocles*, procedía de la misma manera.

5. K. Marx, *Différence...*, *op. cit.*, pág. 232. La expresión es sin duda exagerada: el atomismo, para Epicuro, fija los límites para cualquier explicación posible.

6. Es el caso, por ejemplo, en el célebre *Himno a Zeus* del estoico Cleantho: «Zeus bienhechor, señor de las oscuras nubes y del resplandeciente rayo...» (Estobeo, I, 25, SVF I, 537, *Les philosophies hellénistiques*, A. A. Long y D. N. Sedley, trad. J. Brunschwig y P. Pellegrin, G.-F., 2001, vol. II, pág. 366).

7. *Ética*, I, Apéndice.

8. VI, 50-57 (que retoma en parte un pasaje del canto I, versos 151 a 154).

9. *Ibid.*, 62-67.

10. *Carta a Meneceo*, § 135.

11. Sobre Empédocles, véase I, 716-762; Demócrito, III, 371 y V, 621-628.

12. I, 66 («el primero, un griego, un hombre, un mortal»); véase más arriba, pág. 38.

13. VI, 1-8. La atribución a Atenas de la invención de las cosechas y de las leyes es, por supuesto, legendaria. No es, por otro lado, imposible que suceda lo mismo con el nacimiento pretendidamente ateniense de Epicuro: éste pasó su infancia en Samos, pequeña isla del mar Egeo, próxima a la actual

Turquía, y varias fuentes parecen indicar que nació allí. Pero Epicuro era ciudadano ateniense, como su padre, y pasaría en Atenas (donde instaló su escuela en 306 antes de Cristo) la mayor parte de su vida.

14. La expresión, para un epicúreo, estaría por lo demás desprovista de sentido. Como observa Rémi Brague, los epicúreos (en la misma medida que los cínicos, los cirenaicos, los escépticos...) no adoptan como modelo un pretendido orden del mundo, en el que no creen o al que no dan más que un sentido puramente fáctico, local y provisional: «En la tradición epicúrea, el mundo es algo con lo que no se tiene que contar. La sabiduría humana no es en ella sabiduría del mundo. Es necesaria una sabiduría radicalmente no cósmica. En Epicuro, el acento que se pone en la amistad (*philia*) no es más que una exhortación a la concordia: implica que el acuerdo entre los hombres es más importante que la correspondencia con las realidades cósmicas» (*La sagesse du monde*, Fayard, 1999, pág. 56).

15. J.-M. Guyau, *La morale d'Épicure et ses rapports avec les morales contemporaines*, Alcan, París, 1878 (el autor, que moriría diez años más tarde, sólo tenía entonces 24 años).

16. V, 95-96.

17. V, 104-109.

18. V, 195-199.

19. V, 200-234. Sobre el trabajo, véanse también los versos 808-817 del libro VI, que describen, pero desde otro punto de vista, la espantosa condición de los mineros.

20. V, 419-431.

21. *Lucrece et l'expérience*, VI, § 21, pág. 112.

22. *Ibid.*

23. V, 533 y 1.453.

24. V, 821-836.

25. IV, 823-857.

26. V, 847-877.

27. V, 931-965.

28. *Máximas capitales*, XXXI a XXXVIII. La teoría lucreciana del contrato social, o de lo que hace las veces de contrato, parece conceder más importancia a la dimensión familiar y afectiva: véase a este respecto las esclarecedoras observaciones de Léon Robin, en el *Commentaire du De rerum natura*, vol. 3, págs. 138-139.

29. Véase M. Conche, *Le fondement de la morale*, PUF, 1993, Introduction, pág. 22. Citando su *Lucrece et l'expérience*, que resume sobre este punto la teoría de Lucrecio, el autor añade: «Todo esto, digámoslo de pasada, nos recuerda *a contrario* a Nietzsche y nos pone en aviso sobre algunos de sus errores: sea cual fuere el valor de su oposición entre una moral “de amos” y una moral “de esclavos”, hay que distinguir cuidadosamente los *esclavos* y los *débiles*, porque los débiles por excelencia son los niños, que no son de nin-

guna manera, en cuanto tales, esclavos, ni son, para los fuertes, generalmente objeto de desprecio, sino, del modo más natural, objeto de amor (desinteresado, porque aleatorio es su reconocimiento)».

30. V, 1.014-1.027.

31. V, 1.023.

32. V, 1.019.

33. V, 1.390-1.404.

34. Tomo prestadas estas fechas, evidentemente aproximadas, al apasionante libro de Jared Diamond, *De l'inégalité parmi les sociétés: Essai sur l'homme et l'environnement dans l'histoire*, 1997, trad. francesa, Gallimard, 2000, págs. 98 y 188-189.

35. V, 1.105-1.435.

36. V, 1.412-1.435. Véanse también los versos 999-1.010.

37. El pacifismo, para un epicúreo, forma parte de la doctrina, aunque adquiere, en Lucrecio, acentos particularmente insistentes: véase J. Salem, *La mort n'est rien pour nous*, *op. cit.*, págs. 61-66 («Le pacifisme épicurien»). Pierre Grimal señalaba ya que el epicureísmo romano había podido «contribuir, en gran parte, al establecimiento del supremo valor romano, la *pax romana*, que sigue siendo la mayor honra de esta civilización» («L'épicurisme romain», en las *Actes du VIII<sup>e</sup> Congrès de l'Association Guillaume Budé*, *op. cit.*, pág. 168). Véase también C. Martha, *op. cit.*, págs. 42-43.

38. I, 468.

39. V, 1.436-1.457.

40. III, 945 («las cosas son siempre las mismas»).

41. V, 834 («el mundo entero se modifica con el tiempo»).

42. V, 1.127-1.135.

43. V, 828 (véase más arriba, págs. 122-123).

## CAPÍTULO 10

1. I, 142 (*noctes serenas*). El doctor Logre advierte que con frecuencia se da, en las fases hipomaniacas de la psicosis maniaco-depresiva, «una especie de infatigabilidad, con propensión al insomnio lúcido y fecundo» (*op. cit.*, pág. 31; véanse también las págs. 37-38).

2. V, 656-657.

3. II, 150.

4. II, 143 y sigs.

5. III, 824-829.

6. VI, 642.

7. VI, 647-654. Véase también, *ibid.*, los versos 674-679.

8. *Pensées*, L. 68 – B. 205: «Cuando considero la corta duración de mi vida absorbida en la eternidad precedente y siguiente, el pequeño espacio que

ocupo e incluso que veo, abismado en la infinita inmensidad de los espacios que ignoro y que me ignoran, me espanto y me asombro de verme aquí y no allí, porque no existe ninguna razón para estar aquí y no más bien allí, para ser ahora y no en otro momento. ¿Quién me ha puesto aquí? ¿Por orden y voluntad de quién este lugar y este tiempo me han sido destinados?». Compárese también con los versos 1.204-1.235 del libro V (véase más arriba, págs. 46-47).

9. *Metafísica*, A, 2, 982 b 11-20.
10. *Essais*, III, 11, pág. 1.030 de la edición Villey-Saulnier.
11. Epicuro, citado por Plutarco, *Contra Colotes*, 19, edición Solovine, pág. 153.
12. Diógenes Laercio, X, 121.
13. *Aurora*, I, § 46, que cita de manera aproximada a Montaigne (*Essais*, III, 13, pág. 1.073 de la edición Villey-Saulnier) y a Pascal (*Entretien avec M. de Saci*, edición Lafuma, Seuil, «L'Intégrale», 1963, pág. 296 a).
14. V, 1.203 (*pacata posse omnia mente tueri*); véase más arriba, pág. 45. No es imposible que este rechazo del asombro esté también influido por Demócrito, que alababa, en el sabio, «la capacidad de no asombrarse por nada» (J. Brunschwig, en el artículo «Démocrite» del *Dictionnaire des philosophes*, bajo la dirección de D. Huisman, PUF, 1984, vol. 1, pág. 706). Es un tema que se encuentra también en Horacio, como recordará por otra parte Montaigne, quien veía en él «el objetivo de la secta pirroniana»: «No asombrarse por nada, Numacius, es casi el único medio para conseguir y conservar la felicidad» (*Essais*, II, 12, pág. 578, que cita en latín a Horacio, *Epístolas*, I, 6, 1). Véase asimismo P. H. Schrijvers, *Horror ac divina voluptas: Études sur la poétique et la poésie de Lucrèce*, I, § 6, Ámsterdam, A. M. Hakkert, 1970, págs. 65-66.
15. *Carta a Meneceo*, § 135.
16. Epicuro, *Máxima capital*, XXVII. Véase también la *Sentencia vaticana*, 23.
17. *Lucrèce et l'expérience*, § 18, pág. 98.
18. *Sentencias vaticanas*, 41.
19. III, 28; véase más arriba, págs. 20 y 57.
20. II, 8 (véase más arriba, pág. 54).
21. *Sentencias vaticanas*, 31.
22. Véase (por ejemplo) *Essais*, III, 13, págs. 1.106-1.107 de la edición Villey-Saulnier.
23. J. Brunschwig, artículo «Lucrèce» del *Dictionnaire des philosophes*, PUF, 1984, vol. 2, pág. 1.642.
24. I, 146; II, 59; III, 91; y VI, 39.
25. Lucrecio, en el verso 92 del canto VI, escribe que se lanza «hacia la blanca línea que señala el término de [su] carrera». Esto implica que este canto debía ser el último, pero no prueba en absoluto que lo hubiera acabado. Véase P. Boyancé, *op. cit.*, págs. 79-81 y 285-286. Debemos a C. Giussani

una edición comentada (aunque en italiano **y no traducida al francés**) del *De rerum natura* (Milán, 1896, reed. Turín, 1921). En cuanto a Bignone, es el autor de una importante tesis sobre *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro* (Florencia, 1945), cuyos caps. VI a VIII, en el vol. II, están dedicados a Lucrecio.

26. VI, 1.207-1.214.

27. Los comentaristas, sobre esto, se pierden en hipótesis: se encontrará una síntesis en J. Salem, *La mort n'est rien pour nous*, *op. cit.*, cap. VII, § 4 («Typologie des interprétations du finale lucretien»). Véase también P. H. Schrijvers, *op. cit.*, II, § 19 j, págs. 312-324.

28. E. Bignone, *Storia della letteratura latina*, *op. cit.*, vol. II, pág. 195, citado por J. Salem, *op. cit.*, pág. 239.

29. III, 806-818 y V, 351-379. En cuanto a los dioses, son inmortales, no eternos: producidos por la ciega naturaleza, formados por átomos y vacío, como todos los cuerpos compuestos, tuvieron necesariamente un comienzo. La eternidad que se les concede (V, 1.175) no es, en realidad, más que una inmortalidad (*Carta a Meneceo*, § 123).

30. VI, 1.276-1.286.

31. El doctor Logre ve en el final del canto VI la señal de un «oscurecimiento del humor», quizá ligado a las premisas de una nueva «crisis de melancolía», que habría desembocado en un «suicidio probable, que habría interrumpido el poema» (*op. cit.*, pág. 308).

32. VI, 1-42 (los tres últimos versos aparecen aquí por cuarta vez: véase más arriba, págs. 55-56 y n. 11).

33. III, 1 (a propósito de Epicuro); véase más arriba, pág. 20.

34. V, 12 (siempre a propósito de Epicuro).

35. Por retomar una expresión acertada de J. Kany-Turpin, en su introducción, *op. cit.*, pág. 48.

36. III, 993 y VI, 1.158 (literalmente: «una angustia ansiosa»).

37. Véase por ejemplo la última frase del libro de C. Martha, *op. cit.*, pág. 362 («La verdadera refutación de la doctrina que predica la voluptuosidad es la tristeza de su mayor intérprete»).

# Bibliografía

Se pueden encontrar bibliografías muy ricas en los libros, cuya referencia damos más abajo, de Pierre Boyancé y Jean Salem. La lista que sigue no tiene mayor propósito que facilitar una primera aproximación.

Por lo que se refiere a las traducciones francesas del *De rerum natura*, las mejores (a las que mis propios ensayos de traducción deben mucho) son también las más fácilmente accesibles:

*De la nature*, texto establecido y traducido por Alfred Ernout, Les Belles Lettres, 1968 (bilingüe); reed. Gallimard (sin el texto latino), col. «Tel», 1992.

*De la nature*, traducción, introducción y notas de Henri Clouard, Garnier-Flammarion, 1964.

*De la nature*, traducción, introducción y notas de José Kany-Turpin, Aubier, 1993, reed. Garnier-Flammarion, 1997 (con el texto latino).

*La nature des choses*, traducido y presentado por Chantal Labre, Arléa, 1995, reed. 2004.

*De la nature*, presentación, traducción y notas de Charles Guittard, Imprimerie nationale, 2000 (bilingüe).

*De la nature des choses*, introducción, bibliografía y notas de Alain Gigandet, traducción de Bernard Pautrat, Le Livre de Poche, LGF, 2002.

Si hubiera que escoger sólo una, dudaría entre la de Alfred Ernout y la de José Kany-Turpin.

Por lo que se refiere a los comentarios, la mejor introducción a la filosofía de Lucrecio sigue siendo, sin ningún género de dudas, el comentario admirable que debemos a Marcel Conche: *Lucrece et l'expérience*, Éditions Seghers, col. «Philosophes de tous les temps», 1967, reed. Éditions de Mégare,

1970, luego en Éditions Fides, col. «Noésis», Québec, 2003. Esta última edición, la única disponible en librerías, contiene además apéndices muy valiosos: «Épicure et l'analyse quantique de la réalité» (a propósito del libro de Michel Serres, cuya referencia damos más abajo, y cuya interpretación refuta M. Conche), y «La structure du *De rerum natura*».

Del mismo autor, se consultará con provecho la traducción comentada y anotada de las *Lettres et máximes*, de Epicuro, Éditions de Mégare, 1977, reed. PUF, col. «Epiméthée», 1987.

Se podrá leer a continuación la obra clásica y bastante completa (aunque filosóficamente un tanto insuficiente) de Pierre Boyancé, *Lucrece et l'épicurisme*, PUF, col. «Les grands penseurs», 1963 (o, del mismo autor aunque más breve, el pequeño *Lucrece* publicado por el mismo editor, en 1964).

O bien, el más comprometido y estimulante de Paul Nizan, *Les matérialistes de l'Antiquité*, E.S.I., París, 1938, reed. François Maspero, 1965 (trad. cast.: *Los materialistas de la Antigüedad*, Madrid, Fundamentos, 1976).

Y será ventajoso acabar por los cuatro excelentes artículos que Jacques Brunschwig dedicó, respectivamente, a Leucipo, Demócrito, Epicuro y Lucrecio en el monumental *Dictionnaire des philosophes*, bajo la dirección de D. Huisman, PUF, 1984. En el artículo sobre Lucrecio, el autor, que es uno de nuestros más eminentes historiadores de la filosofía antigua, presenta un resumen, pero preciso y fiable, del *De rerum natura*, «uno de los poemas filosóficos más célebres y más grandiosos que hayan sido escritos jamás». El artículo, muy rico, concluye con las siguientes frases, que me emocionan e ilustran: «Lucrecio es también un grandísimo artista. Hemos intentado mostrar las razones por las que merece un lugar en un *Diccionario de los filósofos*. En un *Diccionario de los poetas*, también lo tendría, y se pondría el acento en otros aspectos de su obra. Pero si cada uno de nosotros hiciera, para su propio uso, un diccionario de sus hermanos en humanidad, podríamos apostar que esos diccionarios no serían tan gruesos, y, sin embargo, con frecuencia, Lucrecio seguiría figurando en ellos».

Para profundizar más en el tema, se puede leer o consultar:

Bollack, Mayotte, *La raison de Lucrece: Constitution d'une poétique philosophique avec un essai d'interprétation de la critique lucrétienne*, Éditions de Minuit, 1978.

Bloch, Oliver, *Le matérialisme*, PUF, col. «Que sais-je?», 1985.

Brunschwig, Jacques, *Études sur les philosophies hellénistiques: Épicurisme, stoïcisme, scepticisme*, PUF, 1995; véase también, del mismo autor, «La philosophie à l'époque hellénistique», en *Philosophie grecque*, bajo la dirección de Monique Canto-Sperber, PUF, 1997.

Cogniot, Georges, *Lucrece, De la nature des choses* (textos escogidos, con un largo prefacio y notas), Éditions Sociales, 1954, reed. 1974. Véase tam-

- bién, del mismo autor, *Le matérialisme gréco-romain*, Éditions Sociales, 1964 (el cuarto y último capítulo está dedicado a Lucrecio).
- Comte-Sponville, André, «Lucrece et les images de l'invisible», en *Une éducation philosophique*, PUF, 1989.
- Deleuze, Gilles, «Lucrece et le simulacre», en *Logique du sens*, Éditions de Minuit, 1969, reed. «10-18», 1973 (trad. cast.: *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1994).
- Gigandet, Alain, *Fama deum: Lucrece et les raisons du mythe*, Vrin, 1998, así como *Lucrece, atomes, mouvement*, PUF, col. «Philosophies», 2001.
- Grimal, Pierre, «L'épicurisme romain», en las *Actes du VIII<sup>e</sup> Congrès de l'Association Guillaume Budé*, Les Belles Lettres, 1969, págs. 139-168 (señalemos que este mismo grueso volumen, que hizo época en los estudios epicúreos, contiene también un informe muy rico de Oliver Bloch sobre «L'état présent des recherches sur l'épicurisme grec», así como varios artículos dedicados a Lucrecio).
- Logre, doctor, *L'anxiété de Lucrece*, París, J. B. Janin, 1946.
- Long, A. A. y D. N. Sedley, *Les philosophes hellénistiques*, Cambridge, 1987, trad. J. Brunschwig y P. Pellegrin, Garnier-Flammarion, 2001, en tres volúmenes (los textos concernientes al epicureísmo se encuentran en el tomo 1).
- Morel, Pierre-Marie, *Atome et nécessité, Démocrite, Épicure, Lucrece*, PUF, col. «Philosophies», 2000. Indiquemos que el mismo autor ha publicado una edición de bolsillo, especialmente cómoda, de los fragmentos de Demócrito y los testimonios que se refieren a él: *Démocrite et l'atomisme ancien, Fragments et témoignages* (trad. M. Solovine, revisada, presentada y comentada por P.-M. Morel), Pocket, 1993.
- Onfray, Michel, «Sous le signe du pourceau: l'épicurisme gréco-romain», en *Contre-histoire de la philosophie*, vol. 1, *Les sagesses antiques*, Sixième temps, Grasset, 2006; el capítulo XIII está dedicado a Lucrecio (trad. cast.: *Las sabidurías de la Antigüedad: contrahistoria de la filosofía*, I, Barcelona, Anagrama, 2007).
- Rodis-Lewis, Geneviève, *Épicure et son école*, Gallimard, col. «Idées», 1975.
- Rosset, Clément, «Appendice sur Lucrece et la nature des choses», en *Logique du pire*, PUF, 1971, págs. 123-144. Del mismo autor, véase también el capítulo IV de *L'anti-nature* («Les atomistes de l'Antiquité»), PUF, 1973, reed. col. «Quadrige», 1986 (trads. cast.: *Lógica de lo peor: elementos para una filosofía trágica*, Barcelona, Barral, 1976; y *La antinaturalidad*, Madrid, Taurus, 1974).
- Salem, Jean, *La mort n'est rien pour nous: Lucrece et l'éthique*, Vrin, col. «Bibliothèque d'histoire de la philosophie», 1990. Véase también, del mismo autor, el libro dedicado a Epicuro, *Tel un dieu parmi les hommes: L'éthique d'Épicure*, Vrin, 1989, así como *L'atomisme antique: Démocrite, Épicure, Lucrece*, Le Livre de Poche, 1997, y *Démocrite, Épicure, Lucrece, La vérité du minuscule*, Encre Marine, 1998.



Schrijvers, P.-H., *Horror ac divina voluptas: Études sur la poétique et la poésie de Lucrèce*, Ámsterdam, Ed. A. M. Hakkert, 1970.

Serres, Michel, *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce: fleuves et turbulences*, Éditions de Minuit, 1977 (trad. cast.: *El nacimiento de la física en el texto de Lucrecio: caudales y turbulencias*, Valencia, Pre-textos, 1994).

Wolff, Francis, *Logique de l'élément: Clinamen*, PUF, col. «Croisées», 1981. Del mismo autor, que es uno de nuestros mejores historiadores de la filosofía antigua (aun cuando este libro de juventud tan sólo lo mostrara todavía de un modo imperfecto), al mismo tiempo que uno de nuestros filósofos más profundos, se pueden leer asimismo las luminosas observaciones sobre lo que significa ser «discípulo de Epicuro» en *L'être, l'homme et le disciple: Figures philosophiques empruntées aux Anciens*, PUF, col. «Quadrige», 2000, caps. VIII y LX.

Finalmente, indiquemos —para aquellos que deseen todavía estudiar a Lucrecio de más cerca— que existen tres instrumentos de trabajo muy valiosos: el *Index Lucretianus* de J. Paulson, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1961; los tres volúmenes de la edición crítica inglesa, obra de referencia, de Cyril Bailey: *Titi Lucretii Cari De rerum natura libri sex*, edición, traducción inglesa y comentarios, Oxford, Clarendon Press, 1947; y el *Commentaire exégétique et critique du De rerum natura*, de A. Ernout y L. Robin (el primero se encarga de las acotaciones filológicas y el segundo de los comentarios filosóficos), en tres volúmenes (el primer volumen contiene una introducción bastante extensa sobre «el arte de Lucrecio», así como una traducción, de A. Ernout, de las *Cartas y pensamientos* de Epicuro), Les Belles Lettres, 1962.