

# Puto y reor en Lucrecio \*

Enrique OTÓN SOBRINO

## RESUMEN

El uso que de *puto* y de *reor* hace Lucrecio, concuerda con la teoría del conocimiento de los epicúreos. En efecto, si la razón busca ella sola la verdad, se equivoca. Si se limita a certificar los datos dados por los sentidos, subordinándose a ellos, ayuda a alcanzar el verdadero conocimiento.

## SUMMARY

Lucretius's use of *puto* and *reor* is in accordance with the Epicurean theory of knowledge. In fact, if reason seeks truth by itself, it is mistaken. On the other hand if it merely registers the data taken in by the senses and subordinates itself to them, it helps to attain true knowledge.

El peculiar uso que de *puto* y *reor* hace Lucrecio, da que pensar. Efectivamente, en unos casos, la acción significada por ambos verbos conduce directamente al error; en otros, está tan mediatizada por el proceso cognoscitivo de los sentidos que la razón se limita prácticamente a poner el visto bueno a la certeza por ellos alcanzada.

Así sucede, por ejemplo, en las cuestiones que afectan a la Religión. Casi a las primeras de cambio, Lucrecio ha de salir al paso de un infundio propagado calumniosamente contra el Epicureísmo, del cual puede ser víctima Memmio, si éste concediere rienda suelta a su pensamiento. Se trata, antes de nada, de asegurar al discípulo la santidad de la doctrina que va a serle expuesta: *illud in his rebus vereor, ne forte rearis/ impia te rationis inire...* (I 80-81). Ciertamente la acusación de impiedad levantada contra la filosofía de Epicuro no es más que una fantasmagoría creada por la razón desasistida de la verdad, abandonada a sus propios impulsos y pronta a hacer más caso de

---

\* Un extracto de estas líneas va a aparecer en la Revista *Vita Latina* por la amabilidad de su director, el Profesor Guy Serbat a quien el autor agradece su benevolencia.

las entelequías o de las consejas de la ignorancia que de la iluminación que dimana del saber revelado por el maestro a la doliente humanidad.

Más bien, a decir verdad, son los razonamientos acerca de la Divinidad los que suelen ser los mayores atropellos de la augusta paz de los dioses. Esto es lo que, a buen seguro, se ha de imputar a la creencia que postula que el mundo ha sido creado por ellos. Tal disparate únicamente puede achacarse a una incapacidad absoluta para ver cuáles son las verdaderas causas de las cosas. En consecuencia, cuando Lucrecio aborda esta cuestión, establece una tensión irreductible entre *videre*, que propicia el conocimiento exacto y cabal de la realidad, y *reri*, que induce al error sin excusa: *quorum operum causas nulla ratione videre/ possunt ac fieri divino numine rentur* (I 153-154)<sup>1</sup>. Idéntica desaprobación aparece cuando se niega cualquier intervención divina en las derrotas del Sol y de la Luna: *neve aliqua divom volvi ratione putemus* (V 81).

Estos desatinos a los que lleva una razón dejada a sus propias fuerzas, dan lugar a afirmaciones extravagantes que, revolviendo lo efímero con lo eterno, propugnan la perennidad de ciertos cuerpos y elementos, contraviñendo el dogma epicúreo que defiende la precariedad de las combinaciones atómicas y no otra cosa son los aludidos cuerpos y elementos. A tales despropósitos contribuyen tanto una equivocada comprensión de la religión y de la piedad, como las peregrinas explicaciones de las otras escuelas filosóficas.

En V 114 y ss. Lucrecio se expresa en los siguientes términos: *religione refrenatus ne forte rearis/ terram et solem caelum mare sidera lunam/ corpore divino debere aeterna manere*. El peso de la reconvencción es sostenido, como en I 80, por *ne forte rearis* que, por su repetición casi formular, alertaría al discípulo acerca del peligro que correría, si daba pábulo a excentricidades de este tipo. La cosa se agrava todavía más, si a esta creencia se le agrega la de la providencia, amalgama que Lucrecio critica en V 156 y ss.: *dicere porro hominum causa voluisse parare/ praeclaram mundi naturam proptereaque/ adlaudabile opus divom laudare decere/ aeternumque putare atque inmortalis futurum,/ nec fas esse.../ cetera de genere hoc adfingere et addere, Memmi,/ desiperest*. El «climax» del reproche, hasta poner en evidencia la credulidad de los hombres llevados de su raciocinio, es tan palmario que ahorra cualquier comentario.

De otra parte, la afirmación de la eternidad del mundo pugna con la actitud de quienes la profesan, temerosos de una catástrofe cósmica que los aniquile. Esta contradicción, achacada a la sola razón, es puesta de relieve por Lucrecio en VI 601 y ss.: *proinde licet quamvis caelum terramque reantur/ incorrupta fore aeternae mandata saluti;/ et tamen interdum praesens vis ipsa pericli/ subdit et hunc stimulum quadam de parte timoris,/ ne...*

En efecto, el pensar cosas insensatas acerca del mundo y de los dioses trae como consecuencia la intranquilidad y priva del bien supremo de la «ataraxia». Y entonces la verdadera piedad resulta del todo imposible: *nisi respuis*

<sup>1</sup> Bentley y Lachmann, cuando el pasaje se repite en VI 57 y VI 90-91, lo excluyen en aquél y lo dejan en éste. Munro lo atetiza en ambas ocasiones y Bailey está por darle la razón.

*ex animo longeque remittis/ dis indigna putare alienaque pacis eorum,/ delibata deum per te tibi numina sancta/ saepe oberunt*, se afirma taxativamente en VI 68 y ss. En tales circunstancias, nada tiene de extraño que la superstición campe por sus respetos y dé lugar a las patrañas de los lugareños que piensan sus parajes habitados por los dioses: *ne loca deserta ab divis quoque forte putentur/ sola tenere* (IV 591-592). Esta superchería nada tendría que hacer si se atendiera debidamente a las enseñanzas de Epicuro acerca de los «intermundia».

Otro extravío en el que los hombres caen, cuando se dejan arrastrar por la ciega razón, es el de creer en maldiciones descargadas sobre ellos por los dioses, lo cual da lugar a una interminable serie de ritos y de sacrificios para conjurar tales castigos<sup>2</sup>. Sin paliativos condena Lucrecio esta credulidad, contraria a la impasibilidad divina, defendida por Epicuro, en IV 1233 y ss.: *nec divina satum genitalem numina cuiquam/ absterrent, pater a gentis ne dulcibus umquam/ appellentur et ut sterili Venere exigat aevom;/ quod plerumque putant et multo sanguine maestri/ conspergunt aras adolent altaria donis/ ut...* El *nequiquam* de más abajo (v. 1239), seguido de la verdadera explicación, resalta todavía más el infortunio al que aboca *putant*.

A mayor abundamiento, una errónea e inadecuada comprensión de la divinidad acarrea al hombre la desgracia de quedar oprimido bajo unos poderes que, aunque imaginarios, lo torturan hasta el extremo: *et tamen omnino quod tantis viribus auctos/ non temere ulla vi convinci posse putabant,/ fortunisque ideo longe praestare putabant*, según afirma Lucrecio en V 1177-1179.

Una de estas erróneas interpretaciones, acaso la más nociva para el hombre, es la que se refiere al mundo de ultratumba. Las lucubraciones acerca del Aqueronte deben ser rechazadas como contrarias que son a la verdad. El mismo Lucrecio en la visión que repite la del maestro<sup>3</sup>, tampoco ha visto este siniestro lugar. Sin embargo la credulidad persiste, incluso en personas tan notables como pueda ser Ennio<sup>4</sup> quien, a fin de cuentas, postula la existencia del Aqueronte, mas un fiel seguidor de Epicuro jamás hará caso de semejantes especulaciones.

<sup>2</sup> La hostilidad de Lucrecio hacia estos ritos aparece en varios pasajes como, por ejemplo, I 82 y ss.; II 352 y ss.; V 73-74, 1161 y ss. y 1198 y ss.

<sup>3</sup> Cf. III 14 y ss. y I 62 y ss. respectivamente.

<sup>4</sup> No hay contradicciones en el juicio de Lucrecio acerca de Ennio. De él se pondera su trabajo como escritor, pero no sus enseñanzas que pertenecen a los *uatum terriloquia dicta* a los cuales culpa el autor de *De rerum natura* en I 101 y ss. de alterar la vida del hombre con sus figuraciones espantosas que alejan la existencia de la «ataraxia». La ignorancia acerca de la naturaleza del alma ha llevado a las más extravagantes especulaciones, como puede ser la de la transmigración, propugnada por Ennio, quien, no obstante, en el colmo de las incongruencias, hace venir a Homero desde el Hades. Doble, pues, el error del patriarca de las letras latinas: en el primer caso, no sabe lo que es el alma, en el segundo, interpreta mal lo que son los *simulacra*. El programa esbozado en I 131-133 es, en parte, una respuesta a Ennio. Nótese la importancia canónica del *uidendum* del v. 131. La continuación al hablar de *uacuas auris* y *animum sagacem a curis* apunta en la misma dirección: tomar distancias respecto de las teorías extravagantes y predicar la luminosa doctrina de Epicuro.

Así, cualquier condescendencia al respecto queda terminantemente excluida: *ne forte animas Acherunte reamur/ effugere*, se sostiene en IV 37-38 y en VI 762-765 se remacha aún más esta determinación: *ianua ne pote eis Orci regionibus esse/ credatur, post hinc animas Acheruntis in oras/ ducere forte deos manis inferne reamur*; pasaje al que tendremos que volver más abajo, pero que destaca aquí precisamente por la equiparación que hace entre credulidad y pensamiento. Una ironía acerca de estas creencias se permite el poeta en dos ocasiones sin rebajar un ápice la exigencia de la ortodoxia: *undique uti tenebras omnis Acherunta rearis/ liquisse* en IV 170-171 y en VI 251-252 que repite el texto palabra por palabra, salvo la forma verbal que aquí es *reamur*.

Una apreciación desatinada de las leyendas que acerca de los dioses y de los semidioses pululan, hace caer en otro error inexcusable: el conceder carácter sobrenatural a unos logros que en sí son superfluos. Todo esto atenta contra la santa lejanía de los dioses, de una parte, y, de otra, si bien se miran, estos superfluos beneficios nada son en comparación con el legado de Epicuro, la contribución más eficaz hecha en aras del progreso moral de los hombres, muy superior, por tanto, a los dones que se atribuyen a Líber o a Ceres, tan solo materiales, o a los trabajos de Hércules, tan colosales como inútiles, según expone Lucrecio en el prólogo del canto quinto, con un transfondo decididamente anti-estoico. La ponderación de unas proezas vanas es un desvarío más de la razón: *Herculis antistare autem si facta putabis/ longius a vera multo ratione ferere (ibid., 22-23)*. Quien así se conduce, prefiere el extravío a la seguridad de la doctrina de Epicuro.

Esta seguridad de la doctrina predicada ha de despertar la más plena confianza y permite, también, en el terreno de los problemas científicos desterrar cualquier asomo de duda o desconcierto ante las explicaciones que se van dando. Toda sospecha ha de ser descartada: *illud in his rebus ne corripuisse rearis/ me mihi, quod...*, de acuerdo con la recriminación hecha por Lucrecio a su discípulo en V 247-248. La incongruencia queda de nuevo del lado de la razón que con todo descaro se atrevería a suponer la deficiencia justamente donde jamás puede darse.

En efecto, son las otras escuelas filosóficas que apuestan decididamente por la razón a la hora de buscar la verdad, un mosaico de inexactitudes y extravagancias, pues ofrecen un sinfín de ejemplos que ilustran los errores que nacen de un pensamiento ignorante de sus límites.

Así, en su polémica con los presocráticos, Lucrecio no vacila en hacer depender la sarta entera de sus desatinos del uso soberano que de la razón hacen, por más que con Empédocles muestre cierta predisposición a reconocerle algún mérito, sin disimular, por ello, la gravedad de su extravío.

*Quapropter qui materiem rerum esse putarunt  
ignem atque ex igni summam consistere posse,  
et qui principium gignundis aëra rebus  
constituere aut umorem quicumque putarunt  
fingere res ipsum per se terramue creare*

*omnia et in rerum naturae uertier omnis,  
 magno opere a uero longe derrasse uidentur.  
 Adde etiam qui conduplicant primordia rerum  
 aëra iungentes igni terramque liquori  
 et qui quattuor ex rebus posse omnia rentur  
 ex igni terra atque anima procreescere et imbri.  
 Quorum...*

(I 705-716)

En este largo párrafo, con el fondo de una gravísima requisitoria contra las otras escuelas, Lucrecio no vacila en subrayar la conexión existente entre el solo pensamiento y el error. *Putarunt*, dos veces, y *rentur* tienen como objeto sendos desatinos, resaltados por la mención del extravío (v. 711).

Ya, en la agria disputa sostenida contra Heráclito, el autor de *De rerum natura*, se había expresado en semejantes términos: *quapropter qui materiem rerum esse putarunt/ ignem atque ex igni summam consistere solo/ magno opere a vera lapsi ratione uidentur* (I 635-637), combinando también la extravagancia y el pensamiento.

Contra la razón carga de nuevo violentamente Lucrecio con ocasión de la disputa con Anaxágoras, cuya teoría ridiculiza sin escatimar esfuerzos, usando, primero, un imparcial *dicit* (I 834), para emplear luego un nada inocente *putat*: *ex aurique putat micis consistere posse/ aurum et...* (I 839), como se echa de ver en el durísimo verso 842 que descalifica la propuesta de Anaxágoras con estas desabridas palabras: *cetera consimili fingit ratione putatque*, en las que la razón y la más calenturienta fantasía se dan la mano, identificándose en su delirio.

Por si esto fuese poco, la crítica se explaya aún más a propósito de la explicación de los alimentos: *fiet uti cibus omnis et aridus et liquor ipse/ ex alienigenis rebus constare putetur,/ ossibus et nervis sanieque et sanguine mixto* (I 864-866). Más abajo, Lucrecio remata su crítica inmisericorde, destrozando el único refugio que queda para Anaxágoras: *linquitur hic quaedam latitandi copia tenuis,/ id quod Anaxagoras sibi sumit, ut omnibus omnis/ res putet inmixtas rebus latitare, sed...* (I 875 y ss.) para, a la postre, recalcar el empecinamiento y la tozudez de este pensador puesto en la más irremediable extravagancia: *quod tamen a vera longe ratione repulsumst* (I 880).

Tampoco los escépticos se libran de este reproche. Lucrecio reduce al absurdo la propuesta de sus adversarios que nace del ejercicio de la sola razón: *denique nil sciri siquis putat, id quoque nescit/ an sciri possit, quoniam nil scire fatetur* (IV 469-470).

Los errores científicos, en definitiva, son producto del pensamiento altanero que no se supedita a lo dado por los sentidos, convirtiéndose de esta manera en intérprete desatinado de los hechos, aún los más palmarios. Ha de recurrir, en consecuencia, a las más peregrinas explicaciones para dar cuenta de la realidad. De ello, siempre que se le ofrece ocasión, nos advierte Lucrecio. Así en I 384 y ss. tras haber tratado cuestiones referentes al vacío y al

choque y rebote de los cuerpos planos, excluye cualquier interpretación del fenómeno basada en la condensación del aire: *quod si forte aliquis, cum corpora dissiluerit, / tum putat id fieri quia se condenseat aer, / errat* (*ibid.*, 391-393): basta un lacónico *errat* para desautorizar tan disparatado razonamiento. Una prevención menos hiriente parece la de V 77-79: *expediam qua vi flectat natura gubernans; / ne forte haec inter caelum terramque reamur / libera sponte sua cursus lustrare perennis*, aunque la urgencia de la que se vale el poeta, sea ya un aviso serio de los peligros inherentes a *reamur*.

La ineludible necesidad de ajustarse al dogma epicúreo impide a la razón cualquier velocidad, ya que, en caso contrario, se desvanecería todo el esfuerzo empleado en la obtención de la verdad. Esta alerta aparece en la discusión con Empédocles, concretamente en I 770 y ss.: *sin ita forte putas ignis terraeque coire / corpus et aérias auras roremque liquoris, / nil in concilio naturam ut mutet eorum, / nulla tibi ex illis poterit res esse creata / non animans...* ¡Bien se ve hasta dónde lleva el irresponsable uso de la razón!

Con toda claridad vuelve a avisarnos de este peligro Lucrecio en I 915-918: *denique iam quaecumque in rebus cernis apertis / si fieri non posse putas, quin materiai / corpore consimili natura praedita fingas, / hac ratione tibi pereunt primordia rerum*, pasaje de tenor muy semejante al precedente y en el que un «visual» *cernis* choca frontalmente con *putas* y *fingas*, otra vez pensamiento e imaginación prestos a conducirnos hasta el corazón mismo del error, subrayado todo ello por *hac ratione* que abre el verso en el que se consigna la catástrofe que se podría producir en tal supuesto: echar abajo la teoría atómica.

Otro extravío de este tipo es alertado por Lucrecio en II 80-82, cuando habla acerca del eterno movimiento de los átomos: *si cessare putas rerum primordia posse / cessandoque novos rerum progignere motus, / avius a vera longe ratione vagaris*. De nuevo, la heterodoxia, figurada en la imagen del camino desviado, es el peligro avisado por el poeta. La gravedad del hecho es tal que el poeta ha de seguir su explicación con un *necessesit* (v. 83) para poner de manifiesto que toda prevención frente a las mociones de la razón distorsionadora de la realidad es poca.

Por todo ello, las hipótesis especulativas quedan desautorizadas desde el punto y hora en que se dan de bruces con el más espantoso de los ridículos. En la discusión acerca del alma, Lucrecio persiste en este mismo afán. En las puntualizaciones sobre la agonía, se descarta toda suposición que lleve la contraria al dogma epicúreo, así en III 533 y ss.: *quod si forte putas ipsam se posse per artus / introrsum trahere et... / atque ideo... / at locus... / in sensu debet videri; / qui quoniam numquamst... / interit ergo*. En los pasajes dedicados a negar la supervivencia del alma, leemos también: *quod si forte putas extrinsecus insinuatam / permanare animam nobis per membra solere, / tanto quique magis cum corpore fusa peribit; / quod permanat enim, dissolvitur, interit* (III 698 y ss.).

Todas estas tomas de posición concuerdan con la tajante desaprobación de la creencia en la inmortalidad del alma, expuesta por Lucrecio en III 800-802, precisamente como colofón a su argumentación acerca de la imposible

subsistencia del alma fuera del cuerpo: *quippe etenim mortale aeterno iungere et una/ consentire putare et fungi mutua posse/ desiperest*, versos encuadrados entre la necesidad imperiosa de *periisse necessest/ confiteare* (vv. 798-799) y la forma *putandum* (v. 802) a la que posteriormente haremos referencia, a fin de reforzar *desiperest*, pues no de otra cosa ha de tildarse el postulado de la perdurabilidad del alma que sume al hombre, sin embargo, en una zozobra jamás calmada, colmada siempre de miedos.

Sin los requisitos exigidos por Epicuro, el pensamiento anda a la deriva. No duda en admitir las más peregrinas creencias o en emitir las más absurdas y contradictorias hipótesis o en llamar en su auxilio al asombro o a la admiración que, a falta de mejores explicaciones, fomenten lo maravilloso y lo fabuloso. Ejemplos de estos sinsentidos los prodiga Lucrecio a lo largo de su escrito: así, cuando en el pasaje (ya citado por nosotros) de los versos 762 y ss. del canto sexto, la creencia en el Aqueronte es equiparada con otra no menos peregrina, carente de cualquier fundamento, se carga el peso de la crítica sobre *putantur. naribus alipedes ut cervi saepe putantur/ ducere de latebris serpentis saecla ferarum* (*ibid.*, 764-765). El matiz irónico que pueda haber, en manera alguna aligera la seria advertencia de heterodoxia que sigue (v. 767). No parece haber tanta hostilidad <sup>5</sup>, pero sí indiferencia en IV 1264-1266, al hablar, como de pasada, acerca de creencias sobre la concepción: *nam more ferarum/ quadrupedumque magis ritu plerumque putantur/ concipere uxores, quia...*

Pensar, por otra parte, que ciertos acontecimientos han ocurrido de determinada manera, excluyendo otras explicaciones no menos «razonables», con la sola pretensión de dar consistencia a hipótesis inverosímiles, lo cataloga Lucrecio de necedad. Así, en el canto V en los pasajes en los que niega la existencia de un inventor del lenguaje, dice: *proinde putare aliquem tum nomina distribuisse/ rebus et inde homines didicisse vocabula prima/ desiperest* (vv. 1041-1043). Un poco más adelante, para poner de manifiesto la falacia de este pensamiento, el poeta recurre a la pregunta retórica que, en el fondo, da la impresión de reducir al absurdo la hipótesis criticada, cargando, para mayor eficacia de la reconvención, el peso sobre *putentur. nam cur hic posset cuncta notare/ vocibus et varios sonitus emittere linguae,/ tempore eodem alii facere id non quisse putentur?* (V 1043-1045), con lo que recalca el carácter aleatorio de la sola razón. Y, finalmente, la desdichada conjunción del pensamiento y del asombro es puesta en solfa por Lucrecio a propósito de la fuente de Ammón: *hunc homines fontem nimis admirantur et acri/ sole putant subter terras fervere ac partim,/ nox ubi terribili terras caligine texit* (VI 850-853). Inmediatamente Lucrecio opone a *admirantur y putant* el contundente verso 854: *quod nimis a verast longe ratione remotum*, cortando, de esta manera, el paso a estas extrañas formas de conocimiento.

<sup>5</sup> Sería oportuno recordar aquí las palabras de C. Bailey al respecto y que aparecen en la página 1316 de su monumental comentario, dado en Oxford, en 1957: «it should be remembered that Epicurus, following Democritus, disapproved of matrimony and child-bearing».

La tarea de la razón no ha de ser otra que la de asentir plenamente, según el dogma epicúreo, a lo que nos dicen los sentidos, puesto que a aquélla no le ha sido conferida la primacía, sino la subordinación. Su campo de maniobras, en el mejor de los casos, es muy estrecho y está trazado de antemano: *nam quid praeterea facere ictum posse reamur/ oblatum nisi discutere ac dissolvere quaeque?* (II 952-953) se pregunta el mismo Lucrecio al discutir acerca de la enfermedad y la muerte; ya la propia pregunta retórica ilustra acerca de los límites del pensamiento al que no se otorga pabellón alguno en V 126-127, a propósito de la dependencia mutua del alma y del cuerpo: *quippe etenim non est, cum quovis corpore ut esse/ posse animi natura putetur consiliumque;* así también en *praeterea quamvis solidae res esse putentur,/ hinc tamen esse licet raro cum corpore cernas.* (I 346-347), donde encontramos otra vez la irreducible contraposición entre *putare* y *cernere*.

Solamente, cuando se cumplen determinadas condiciones, las aportaciones de la razón son de recibo. En caso contrario, la paradoja anularía todo conocimiento verdadero: *denique quattuor ex rebus si cuncta creantur/ atque.../ qui magis illa queunt rerum primordia dici/ quam contra res illorum retroque putari?* (I 763-766), dando, así, pábulo a todo tipo de excentricidades.

Más para andar con cuidado a la hora de cumplir las condiciones exigidas es menester de la guía del maestro que debe acompañar cada paso del discípulo a fin de que no se extravíe. Ilustra bien todo esto VI 535 y ss. Lucrecio está hablando de los terremotos y urge a Memmio a aprender: *nunc age, quae ratio terrai motibus extet,/ percipe* (vv. 535-536), para instarle luego a hacer una suposición: *et in primis terram fac ut esse rearis/ supter item ut supera...*, todo lo cual se lleva a cabo dentro de la más estricta ortodoxia, pues al fondo late el sabio consejo de Epicuro <sup>6</sup>. Además, esta suposición de los versos 536-537 se contrasta con la realidad visible que impone su irrefutabilidad, exigiendo, desde luego, una correspondencia subordinada que recae sobre *rearis /supter*, toda vez que la mostración acontece en *supera*. Y para despejar cualquier duda, el verso 542 dice terminantemente: *undique enim similem esse sui res postulat ipsa*. En resumidas cuentas, la acción de *veri* conducirá hasta la verdad, siempre y cuando se mantenga confinada en los límites dentro de los que el Epicureísmo quiere que opere. De otra parte, el mismo Lucrecio ha hecho su personal conjetura, ateniéndose, desde luego, a lo estrictamente recomendado: *quam (sc. vestem ferinam) reor invidia tali tunc esse repertam,/ ut letum insidiis qui gessit primus obiret* (V 1419-1420). La plausibilidad de esta especulación estriba en el cotejo con la experiencia de ahora: *tunc igitur pelles, nunc aurum et purpura curis/ exercent hominum vitam bellumque fatigant* (*ibid.*, 1423-1424). Lo que sucede *nunc* ante nuestra vista autoriza a pensar lo que aconteció *tunc*: ayer las indumentarias de piel excita-

<sup>6</sup> Recuérdese la postura de Epicuro respecto de los fenómenos metereológicos y que Giussani (*Studi Lucreziani*, p. 249) glosa así: «Epicuro... diceva che unica via per trovare delle spiegazioni naturali era di fondarsi sopra analogia di fenomeni terrestri che abbiamo sottomano, e possiamo vedere come avvengono: e di tali analogie se ne trovano nel più di casi più d'una».

ron el rencor entre los hombres como hoy lo hacen el oro y la púrpura. Todo esto muy de acuerdo con el habitual pesimismo acerca del progreso moral del hombre en el Epicureísmo.

En definitiva, la realidad fija los límites a la razón: la constriñe y la revalida a un tiempo. Esta afirmación se corrobora con lo que podríamos llamar «experiencia de laboratorio». Así en II 471 y ss., la comprobación obtenida a partir de las sucesivas filtraciones del agua a través de distintas capas de tierra hace ver la composición del *Neptuni corpus. et quo mixta putes magis aspera levibus esse/ principiis, unde est Neptuni corpus acerbum,/ est ratio discernendi, seorsum videndi umor dulcis...* Ciertamente *putare* es legítimo puesto que hay una *ratio videndi*. La realidad nos es dada a conocer por los sentidos y son éstos los que guían a la razón y no al revés.

Esta exigencia se cumple igualmente cuando Lucrecio explica los eclipses en V 751 y ss. Hay que pensar en una posible diversidad de causas. A este aserto que se hace depender de *putandumst*, al cual nos referiremos más abajo, sigue una pregunta, formulada en el tono habitual de las discusiones de Lucrecio, en la que se consignan ciertos fenómenos de la bóveda celeste y al hilo de estas observaciones se concluye: *tempore eodem aliud facere id non posse putetur/ corpus quod...?* (vv. 755-756). No hay misterio, por tanto. Lo más inmediato nos testimonia esta correspondencia y, por ende, esta dependencia que, aceptada, nos asegura en nuestro caminar en pos de la verdad. El pensamiento se instala, entonces, en un lugar a salvo de fantasías y, consecuentemente, sabe discernir: *ut potius multis communia corpora rebus/ multa putes esse, ut verbis elementa videamus,/ quam...* (I 196-197): *videre* garantiza la exactitud de *putare*, jamás al contrario. Por esto mismo, la acción de *putare* de VI 1106: *nam quid Britannis caelum differre putamus*, aunque presentada en el ámbito de una pregunta, aparece rodeada de *videre*: *vides*, en 1103 y *videmus* en 1110, además de *videntur* en 1112.

También el gusto ayuda a la razón a sacar conclusiones ajustadas a verdad: *sunt etiam quam iam nec levis iure putantur/ esse neque.../ sed... ut quae/ titillare magis sensus quam laedere possint*, en II 426 y ss.

Esta insobornable correspondencia pone a resguardo de aventurados pensamientos al buscador de la verdad quien, al plegarse a estas evidencias, llega a saber y no se sume en la ignorancia, como sucedería si asintiese a las propuestas de Heráclito: *amplius hoc fieri nihil est quod posse rearis/ talibus in causis, nedum...* (I 652-653).

También el pensar conduce a la verdad, cuando queda subordinado a la necesidad que se impone a partir de la evidencia de lo demostrado y comprobado: así al defender la caducidad del mundo, el poeta dice: *principio quoniam... / omnis nativo ac mortali corpore constant,/ debet eodem omnis mundi natura putari* (V 235-239). La conclusión carga sobre *debet* que, a su vez, se impone merced a la irrefutabilidad de las explicaciones dadas.

Otra condición para que la propuesta de la razón sea de recibo, es la que se da cuando el discípulo es plenamente congruente con las decisiones de fe que a lo largo de esta iniciación a la verdad ha ido asumiendo, de modo que

las adhesiones precedentes culminan con la aceptación de los corolarios, olvidando otras consideraciones por muy prestigiosas que aparenten ser.

En un largo pasaje del canto quinto, mencionado ya a propósito de los errores en materia de religión, Lucrecio sigue paso a paso este proceso. En el verso 114 el poeta manifiesta su intención de exponer con toda claridad el asunto, a fin de que el discípulo no se enrede en la maraña de creencias (los ya vistos 114-116) de la que saldría un juicio infundado: *propterea que putes ritu par esse Gigantum/ pendere eos poenas inmani pro scelere omnis./ qui...* (vv. 117 y ss.). En efecto, la impía creencia de tomar por dioses a las luminarias del cielo, no es más que una blasfemia que trae como consecuencia la absurda idea de que los filósofos que, precisamente por piadosos, no comparten esta creencia, han de ser castigados como los Gigantes <sup>7</sup>. El iluminado por el saber de Epicuro pensará, contrariamente, de una forma sensata, tomando los astros por lo que son y dejando a los dioses en su paz augusta: *quae procul usque adeo divino a numine distent,/ inque deum numero quae sint indigna videri,/ notitiam potius praebere ut posse putentur/ quid sit vitali motu sensuque remotum* (vv. 122-125). Su juicio es admisible porque se apoya en la visión de Epicuro a quien presta fe con sinceridad de corazón.

El empleo de las formas en *-ndus*, habida cuenta de su significación específica, ilustra igualmente la postura de Lucrecio respecto de lo que se viene diciendo: nada debe ser postulado por la sola razón. Ella ha de plegarse a las evidencias rendidas por los sentidos, bien sea sometándose a la irreversibilidad de sus pruebas de una manera directa, o acomodándose a ellas mediante la analogía.

En la para el Epicureísmo vital cuestión de los átomos encontramos distintos avisos de esta índole. No es posible, en consecuencia, pensar nada que desmienta el presupuesto doctrinal que defiende la dirección hacia abajo de los átomos en el vacío, por más que algunos hechos aparentemente contradigan la tesis del maestro. El error no puede darse y en tales circunstancias el pensamiento ha de ser reprimido y obligado a atender a otras iluminaciones, exentas de espejismos: *nec cum subsiliunt ignes ad tecta domorum/ et celeri flamma degustant tigna trabesque,/ sponte sua facere id sine vi subiecta putandum est* (II 191-193). El movimiento ascendente de las llamas daría la impresión de refutar lo sostenido por Epicuro, pero no; inmediatamente la comparación de lo que sucede en nosotros cuando brota un chorro de sangre o la experiencia, garantizada por la vista (*nonne vides*, v. 207), de lo que ocurre con el agua y los troncos, deshacen cualquier equívoco y corroboran la validez absoluta del dogma. Tampoco debe pensarse que los átomos se combinan de cualquier manera: *nec tamen omnimodis conecti posse putandum est/ omnia* (II 700-701). Pues en caso contrario, por todas partes andarían monstruos y otra vez el pensamiento nos llevaría hasta el absurdo.

<sup>7</sup> Que tal opinión se orienta contra los epicúreos, se desprende, creemos, de la alusión a las murallas del mundo franqueadas por Epicuro y derrumbadas en la visión de Lucrecio en los pasajes mencionados en la nota 3.

La afirmación de que los átomos no tienen color da lugar a una larga disquisición de la que forma parte la explicación del origen de aquél. Los versos 795-798, también del canto segundo, resumen la tesis de Lucrecio y permite el ulterior desarrollo de la disertación que se sirve, en un momento dado, de la experiencia visual de lo que sucede en la cola del pavo real que le vale al poeta para sentar sus presupuestos con total garantía: los colores no pueden existir sin la luz y los matices de aquéllos dependen de cómo ésta les dé, luego es evidente que *qui (sc. colores) quoniam quodam gignuntur luminis ictu./ scire licet, sine eo fieri non posse putandum est* (vv. 808-809). De nuevo los sentidos guían a la razón y, al tiempo que la limitan, le posibilitan su despliegue.

Si no existe límite en el universo en ninguna de las direcciones, según las enseñanzas y la misma realidad demuestran, la infinitud del citado universo está sobradamente probada y por tanto: *nullo iam pacto verisimile esse putandumst./ undique cum vorsum spatium vacet infinitum/ semineque.../ hunc unum terrarum orbem caelumque creatum./ nil agere illa foris tot corpora materiai* (II 1051 y ss.).

En las discusiones acerca del alma, también Lucrecio previene ante posibles errores de la razón. Y así, según demuestran, y la experiencia nos corrobora, los moribundos, ha de negarse la simplicidad del alma: *nec tamen haec simplex nobis natura putanda est* (III 231). De acuerdo con esto, el alma es divisible y ha de considerarse mortal como el cuerpo: *quapropter mortale utrumque putandumst* (III 634) conforme con lo dado por los sentidos: *sentimus* (III 634) y *videmus* (*ibid.*, 635). De esta intransigencia deriva su hostilidad contra cualquier noción espiritual del alma, como se echa de ver en su polémica con el creacionismo: el alma es un compuesto atómico y toda otra afirmación es un disparate. Como si fuese un lema, Lucrecio afirma en III 686-687: *quare etiam atque etiam neque originis putandumst/ expertis animas nec leti lege solutas*, versos de una gran intensidad como demuestra la repetición *etiam atque etiam*, indicio de lo mucho que le va en esto al Epicureísmo. Además, la experiencia consignada en los versos precedentes, a los que el texto citado se une íntimamente mediante *quare*, desautorizan todo tipo de despropósitos al respecto. A más abundamiento, se agrega un hecho incontrastable: *nam neque tanto opere adnecti potuisse putandumst/ corporibus nostris extrinsecus insinuatas-/ quod fieri totum contra manifesta docet res.* (III 688-690). Esto mismo viene a decir el colofón de otro pasaje ya citado en el que *putare* se equipara con *desipere* (III 801-802): *quid enim diversius esse putandumst/ aut magis inter se disiunctum discrepansque,/ quam mortale quod est inmortalis atque perenni/ iunctum in concilio saevas tolerare procellas?* (*ibid.*, 802-805).

De la experiencia del sueño, el hombre puede entresacar lo que la muerte supone para él: *multo igitur mortem minus ad nos esse putandumst* (III 926) que en el verso siguiente es apostillado con términos bien expresivos de lo que el Epicureísmo defiende en cuanto al conocimiento: *si minus esse potest quam quod nil esse videmus.*

Al hablar de la sutileza de los simulacros, Lucrecio pondera los pasos que han de darse para que se reconozca que el átomo queda fuera de nuestra comprobación visual. Usa entonces el poeta la analogía: hay animales tan diminutos que ya en su tercera parte nos resulta imposible captarlos con el ojo: en consecuencia *horum intestinum quodvis quale esse putandumst?* (IV 118). Una serie de preguntas acuciantes que no disimulan su carácter retórico, se va despeñando hasta llegar al dogma: *unde anima atque animi constet natura necessumst* (v.121) para atornillar inmediatamente con otra pregunta, cuyo peso recae en un verbo de sentido que concentra y hace plausible todo el complicado proceso que ahora concluye de la forma más palmaria: *nonne vides quam sint subtilia quamque minuta?* (v. 122).

La necesidad fuerza lo que debe ser pensado acerca del olfato. Efectivamente, Lucrecio asienta como primer requisito, en IV 674-510, lo que sigue: *primum res multas esse necessest/ unde fluens volvat varius se fluctus odorum*, para imponer su conclusión forzosa: *et fluere et mitti volgo spargique putandumst* (v. 676) y hacer desfilar ante los ojos del lector una serie de experiencias fácilmente documentables del comportamiento de los animales ante las emanaciones y efluvios, de manera que las reglas del juego lucreciano tampoco se alteren en esta ocasión.

Que los simulacros se muevan en el sueño no es nada portentoso: su rapidez ha de colegirse de nuestros propios registros: *scilicet id fieri celeri ratione putandumst* (IV 773), de modo que la razón ha de plegarse necesariamente ante el hecho evidente de la masiva emisión de partículas en un tiempo mínimo posible.

La experiencia del sueño nos dice que entonces se halla impedida la sensibilidad: la fuerza de este hecho comprobado impone el siguiente razonamiento: *tum nobis animam perturbatam esse putandumst/ eiectamque foras* (IV 922-923); de nuevo tenemos la absoluta sujeción a la que se encuentra conminada la razón, aunque aquí la propuesta de Lucrecio tope con más dificultades a la hora de justificar la congruencia y la coherencia de la teoría, al tener que partir, paradójicamente, de la ausencia de sensibilidad para asentar su explicación al respecto.

Otra experiencia inmediata, la del fuego que alumbra de noche a los hombres, garantiza la explicación de lo que sucede con los haces de luz enviados por el sol, la luna y las estrellas, en los versos 294-305 del canto quinto: *quin etiam nocturna tibi, terrestria quae sunt,/ lumina... consimili ratione, ardore ministro,/ suppeditare novom lumen.../ usque adeo properanter ab omnibus ignibus ei/ exitium celeri celatur origine flammae./ Sic igitur solem lunam stellasque putandum/ ex alio atque alio lucem iactare subortu/ et primum quicquid flammaram perdere semper;/ inviolabilia haec ne credas forte vigere.*

A partir del verso 614 de este mismo canto quinto, Lucrecio intenta arrojar luz acerca de la espinosa cuestión de las órbitas del Sol y la Luna. A falta de una única y plausible interpretación, el poeta expone, primero, la hipótesis de Demócrito (vv. 621 y ss.); luego, otra que parte de la posibilidad de que dos corrientes de aire, alternándose en periodos fijos, empujen el Sol,

describiendo éste así su órbita. Esta suposición es aplicada analógicamente a la Luna y a las estrellas: *et ratione pari lunam stellasque putandumst,/ quae...* (vv. 643-644). La argumentación recibirá el espaldarazo definitivo en el v. 646, al recurrir el poeta, vía analogía de nuevo, a la experiencia diaria, avalada por la vista: *nonne vides etiam diversis nubila ventis/ diversas ire in partis inferna supernis?* (vv. 646-647) lo cual le permite discretamente inclinarse por esta última explicación: *qui minus illa queant per magnos aetheris orbis/ aestibus inter se diversis sidera ferri?* (vv. 648-649).

Esta adecuación entre la experiencia y la interpretación razonada de los hechos preside la ya mencionada discusión acerca de los eclipses, cuyas causas, debe pensarse, son diversas: *solis item quoque defectus lunaeque latebras/ pluribus e causis fieri tibi posse putandumst* (V 751-752). La ininterrumpida serie de preguntas retóricas que sigue, apelando a los registros visuales de lo que sucede en la bóveda celeste, apoya el razonamiento primero, otorgándole verosimilitud.

Menos arriesgada resulta para Lucrecio la explicación del rayo, cuyo origen, debe pensarse, está en las nubes cerradas y prietas: *fulmina gignier e crassis alteque putandumst/ nubibus extructis* (VI 246-247). La plausibilidad de *putandumst* nace de la experiencia contraria, cuya observación directa evita toda discusión: *nam caelo nulla sereno/ nec leviter densis mittuntur nubibus umquam* (VI 247-248). La tensión *nulla/umquam* subraya la rotundidad de la comprobación expuesta por Lucrecio en VI 246 y ss. y que se prolonga aún más. La experiencia de las tormentas en el mar autoriza a pensar cómo suceden las tempestades en el cielo: *praeterea persaepe niger quoque per mare nimbus,/.../ sic cadit.../ Sic igitur supera nostrum caput esse putandumst tempestatem altam* (VI 256 y ss.). Hay que notar el cuidado con el que Lucrecio se expresa, manteniendo una ecuación entre las dos partes de su proposición, cuyas nervaduras son *persaepe* que garantiza la constancia del fenómeno y *sic igitur* que permite establecer la correspondencia al tiempo que asegura la exactitud. Este mismo reparto reaparece en la explicación de los terremotos. Ya vimos cómo el *fac ut esse rearis* (VI 536) quedaba legitimado por su adecuación con la realidad misma, de una parte, la comparación *subter/supera* mediante el *ut* en el v. 537 y, de otra, las exigencias de *res ipsa* en el v. 542. La plausibilidad de *putandumst* del verso 549 estriba, precisamente, en este proceso ajustado a las normas doctrinales que va realizando el discípulo.

Una comparación de lo que sucede a los enfermos, da argumentos a Lucrecio para postular su explicación de algunos fenómenos extraordinarios. Las dolencias originadas por gérmenes son el exponente claro de que el cielo y la tierra los producen en tal cantidad que da lugar a innumerables enfermedades. Esto mismo sucede en los trastornos sufridos por la Tierra y el Etna puede ser un ejemplo palmario de ello. La experiencia próxima de la enfermedad autoriza la siguiente formulación: *sic igitur toti caelo terraeque putandumst/ ex infinito satis omnia suppeditare,/ unde repente queat tellus concussa moveri/ perque mare ac terras rapidus percurrere turbo,/ ignis abundare Aetnaeus, flammescere caelum* en VI 665 y ss.

La observación de lo que sucede con la mecha recién apagada que, sin embargo, se enciende al acercarla a una lámpara, quita toda maravilla a lo que acontece en la fuente Arados. Esta experiencia está autorizada y garantizada por el sentido de la vista: *nonne vides etiam...* (VI 900) lo que, a su vez, permite el razonamiento subsiguiente: *hoc igitur fieri quoque in illo fonte putandumst* (VI 905).

Este tipo de correspondencias sirve también para proponer postulados de alcance moral. Y así, la parquedad con la que debe vivir el epicúreo, le obliga a despreciar los bienes lujosos y superfluos, que en la hora del dolor se revelan, además, como inanidad. Puesto que en nada ayudan al cuerpo, tampoco han de valerle de mucho al alma: *quapropter quoniam nil nostro in corpore gazae/ proficiunt neque nobilitas nec gloria regni,/ quod superest, animo quoque nil prodesse putandum* en la ecuación dibujada en II 37 y ss.

Por otra parte, la amarga realidad de la conducta humana justifica el pesimismo de Lucrecio al respecto y todo optimismo es infundado, ya que el comportamiento de las personas no consiente cálculo ninguno de mejora: *sic hominum genus est. Quamvis.../ nec radicitus evelli mala posse putandumst,/ quin...* (III 307-310), pues lo contrario nos llevaría a un error sin excusa.

No es de extrañar, por consiguiente, que Lucrecio se muestre tan preocupado ante los peligros que acarrea cualquier proceso de la razón y una y otra vez advierte del riesgo, encareciendo la prohibición del uso incontrolado de este mecanismo tan ambiguo para captar la verdad. Con vehemencia se dirige el poeta a Memmio conminándole a no sacar conclusiones de sus razonamientos. Así, al abordar la cuestión de la forma y de la calidad de los átomos, dice: *ne tu forte putes serrae stridentis acerbum/ horrorem constare elementis levibus aequae/ ac musaea mele.../ neu simili penetrare putes primordia forma/ in nares hominum, cum.../ et cum...* (II 410 y ss.). La misma contundencia aparece al tratar el número finito de las combinaciones: *sed ne forte putes animalia sola teneri/ legibus hisce, eadem ratio res terminat omnis* (II 718-719). Con idéntica urgencia recrimina el empleo del raciocinio que, en pura lógica, atribuiría, además del color, otras cualidades al átomo: *sed ne forte putes solo spoliata colore/ corpora prima manere* (II 842-843).

En unos versos un poco anteriores, II 730 y ss., Lucrecio había combinado la apremiante llamada de atención con la desaprobación de la razón, a fin de que el alumno no extrajera conclusiones precipitadas y engañosas: *nunc age dicta.../ percipe, ne forte haec albis ex alba rearis/ principii esse, ante oculos quae candida cernis,/ aut ea quae nigrant nigri de semine nata*.

Al final del largo pasaje (II 991 y ss.) referido al placer y el dolor y a su inextricable simultaneidad, el poeta recapitula su exhortación con una correspondencia a doble vertiente: *ut noscas* (v. 1007), plausible, y, *neve putes aeterna penes residere potesse/ corpora prima quod...* (vv. 1010-1011), desaprobatoria, plasmando de esta suerte la imagen del equilibrio característico de la doctrina sin que su rigor merme por efecto del juego estilístico aquí dispuesto.

Por último, en IV 129 y ss. encontramos otra vez la drástica prohibición

*ne putes* con la cual el poeta se esfuerza en evitar los efectos nocivos del raciocinio: *sed ne forte putes ea demum sola vagari,/ quaecumque ab rebus rerum simulacra recedunt,/ sunt etiam quae sponte sua gignuntur et.../ quae...*

Aun siendo de menor monta, estos errores se dan también en los detalles más cotidianos de la vida ordinaria, como si ello fuera un aviso de cuán endeble apoyo puede darnos la razón, tanto en las congojas del amor, al hacernos ver lo que no existe (IV 1139-1140), como en el fragor de la guerra, por su mal cálculo acerca de la conducta de los animales supuestamente domesticados (V 1334-1335).

Todo lo expuesto apunta a que Lucrecio, cuando usa estos verbos, los dota de una significación «técnica»<sup>8</sup>, nunca inocua, sino conscientemente puesta al servicio de la ortodoxia epicúrea que, en este aspecto de la teoría del conocimiento, Abbagnano<sup>9</sup> ha descrito muy certeramente con estas palabras: «ateniéndose a los fenómenos, tal como se nos manifiestan merced a las sensaciones, se puede, con el *razonamiento*, extender el conocimiento incluso a cosas que para la misma sensación se hallan ocultas: pero la regla fundamental del razonamiento en este caso es el acuerdo más estrecho con los fenómenos percibidos». Y es a esta ortodoxia a la que Lucrecio ha querido y conseguido servir fervorosamente.

<sup>8</sup> El único caso que no entraría en estos usos «técnicos» sería el de II 16, referido a los «Galili»: *significare volunt indignos esse putandos* en el que el verbo significaría «reputar», «tener por».

<sup>9</sup> *Historia de la Filosofía*, trad. española de J. Estelrich y J. Pérez Ballester, Barcelona, 1978, vol. I p. 185.