

SOBRE EL TESTIMONIO DE LA SENSIBILIDAD EN EL DE RERUM NATURA DE TITO LUCRECIO CARO*

Eduardo A. Molina Cantó

Pontificia Universidad Católica de Chile

*Hablan de prodigios y maravillas semejantes
para que no se piense por acaso que habitan lugares
solitarios, abandonados hasta por los dioses. Por eso no
cesan de relatar hechos asombrosos [...], así todo
el género humano es demasiado ávido de ganar oídos.*

LUCRECIO, *RN*, iv. 590-4

Resumen

En el presente trabajo se investiga el rol fundamental que juega el concepto de 'sensibilidad' al interior de la doctrina epicúrea, a la que suscribe el filósofo latino Lucrecio (ca. 97-55 a.C.). Se intenta mostrar cómo, en la concepción epicúrea del universo, se articulan la teoría atómica, la doctrina de los simulacros y el hedonismo, a partir de una noción peculiar de sensibilidad basada en la confiabilidad absoluta en el testimonio de los sentidos.

Abstract

(This paper examines the important role assigned to the concept of "sensitivity" in the Epicurean Doctrine, as subscribed by the Latin philosopher Lucretius (ca. 97-55 BC). The author attempts to show how the Atomic Theory, the Doctrine of Simulacra and Hedonism are articulated in the Epicurean conception of the Universe, starting from a particular notion of sensitivity which is based on the absolute reliance on the testimony of the senses).

* Este trabajo forma parte del proyecto colectivo de investigación FONDECYT N° 1971139.

INTRODUCCIÓN

El propósito fundamental de la filosofía epicúrea adoptada y desarrollada por Lucrecio en el *De rerum natura*, no es sino hacer escuchar y comprender al género humano aquel único grito de la naturaleza: para el cuerpo, ausencia de dolor; para el alma, una sensación placentera alejada de toda inquietud¹. Primero *escuchar*, por cierto, ese grito. Pero luego, también, *quererlo*: la afirmación de la naturaleza y de la vida consiste, básicamente, en referir a la salud del cuerpo y a la serenidad del alma cualquier elección o huida, y no otra cosa es la felicidad².

Un obstáculo, sin embargo, impide a los hombres alcanzar esa comprensión y asumir esa volición, y buena parte del propósito filosófico de Lucrecio se aboca a su erradicación: algo, en efecto, nos aterra a plena luz del día y una insatisfacción constante vuelve amargo todo placer. Y esta oscuridad, para Lucrecio, parece formar parte de la vida misma; así, dice, “la vida toda es un esfuerzo en las tinieblas”³. El carácter originario o no de esta negatividad de la vida es algo que pronto habrá que decidir; por ahora, lo que se puede afirmar es que para el epicúreo poco o nada puede ser percibido y querido en la naturaleza si no se descubre y expone, es decir, si no se *sabe*, a la vez, la raíz de todo placer y dolor, de la felicidad y de la desdichada inquietud, para ahuyentar de este modo aquella oscuridad. La eficacia de este saber radical es algo de lo que no puede dudar el filósofo epicúreo, y luego se tendrán que decidir también las características propias de esta eficacia.

¹ Cf. RN, ii. 14-19. La cita completa es la siguiente: *O miseras hominum mentis, o pectora caeca! | qualibus in tenebris vitae quantisque periculis | degitur hoc aevi quodcumquest! nonne videre | nil aliud sibi naturam latrare, nisi utqui | corpore seiunctus dolor absit, mente fruatur | iucundo sensu cura semota metuque?* (¡Oh desdichados espíritus de los hombres, oh ciegos pechos! ¡En qué tinieblas de la vida y en qué grandes peligros se consume este poco de tiempo! ¿Es que no han visto que la naturaleza no les grita más que esto: que el dolor esté separado del cuerpo y que en el espíritu se disfrute de una alegre sensación, apartada la inquietud y el miedo?) V. también Epicuro, *Sent. Var.* XXXIII: Σαρκὸς φωνὴ τὸ μὴ πεινῆν, τὸ μὴ διψῆν, τὸ μὴ ῥιγοῦν· ταῦτα γὰρ ἔχων τις καὶ ἐλπίζων ἔξειν κἄν Διὶ ὑπὲρ εὐδαιμονίας μαχέσσαιτο. (El grito de la carne: no tener hambre, no tener sed, no tener frío. El que tiene estas cosas, y la esperanza de tenerlas, puede rivalizar con Zeus en felicidad.)

² Cf. Epicuro, *Ep. ad Men.*, 128: τούτων γὰρ ἀπλανῆς θεωρία πᾶσαν ἀίπειςιν καὶ φυγῆν ἐπανάγειν οἶδεν ἐπὶ τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν, ἐπεὶ τοῦτο τοῦ μακαρίως ζῆν ἔστι τέλος. (Un conocimiento firme de estas cosas sabe dirigir toda elección y huida en vistas de la salud del cuerpo y la tranquilidad del alma, porque este es el fin del vivir feliz.)

³ RN, ii. 54: *omnis cum in tenebris praesertim vita laboret.*

Sosteniendo, entonces, el comprender y el querer, se halla el conocimiento de la naturaleza, esto es, el saber acerca de la apariencia externa y la ley interna de la naturaleza (*naturae species ratioque*)⁴.

Es aquí, precisamente, donde el concepto de *sensibilidad* entra a jugar el papel protagónico dentro del naturalismo epicúreo, no sólo como concepto gnoseológico privilegiado, sino especialmente como concepto articulante de los tres aspectos del propósito filosófico del mismo: del comprender, del querer y, por cierto, del saber acerca de la naturaleza.

Atenerse a los sentidos, como primera regla del canon epicúreo, quiere decir, pues: atenerse a la *confianza primordial* y a los fundamentos íntegros en los que se apoya la vida y el bienestar (*fidem primam et [...] tota fundamenta quibus nixatur vita salusque*), y si se violentara esa confianza, no sólo se derrumbaría la razón toda, sino que al punto caería abatida la vida misma⁵.

Es en este contexto, entonces, donde se inscribe el largo tratamiento que hace Lucrecio de la sensibilidad en el libro iv del *De rerum natura*, preparado por los libros anteriores en lo que toca a la teoría física y a la psicología epicúreas⁶. En el análisis de ese tratamiento distinguiremos tres momentos.

1. EL CONTACTO CORPÓREO COMO FUNDAMENTO DE LA SENSIBILIDAD: LA TEORÍA DE LOS SIMULACROS

En un sistema estrictamente material, como lo es el que nos ofrece Lucrecio, la sensación se presenta siempre como una relación causal entre cuerpos: del choque de unos cuerpos con otros resultan ciertas modificaciones de las organizaciones corpóreas que, en el caso del ser viviente, llamamos 'sensaciones'. En rigor, estos choques corpóreos se dan por doquier en el universo, y el mundo mismo, esto es, nuestro mundo, no es más que el resultado del entrechocarse azaroso de millones de corpúsculos que, luego de haberse aglutinado de múltiples maneras, dieron lugar a este conglomerado inmenso y heterogéneo que componen la tierra, el mar, el cielo y las especies vivientes⁷.

⁴ Cf. *RN*, i. 148; ii. 61; iii. 93. Para la traducción, cf. Bailey, 1972, p. 625.

⁵ Cf. *RN*, iv. 505-21.

⁶ Ciertamente, también sería posible iniciar el examen de la noción de sensibilidad a partir de la pura formulación de la regla canónica (cf. *Ep. ad Hdt.*, 38), pero entonces habría que contextualizar a su vez el canon, esto es, las reglas de procedimiento de la investigación de la naturaleza, dentro del filosofar epicúreo, y ver así cómo el privilegio de la sensación se basa en una *confianza irrestricta en la naturaleza*, confianza que posee, como *actitud* general y fundamental, el epicúreo.

⁷ Cf. *RN*. ii. 1058-66.

Ahora bien, esta relación causal entre los cuerpos se da de tal manera que siempre un cuerpo funciona como agente y otro como paciente. En efecto, ya sea que un agente corpóreo se introduzca por los intersticios de otro cuerpo, moviendo sus corpúsculos, ya sea que dentro de un conglomerado ciertos corpúsculos se dirijan hacia el exterior, modificando en su camino la ubicación de otros corpúsculos, o, en fin, que en un mismo cuerpo unos conjuntos atómicos se precipiten sobre otros, en todos estos casos se produce un choque en el que un cuerpo modifica el movimiento de otro cuerpo⁸.

Por tanto, en un universo en el que todo es materia desplazándose en el espacio vacío, es lícito afirmar que el tacto, esto es, el contacto corpóreo, es el fundamento omnipresente de toda relación entre los seres. La sensibilidad, pues, es un tipo de contacto corpóreo, y el tacto es *el sentido del cuerpo*⁹.

¿Cómo es, entonces, que sentimos, esto es, que vemos, olemos, oímos, gustamos, si el cuerpo objeto de nuestra sensación está lejos? ¿Cómo es, incluso, que hablamos de tocar un cuerpo, de sentir la dureza total o el calor de un cuerpo, por ejemplo, si lo único que aparentemente sentimos es su superficie coloreada, invisible al tacto? La doctrina de los simulacros es la respuesta del epicureísmo a estas preguntas y representa, a la vez, la aplicación del modelo fundamental del tacto al paradigma privilegiado de la visión.

De todo cuerpo se desprenden constantemente ciertas membranas o cortezas, capas sutilísimas que se desplazan a través de un medio que ofrece escasa resistencia a su movimiento. El espacio vacío entre los cuerpos hace posible el desplazamiento de estas capas y la conservación (relativa) de su estructura. A su vez, la sutileza misma de esas capas y la velocidad incalculable e imperceptible que corresponde a la sutileza atómica, hacen posible tanto su desprendimiento imperceptible como su desplazamiento instantáneo hasta nuestro cuerpo sensible.

Ahora bien, esos desprendimientos pueden producirse de dos maneras: o bien se sueltan desde la superficie de los cuerpos, como las delgadas membranas que dejan las serpientes enganchadas en los árboles o el color que percibimos por los ojos (estos son los *simulacra* o εἶδωλα), o bien desde lo profundo e íntimo (*ex alto penitusque*), como el fuego que abrasa la madera o el calor de un cuerpo que sentimos en la piel¹⁰.

⁸ Cf. RN. ii. 434-43.

⁹ Cf. RN. ii. 434-5: *tactus enim, tactus, pro divum numina sancta, | corporis est sensus [...]*. (El tacto, pues, el tacto, por los sagrados poderes de los dioses, es el sentido del cuerpo).

¹⁰ Cf. RN. iv. 54-74.

La profundidad aquí, en todo caso, no es más que un modo de ser de la superficialidad que caracteriza todo el universo atómico. El átomo es, de hecho, precisamente lo que no posee interior, la superficialidad por antonomasia, y lo que llamamos 'profundo' es sólo el hueco que forman por doquier los átomos al entrar en contacto unos con otros. Las emanaciones de profundidad, por tanto, son también una suerte de membranas superficiales, las que se desprenden y desplazan en un medio menos rarefacto que el aire, esto es, en un conglomerado corpóreo. Así, el camino que éstas recorren para llegar a nuestros sentidos es más escarpado que el de las capas de superficie. De este modo, el olor, la más profunda de las emanaciones, viaja más lento y se desintegra fácilmente, pues no hay salidas expeditas para su desplazamiento. Las capas superficiales, en cambio, como la forma y los colores, viajan velocísimamente y conservan muy bien su posición relativa y su estructura, pues parten "en primera línea"¹¹.

Ahora bien, producto de los continuos y sucesivos choques y rechazos de los simulacros, y emanaciones en general, se produce en nosotros la *imagen* del objeto, esto es, la suma *instantánea* (velocísima) de muchos simulacros semejantes. El instante de la percepción, esto es, el tiempo correspondiente a la imagen, es pues el producto de una multiplicidad reiterada de capas imperceptibles de espesor atómico, o sea, de simulacros¹². El tiempo velocísimo que constituye el instante de nuestra experiencia sensorial es el que hace que percibamos las cosas tal y como ellas son¹³. De hecho, las membranas que producen la sensación *son* ellas mismas parte de los cuerpos, objetos de nuestros sentidos. Aun en la distancia, entonces, la relación entre los cuerpos es a su vez corpórea, esto es, táctil. Aun más, la propia

¹¹ Cf. *RN.* iv. 95-7. Hay que tener presente aquí que al desmembramiento continuo de los cuerpos se añade siempre también una reposición continua, la que hace que los cuerpos no se desintegren por pérdida de materia. Esta reposición se produce de dos maneras: desde el interior de un cuerpo por asimilación de corpúsculos afines, en el caso de los cuerpos vivos; o desde el exterior por anexamiento de nuevos corpúsculos aptos para tal efecto, como ocurre en todos los demás cuerpos. Interior y exterior, por cierto, son también aquí términos relativos a la ubicación de los corpúsculos impenetrables en la conformación de un cuerpo.

¹² En relación a la temporalidad, hay que distinguir así entre un mínimo de tiempo sensible, el de la *imago*, y un tiempo más pequeño que el mínimo de tiempo sensible, el tiempo velocísimo de los *simulacra*. Cf. Deleuze, 1969, pp. 320-1. En una revisión del concepto de tiempo en el epicureísmo, por tanto, habría que atender al hecho de que el tiempo de la percepción está constitutivamente limitado a un *presente aparente*, esto es, *experiencial* y, por esto mismo, real y verdadero. Este límite temporal de la experiencia al presente, a su vez, está en directa relación con la concepción de la vida y la eticidad epicúreas.

¹³ Cf. *RN.* iv. 254-64.

distancia es percibida por contacto, por el roce que producen los corpúsculos aéreos, empujados por los simulacros, en los bordes de nuestras cavidades sensoriales. En la sensibilidad no es *posible* el error: todo contacto es, de suyo, real y verdadero.

Se concluye de aquí que, en el universo epicúreo, los simulacros y emanaciones andan por todas partes y en todas direcciones, de modo tal que este fluir no tiene pausa. Estamos siempre, pues, sintiendo. Nuestra existencia consiste precisamente en ese continuo sentir, en ese entrar en contacto con los otros cuerpos, en ese destacar ciertas emanaciones por sobre otras, en distinguir cuerpos de entre cuerpos, en fijar la atención y acomodar los sentidos para recibir mejor los golpes de los simulacros de superficie y las emanaciones de profundidad.

Esto es el universo epicúreo descrito por Lucrecio: átomos chocando con átomos y rebotando en el vacío, formando múltiples cuerpos, múltiples especies de cuerpos. La incalculable pero limitada variedad de los átomos explica a la vez, con un solo gesto, la similitud y la diferencia entre los cuerpos. El movimiento y la rapidez están en el origen de todas las cosas; este *celer origo* es el que sostiene por todas partes nuestro mundo, haciendo que se expanda y se contraiga, haciendo que percibamos y que seamos percibidos. Un universo de simulacros volando, mezclándose y desvaneciéndose. Conjuntos de simulacros semejantes produciendo en nosotros una imagen; conjuntos desemejantes produciendo maravillas y portentos. Si se afirma, pues, con certeza, que no hay error en los sentidos, es preciso reconocer que la verdad se ha dislocado, que ha perdido su pretendido lugar en lo intangible.

2. LA ESTRUCTURA DE LA SENSIBILIDAD: CUERPO, ALMA Y ESPÍRITU EN EL UNIVERSO ATÓMICO

Ante todo, hay que hacer algunas precisiones respecto de la estructura corporal humana. El organismo humano, según la doctrina expuesta por Lucrecio, se compone de *corpus*, *anima* y *animus*. El *corpus* humano es la carne, el cuerpo vivo, es decir, capacitado de suyo para la sensación¹⁴. El *anima*, a su vez, es principio de la sensibilidad y, por esto, principio de la vida sensible; como tal, ella se distribuye por todos los miembros del cuerpo, llenándolos de movimiento y dando

¹⁴ Cf. RN. iii. 350ss.

origen a las sensaciones. El *animus* o *mens*, finalmente, forma con el *anima* una sola naturaleza, pero es específicamente en él donde residen la deliberación y el gobierno de la vida (*consilium vitae regimenque*), de modo tal que el *anima* obedece al *animus* y transmite al cuerpo, en forma de sensación o afección, las decisiones de él; el *animus*, además, toma sitio en la parte media del pecho y en él radica tanto el entendimiento como la alegría, el saber y el temor¹⁵, y es lo único que es capaz de producir afección en el hombre sin que medie un estímulo externo a éste.

La unión indisoluble de estos principios constituyentes del organismo humano se revela en que poseen tanto un origen como una suerte en común¹⁶, de modo tal que ninguno subsiste sin el otro. Desde la perspectiva naturalista, en efecto, la carne, el alma y el ánimo-mente son realidades corpóreas estrechamente entrelazadas, como “el perfume y los granos de incienso”. Así, la tristeza del alma se ve en la mueca triste del rostro y el terror del espíritu hace palidecer el cuerpo y apaga su voz: de este modo el organismo participa constantemente de una fuerte ligazón entre sus partes, ligazón corporal entre cuerpos, contacto permanente de los elementos del cuerpo orgánico entre sí¹⁷.

De los elementos que componen el alma y el espíritu, *aura*, *calor*, *aer* y un cuarto elemento totalmente desprovisto de nombre

¹⁵ Cf. RN. iii. 140-6: *idque situm media regione in pectoris haeret. | hic exsultat enim pavor ac metus, haec loca circum | laetitiae mulcent; hic ergo mens animusquest. | cetera pars animae per totum dissita corpus | paret et ad numen mentis momenque movetur. | idque sibi solum per se sapit, id sibi gaudet, | cum neque res animam neque corpus commovet una.* (Y éste está firmemente situado en la región media del pecho. Pues aquí palpitan el pavor y el miedo, por estos lugares se hacen dulces las alegrías; aquí, por tanto, está la mente y el espíritu. La parte restante del alma, diseminada por todo el cuerpo, obedece y se mueve según la voluntad y la inclinación del espíritu. Y sólo éste tiene, por sí solo, conocimiento de sí mismo y por sí mismo se alegra, cuando ni una sola cosa conmueve el alma o el cuerpo.) V. también: D.L. X. 66: καὶ τὸ μὲν τι ἄλογον αὐτῆς, ὃ τῷ λοιπῷ παρεσπάρθαι σώματι· τὸ δὲ λογικὸν ἐν τῷ θώρακι, ὡς δῆλον ἕκ τε τῶν φόβων καὶ τῆς χαρᾶς. (Y una de sus partes es arracional, la cual está diseminada por el resto del cuerpo; mientras que la otra, la racional, en el pecho, como es evidente a partir de los temores y la alegría.)

¹⁶ Cf. RN. iii. 331-2: *implexis ita principiis ab origine prima | inter se fiunt consorti praedita vita* (Entrelazados así los principios desde el primer momento de su origen, entre sí, son engendrados provistos de una vida que comparte una misma suerte).

¹⁷ Cf. RN. iii. 165-6: *quorum nil fieri sine tactu posse videmus | nec tactum porro sine corpore [...].* (Vemos que nada de eso puede hacerse sin el tacto, ni el tacto a su vez sin el cuerpo). Con esto el epicureísmo sortea el dualismo radical en la concepción de la relación alma-cuerpo y, en general, todo discurre acerca de un algo incorpóreo e intangible que no sea espacio vacío (ajeno, necesariamente, a toda acción y pasión). Ni el cuerpo es una masa inerte carente de toda vitalidad, ni el alma puede mover y sentir sin la carne. La piel de la carne es límite y parte del alma; el contacto es el sentido ejemplar en el que gira lo anímico y lo corpóreo.

(*quaedam natura omnino nominis expers*)¹⁸, los tres primeros son meramente pasivos, incapaces de crear por sí mismos los movimientos portadores de la sensibilidad. Esta tarea privilegiada y excepcional está reservada para el último, el más veloz y sutil, el que funge como origen intracorporal de toda sensación, el “alma del alma”, elemento distribuido como ningún otro por todo el cuerpo, el más fuerte custodio y dueño de la vida¹⁹. Y también el más oculto²⁰: peculiar fuerza limitante interna que conserva la vida dentro de sus cauces de manera análoga a como, del otro lado, un límite en la superficie del cuerpo (*in sumo quasi corpore finis*) retiene y asegura los movimientos internos²¹. En este cuarto elemento oculto se origina todo movimiento (trayendo al espíritu una imagen del movimiento²²) y toda sensación (produciendo, mediante ciertos movimientos, la receptividad necesaria para que ella tenga lugar²³), y es por medio de esa misma fuerza que se mantienen entrelazadas las partículas del alma dentro del cuerpo.

Si se reconoce, pues, que en el ánimo reside la capacidad de deliberación y decisión, por un lado, y el miedo y la alegría, por otro;

¹⁸ Cf. RN. iii. 241-2; y *Ep. ad Hdt.*, 63, donde no se cuenta el aire entre estos: ἡ ψυχὴ σῶμά ἐστι λεπτομερὲς παρ’ ὅλον τὸ ἄθροισμα παρεσπαρμένον, προσεμφερέστατον δὲ πνεύματι θερμοῦ τινα κρᾶσιν ἔχοντι καὶ πῆ μὲν τούτῳ προσεμφερέες, πῆ δὲ τούτῳ ἔστι δὲ τὸ τρίτον μέρος πολλὴν παραλλαγὴν εἰληφὸς τῆ λεπτομερείᾳ καὶ αὐτῶν τούτων, συμπαθεὲς δὲ τούτῳ μάλλον καὶ τῷ λοιπῷ ἄθροίσματι. (El alma es un cuerpo compuesto de partículas pequeñas, diseminado por todo el organismo, y muy semejante al soplo con cierta mezcla de calor, y semejante en algún aspecto a aquél y en otro aspecto a éste; existe además una tercera parte que posee una gran ventaja, incluso respecto de lo ya mencionado, en cuanto a la sutileza de sus partículas y que por esto está más estrechamente conectada también con el resto del organismo.)

¹⁹ Cf. RN. iii. 396ss: *et magis est animus vitae claustra coercens | et dominantior ad vitam quam vis animai*. (Y el espíritu es más custodio de los cerrojos de la vida y más señor respecto de la vida que el poder del alma.)

²⁰ Cf. RN. iii. 273ss: [...] *penitus prorsum latet haec natura subestque, | nec magis hac infra quicquam est in corpore nostro* (Absolutamente profunda se oculta y subyace esta naturaleza, y no hay nada más por debajo que ella en nuestro cuerpo). El cuarto elemento se oculta del mismo modo como lo hacen la *fueza* del ánimo y el *poder* del alma mezclados (*mixta animi vis animaeque potestas*). Lo más oculto y profundo en nosotros es, a la vez, y quizás por eso mismo, lo que hace posible y vivifica cada una de nuestras manifestaciones. De modo análogo, no podemos ver la decisión del movimiento pero sí el movimiento; o podemos ver la imagen pero no los simulacros que la constituyen y hacen posible.

²¹ Cf. RN. iii. 252-7.

²² Cf. RN. iv. 881ss.

²³ Cf. RN. iv. 805-10: *ipse parat sese porro speratque futurum | ut videat quod consequitur rem quamque; fit ergo. | nonne vides oculos etiam, cum tenia quae sunt | [...] | cernere coeperunt, contendere se atque parare, | nec sine eo fieri posse ut cernamus acute?* (Más aun, el espíritu mismo se prepara y espera lo que va a suceder, para ver lo que sigue a cada cosa; y entonces se da el resultado. ¿No ves que también los ojos, cuando comienzan a distinguir las cosas que son pequeñas, se tensan y se preparan y que sin esto no podemos llegar a discernirlas con claridad?)

y que el elemento oculto, repartido por todo el organismo, halla en aquél un medio particularmente apto para los movimientos espontáneos, se puede aventurar que es precisamente gracias a ese elemento que el pensamiento y las emociones anímicas pueden generarse *libremente* sin ser determinados por algo externo. El *contacto* (modelo universal de toda relación material), por tanto, que origina el movimiento corpuscular anímico, puede ser entonces espontáneamente efectuado, libremente producido por los tenuísimos átomos ocultos, y son estos mismos, probablemente, los que aseguran el contacto permanente entre los movimientos del ánimo y los del alma y el cuerpo. La libertad, esto es, la *posibilidad* del movimiento y el contacto espontáneos, vive, oculta y eficazmente, en todo nuestro cuerpo²⁴. El origen de la libertad, si se quiere, es siempre y por doquier renovable, aunque nunca lo podamos ver.

Pues bien, se sabe que para el epicúreo toda relación de conocimiento es un contacto y que, como tal, la sensación es siempre real e irrefutable en su singularidad²⁵. El error, entonces, que surge casi únicamente a causa de las opiniones del espíritu (*opinatus animi*)²⁶, consiste en realizar anímicamente una suerte de *contactos espurios* entre diversas imágenes, en dar fe a series de figmentos creados a partir de simulacros múltiples y diversos, a menudo ya muy alejados de sus objetos²⁷, y tan veloces y tenues que pueden introducirse por los intersticios más pequeños del cuerpo pasando inadvertidos para los sentidos y alcanzando intempestivamente al también sutilísimo ánimo, el que a su vez, como ya se ha visto, posee una gran afinidad con el elemento oculto que es principio de toda espontaneidad humana. No es sorprendente, entonces, que en la mente humana se formen fantasmas, monstruos y maravillas, respondiendo a sus deseos, ocurrencias y temores.

²⁴ Del mismo modo que el *clinamen* (movimiento mínimo imperceptible que desvía la dirección rígida y necesaria de los átomos; causa sin causa de todo orden natural), que instaura la aleatoriedad y la libertad en el orden atómico, se da en un tiempo y en un lugar indeterminados (*id facit [...] clinamen [...] nec regione loci certa nec tempore certo*); cf. RN. ii. 292-3.

²⁵ En efecto, los sentidos no pueden ser refutados por la razón, pues ésta nace de aquéllos; tampoco puede un sentido ser corregido por otro, pues sus esferas de aplicación son distintas; ni puede, por último, un sentido corregirse a sí mismo, porque todas las sensaciones son equivalentes en validez. Cf. RN. iv. 483-499; y también D.L. X. 31-32.

²⁶ El que, al juzgar sobre los sentidos, agrega por cuenta propia como visto algo que en realidad no ha sido visto por los sentidos. Cf. RN. iv. 464-8. Por otra parte, es difícil determinar lo que significa exactamente aquí el 'casi' (*pars horum maxima*), pero es probable que tenga que ver con algunos otros factores que facilitan el error, como la lejanía o la oscuridad.

²⁷ Cf. E. Moutsopoulos, 1969, pp. 175ss., donde se muestra la relación entre el movimiento aleatorio de los átomos y el surgimiento del error.

Así pues, llegados a este punto, la visión del universo de la sensibilidad que nos ofrece el epicureísmo del *De rerum natura* es la siguiente: todo lo que pueden alcanzar nuestros sentidos está constituido por una mezcla de diferentes especies de corpúsculos²⁸; de estos corpúsculos, que son como las semillas de los cuerpos, nacen los diversos órdenes naturales que podemos percibir en nuestro mundo (el que se origina luego de haberse realizado en vano otras aglomeraciones diferentes)²⁹; la diversidad de especies de simientes explica las diferencias sensibles entre todos los cuerpos, de manera análoga a como la semejanza de las simientes dentro de cada especie explica las semejanzas sensibles³⁰; toda imagen sensible se da en un instante sensible, pero dentro de éste, en un tiempo menor que descubre la razón, se oculta una multitud de simulacros velocísimos que golpean repetidas veces nuestros sentidos: diferencias y semejanzas en el tiempo del pensamiento dando lugar a diferencias y semejanzas en el tiempo de los sentidos³¹; a donde se dirijan los sentidos, allí hallarán simientes y con ellas conglomerados corpusculares y se producirán sensaciones, de donde surge la noción de lo verdadero por naturaleza; finalmente, si esos conglomerados son demasiado tenues para los sentidos, el ánimo dotado de sutilísima sensibilidad podrá ser alcanzado por ellos y se producirán nuevas imágenes, unas reales, por cierto, pero también otras exageradas: “de pequeños signos creamos las más grandes opiniones y nos envolvemos a nosotros mismos en la falsedad del engaño”³².

Así surge, pues, el error en un universo donde la verdad está repartida en cada sensación, de manera irrefutable pero desperdigada: el espíritu parece querer *más* verdad, y al inventársela crea el engaño. La pregunta ahora es, entonces, no *cómo se da* el engaño, sino *por qué* nosotros *le damos* lugar al engaño, por qué le hacemos un lugar, un vacío, para saturarlo con sus corpúsculos de combinaciones fabulosas.

²⁸ Cf. RN. ii. 584ss.

²⁹ Cf. RN. ii. 1058ss.

³⁰ Lucrecio ocupa aquí también una hermosa metáfora: los versos se componen de muchas letras comunes a muchas palabras, y estas letras que se repiten son a su vez de especies distintas: así nacen los versos, a veces semejantes y siempre diferentes, y es por su posición que estas cosas suenan de variadas maneras. Cf. RN. ii. 688-96, 1013-22.

³¹ Sigue la metáfora: cuando se pronuncia una palabra de una sola vez, se ocultan muchos momentos a los que no prestamos atención, esto es, los sonidos que hacen posible la palabra. Cf. RN. iv. 794-9.

³² Cf. RN. iv. 816-7: [...] *adopinamur de signis maxima parvis | ac nos in fraudem induimus frustraminis ipsi.*

3. LA INQUIETUD Y EL ERROR: EL CÍRCULO DE LAS ILUSIONES

Destaquemos un punto que hasta ahora había sido pasado por alto: las sensaciones, en rigor, están naturalmente ligadas a las afecciones; y estas afecciones son fundamentalmente el placer y el dolor. En efecto, en muchos pasajes del *De rerum natura* se pone de manifiesto la estrecha relación entre ambas: el sonido que penetra por nuestros oídos unas veces nos lastima y otras nos deleita; la aspereza de ciertos alimentos nos hiere, mientras que otras sustancias rozan con suavidad nuestro paladar complacido³³.

Recordemos también que en la descripción que hace Lucrecio del *animus* o *mens*, se cuentan como actos propios suyos tanto la deliberación y la decisión como el temor y la alegría³⁴. En consecuencia, la concepción epicúrea de lo racional une estrechamente al pensamiento con las emociones y los actos voluntarios. De modo que pensar, decidir, actuar de acuerdo a esa decisión y emocionarse parecen formar un todo no menos originario y natural que la dupla integrada por las sensaciones y las afecciones. Agreguemos a esto que el pensamiento no se concibe en el epicureísmo sino como una suerte de *sentido sutilísimo*, capaz de una extremadamente fina atención, que en muchas ocasiones puede captar cuerpos más tenues que los que detectan los sentidos mismos; y que las emociones, a su vez, dicen estrecha relación a las afecciones de placer y dolor.

Pues bien, preguntemos de nuevo: ¿por qué damos lugar al engaño y a la fábula? Aquí destacaremos sólo algunos de los aspectos de la respuesta de Lucrecio.

En su singularidad, toda sensación es real, irrefutable y verdadera. Incluso la sutilísima sensación del pensamiento alcanza por contacto la verdad al atender, por ejemplo, a los tenuísimos simulacros de los dioses provenientes de los lejanos intermundos³⁵. El ánimo, sin embargo, muchas veces parece no quedar satisfecho con

³³ Cf. v.gr. *RN.* ii. 435-9; iv. 535-9, 622-7. La íntima conexión entre sensación y afecciones se funda claramente en las distintas especies de átomos: unos son redondos y lisos, otros corvos y ganchudos, y otros con pequeñas salientes angulosas. Los primeros originan cuerpos que causan placer por su suavidad, los segundos, dolor por su aspereza, y los últimos, placer o dolor según la constitución del cuerpo que los sienta. Cf. *RN.* ii. 426-9. La conexión entre sensibilidad y sensualidad, de hecho, atraviesa por todos lados la doctrina epicúrea, y de manera muy destacada en la versión de Lucrecio.

³⁴ De modo semejante a como lo hace Diógenes Laercio en: X. 66, donde afirma que Epicuro habría distinguido entre una parte irracional del alma, repartida por todo el cuerpo, y una parte racional, concentrada en el pecho, donde residen temores y alegrías.

³⁵ Cf. *RN.* v. 1161-93.

estas verdades, irrefutables pero al fin y al cabo solitarias. Pues nada puede corregir la verdad de los sentidos, ni siquiera ellos mismos³⁶. El testimonio irrefutable de los sentidos se agota a cada momento, ya que se da en un instante experiencial, presente puro, irreplicable por naturaleza³⁷ y a él está *limitado*.

El espíritu, sin embargo, desea *más* verdad. Anhela lo que no es posible; el paradigma aquí es el deseo amoroso: cuando el objeto del amor está ausente, ahí están los simulacros para avivar el deseo, y a su vez “el mudo deseo presagia placer”... pero entonces se forman las imágenes y con éstas la insatisfacción por no tener cerca el objeto deseado. Cuando, en cambio, está presente el objeto, aumenta la furia y el deseo y nada hay que pueda darle satisfacción: “la herida se hace más viva e inveterada al alimentarla”, y así, cuanto más se tiene, más se desea³⁸.

De modo semejante, el espíritu tiende a vivir rodeado de simulacros sin objeto, y su deseo lo hace engañarse, creyendo que no hay un límite para las verdades y los placeres. De aquí nace, pues, la inquietud del alma: de un no saber acerca de los límites.

Dicho de otro modo: el espíritu desea testigos para la verdad, pero el testimonio de los sentidos no tiene testigos: nadie atestigüa a su favor. Los figmentos del ánimo, creados primero por azar, fueron luego producidos espontáneamente para entretener ese deseo ilimitado de más y mayor verdad, pero en vano. Y junto al figmento de una verdad y de un placer ilimitados, vino aparejada la ilusión de una vida ilimitada, y con esto la posibilidad de dolores ilimitados. De aquí, pues, la inquietud del alma. Y de aquí también el círculo de las ilusiones, amontonadas unas sobre otras para huir de los límites y de la soledad, y luego para huir del infinito y de sus monstruos fabulosos³⁹:

³⁶ Los sentidos corrigen el error, ciertamente, pero ese error es el del pensamiento que emite juicios sobre los sentidos.

³⁷ En cuanto a la verdad de las *προλήψεις* (*notities*, dice Lucrecio), éstas poseen una verdad de segundo grado, en la medida en que se fundan en las sensaciones; y, por cierto, estas *προλήψεις* también *pueden* ser falsas, por lo que no participan de la irrefutabilidad de las sensaciones.

³⁸ Cf. *RN*. iv. 1037ss.

³⁹ El temor a la muerte, tema preferido de Lucrecio, es el temor por antonomasia: es tanto pavor ante el límite (término de la vida) como terror ante lo ilimitado (los castigos de ultratumba). Cf. v.gr. *RN*. iii. 79-82: *et saepe usque adeo mortis formidine vitae | percipit humanos odium lucisque videndae, | ut sibi consciscant maerenti pectore letum | obliiti fontem curarum hunc esse timorem* (Y a menudo por terror a la muerte se apodera a tal punto de los humanos el odio a la vida y a la visión de la luz, que con el pecho afligido resuelven su propia muerte, olvidando que ese mismo temor es la fuente de sus inquietudes).

Los hombres hablan de prodigios y maravillas semejantes, para que no se piense por casualidad que habitan lugares solitarios, abandonados hasta por los dioses. Por eso no cesan de contar hechos asombrosos en sus relatos [...], así todo el género humano es demasiado ávido de ganar oídos⁴⁰.

Aunque no se pueda decir, por tanto, que el temor y la inquietud están en el origen de la vida, preciso es reconocer que ellos arraigan, como *posibilidad*, en la naturaleza misma de los mortales. Y si esa posibilidad se activa precisamente por el desconocer los límites, entonces el remedio más eficaz es el *saber* acerca de los límites, y también, por supuesto, de las posibilidades.

Se puede sostener, entonces, que la máxima epicúrea que nos llama a oír la voz de la naturaleza, dice a la vez: acepta el límite de la vida y quíerelo; acepta tu finitud y afírmala. Buscar la felicidad más allá de los límites vitales es errar de plano el camino; es, de hecho, darle lugar a la insatisfacción, hermana del deseo ilimitado.

Creemos que no se habla aquí, sin embargo, de morigerar los deseos y las pasiones, como querría ver el buen sentido común⁴¹. No se habla, en ningún caso, de anular el deseo; y ni siquiera, aunque esto es más bien un matiz, de conducirlo a un camino recto. Se habla tan sólo de esto: de no volver el deseo *contra* la naturaleza, o, dicho de otra manera, de reconocer la plenitud en el *mínimum*⁴², esto es, en el límite mismo por sobre el cual comienza la posibilidad del exceso. Afirmar el límite es, pues, afirmar el *mínimum* y reconocer que éste es de suyo plenitud. Los goces adicionales, suplementarios, no dan *más* felicidad, *más* plenitud, así como tampoco manifiestan, de suyo, un exceso. El exceso no se da, de hecho, en el simple recibir gozoso, sino en el *querer* y *afirmar* ese *más* (más placer, y, desde otra perspectiva, más verdad), haciendo de la vida una indefinida espera, una indefinida dilación de la felicidad. En el *mínimum*, pues, ya está todo para el hombre epicúreo, y es la voluntad, fruto privilegiado de la aleatoriedad y de la libertad en el universo atómico, la única realidad que es capaz de llevar a cabo aquella afirmación y aquella volición.

Con esto ya se puede esbozar una imagen plausible de lo que es la auténtica felicidad hedonista, a saber, afirmar y querer el *mínimum*. Pero aquí es preciso comprender muy bien el matiz gozoso de esta afirmación, pues no se trata de vivir *a pesar* de los límites y los

⁴⁰ RN. iv. 590-4: *cetera de genere hoc monstra ac portenta loquuntur; | ne loca deserta ab divis quoque forte putentur | sola tenere [...] | [...] ut omne | humanum genus est avidum nimis auricularum.*

⁴¹ Como lo quiere, v.gr., Quevedo. Cf. *Defensa de Epicuro contra la común opinión, passim.*

⁴² El átomo, en efecto, nos parece ser el paradigma de esta plenitud minimalista epicúrea.

mínima, o soportándolos. La resignación es sólo una cara más de la insatisfacción. Se trata más bien de vivir *en* los límites. En el límite del placer, en su *minimum*, está ya, plena, la felicidad. Peculiar fórmula que, atravesando toda la doctrina epicúrea, ha espantado a tantos por su sencillez.

Así pues, enseñan Lucrecio y su maestro, hay que *aprender a oír* el grito de la naturaleza, pues, recuérdese, en ella misma anidan los simulacros y, con ellos, junto a la verdad, la posibilidad del error y la inquietud. La naturaleza, en efecto, también habla de infinitudes (infinitos átomos, infinitas combinaciones, infinitas especies, infinitos mundos), y es preciso distinguir éstas y las que se producen sólo en la mente.

Y hay algo, por cierto, que también hay que aprender: a *querer* ese grito de la naturaleza; a querer, por tanto, su fin, su límite, sus limitaciones y sus posibilidades dentro de esas limitaciones. Pero este querer sólo es posible, a su vez, en virtud de la eficacia del *saber* acerca de los límites. La afirmación de la vida lo es también de los límites. Y es probable que querer los límites signifique a la vez, para el epicúreo latino, vivir en el límite: en el límite del placer, de manera constante, sin vértigo y sin temor⁴³.

Así, finalmente, los epicúreos podrán sostener que “no hay que violentar la naturaleza, sino persuadirla”⁴⁴. Y para esto no son necesarios testigos, o, mejor dicho, más testigos: basta y sobra, en el epicureísmo, con restituirle a la naturaleza la confianza primordial que ella misma nos exige y nos muestra y con la que en cada momento nos convoca.

BIBLIOGRAFÍA

- BAILEY, C., *Titi Lucreti Cari De rerum natura libri sex*, ed. with Prolegomena, Critical Apparatus, Translation and Commentary. Oxford, 1972.
- DELEUZE, G., “Lucrèce et le simulacre”, en *Logique du sens*. Paris, 1969, pp. 307-324.
- DIOGENES LAERTIUS (D.L.), *Lives and opinions of eminent philosophers in ten books*. London, 1979.
- EPICURO, *Ep. ad Hdt.* (Carta a Heródoto), en D.L. X. 35-83.
- _____, *Ep. ad Men.* (Carta a Meneceo), en D.L. X. 122-135.
- _____, *Sent. Vat.* (Sentencias Vaticanas), en Epicure: *Lettres et Maximes*. Paris, 1965 (reed.), pp. 247-269.

⁴³ Y sin culpa, deberíamos agregar, aunque esto tiene más que ver con un concepto dominante de experiencia y de sensibilidad ajeno al epicureísmo.

⁴⁴ *Sent. Vat.* XXI: Οὐ βίαστέον τὴν φύσιν ἀλλὰ πειστέον.

- LUCRECIO, *De rerum natura (RN)*, ed. by C. Bailey. Oxford, 1922 (2ª ed.).
- MOUTSOPOULOS, E., "Le clinamen, source d'erreur?" en *Actes du VIII^e Congrès. Association Guillaume Budé*. Paris, 1969, pp. 175-182.
- QUEVEDO, F. de, *Defensa de Epicuro contra la común opinión*. Madrid, 1986.