

REPRESENTACIÓN Y CONOCIMIENTO EN LUCRECIO

IGNACIO ANCHEPE¹

RESUMEN: ¿Se limitó Lucrecio a la mera traducción de la filosofía de Epicuro? ¿O bien es posible identificar alguna tesis repensada por el filósofo romano? Los especialistas suelen interpretar la filosofía lucreciana como una simple trasposición conceptual. De hecho, a menudo se pretende compensar la escasez de la obra de Epicuro reponiendo las lagunas conceptuales con ideas lucrecianas. En el presente trabajo, empero, se prescindirá de esta presuposición hermenéutica. El propósito es analizar la noción lucreciana de *simulacrum*, en cuanto recepción del εἶδωλον –imagen– de Epicuro. Se hará un análisis comparativo de algunos pasajes de *Drn* 4 y de la *Epístola a Heródoto*. Se sostendrá que, aunque los fragmentos de Epicuro sean breves, permiten inferir que Lucrecio, más que limitarse a una trasposición, introdujo significativas novedades en este concepto.

Palabras clave: Lucrecio; Epicuro; *simulacrum*; representaciones mentales; gnoseología

ABSTRACT: Was Lucretius a mere translator of Epicurus' philosophy? Or is it possible to identify any thesis actively rethought by the Roman philosopher? The scholars usually interpret the Lucretian philosophy as a simple conceptual transposition. Indeed, it is often intended to compensate the scarcity of the Epicurus' work by replenishing the missing concepts with lucretian ideas. In this paper, however, this assumption will be rejected. The aim is to analyze the lucretian notion of *simulacrum*, as reception of the Epicurus' εἶδωλον. A few passages of *De rerum natura* IV and of the "Epistle to Herodotus" will be comparatively analyzed. It will be argued that the fragments of Epicurus, although short, allow the inference that Lucretius introduced significant innovations in the concept of representation rather than just transposing ideas.

¹ CONICET-UBA. E-mail: ignacio_anchepe@yahoo.com.ar
Fecha de recepción: 15/4/2014; fecha de aceptación: 29/4/2014

Keywords: Lucretius; Epicurus; *simulacrum*; mental representations; noetics.

En el presente trabajo, sostendré que el *simulacrum* lucreciano es un dispositivo noético mucho más neutro que el εἶδωλον epicúreo, ligado por igual al conocimiento verdadero y a las falsas ensoñaciones. A su vez —segunda parte de la hipótesis— es posible que, si Lucrecio alteró efectivamente el concepto de representación, su modo de concebir la experiencia de la realidad también sea distinto del de Epicuro. La αἴσθησις epicúrea es un confiable contacto con la realidad, convenientemente garantizado por las representaciones. En cambio, el discurso lucreciano nos depara un complejo aparato poético-narrativo, que no es sino una implícita mediación preparada para orientar al cognoscente cuando éste debe interpretar los estímulos recibidos al interactuar con el mundo.

Según Valentín García Yebra, fue gracias a la traducción que Roma consiguió apropiarse de la cultura griega. Puede resultar sorprendente esta afirmación si se tiene en cuenta la escasez en Roma de lo que hoy entendemos por traducciones. No obstante, el filólogo español no se refiere ni a esa fugaz trasposición que es la interpretación ni a la explícita traducción que reescribe en nueva lengua el texto original. Se trata más bien de lo que el autor denomina “traducción implícita”, curioso diálogo interior que se produce siempre que “un lector cuya lengua no es la del original, al leer un texto formulado en ésta, va reproduciendo mentalmente su contenido en la lengua propia”.² En el caso de la cultura romana, este tipo de traducción fue mucho más importante que la escrita. No obstante, el concepto de traducción no estaba claramente diferenciado. Así lo atestigua la variedad terminológica con que los romanos designaron la acción de pasar textos griegos al latín.³

² Valentín García Yebra, “La traducción del griego en la educación romana”, en *Traducción: historia y teoría*, Gredos, Madrid, 1994: p. 28.

³ Valentín García Yebra, “La traducción del griego en la educación romana”..., p. 29.

A menudo se ve en Lucrecio a un seguidor de Epicuro y a veces, incluso, a un observante repetidor. Abocados a reconstruir la filosofía de Epicuro, voluntariosos helenistas convirtieron al texto lucreciano en un cómodo repositorio, útil para reponer las numerosas lagunas que en la obra del ateniense infringieron los azares de una transmisión desafortunada. Sin embargo, el propósito de mi trabajo es opuesto a estas presunciones interpretativas. Analizaré las relaciones entre representación y conocimiento buscando deliberadamente diferencias, discontinuidades o innovaciones entre Lucrecio y su precedente griego.

1. REPRESENTACIONES EN LA MENTE

El conocimiento es, según Epicuro, un tomar contacto con las cosas extramentales (πράγματα) con un propósito netamente terapéutico. A diferencia de Platón —“ver” el εἶδος separado— y de Aristóteles —recibir el εἶδος de la cosa—, el conocimiento no es una actividad teórica desinteresada. El genuino conocimiento filosófico está motivado por un interés vital muy profundo por parte del cognoscente, que es conseguir la ausencia de perturbación o ἀταραξία. Esta última tiene un alto contenido noético, ya que se define como una memoria continua, una permanente presencia mental de unos contenidos referidos a las cosas, pero dotados de la peculiar capacidad terapéutica de ahuyentar el temor y sus perturbadoras consecuencias. No se trata de una versación sobre pormenores —inútil en orden a la felicidad (τὸ μακάριον) — sino un saber capaz de liberar a quien lo cultive. El único conocimiento verdadero es el que produce serenidad.⁴

⁴ *Ep. Hdt.* 79: “Lo que cae bajo el examen [*historíai*] del ocaso, la ascensión, la revolución y el eclipse y todos <los fenómenos> afines no contribuyen nada a la felicidad del conocimiento [*tò makárimon tês gnôseôs*]. Por el contrario, los que tienen observados estas cosas pero ignoran la naturaleza <de éstas> y sus causas principales, tienen miedo, igual que si no las conocieran. E incluso más <miedo>, cuando el estupor [*tò thámbos*] <procedente> de ese conocimiento adicional [*proskatanoéseôs*] no consigue dar solución <a esos problemas> según el manejo de las cuestiones principales [*katà tēn perì tōn kyriotátōn oikonomían*]”. Las traducciones de Epicuro son todas mías, aunque en su confección tuve en cuenta traducciones a diversas lenguas (Bailey 1926, Vara 1995 y Caro 2008). Finalmente cabe aclarar que, aunque

Solemos presuponer que toda noética debe someterse a una inexorable disyuntiva. O bien propone un contacto directo con la realidad extramental y anula las representaciones (realismo directo), o bien admite estas últimas y renuncia al contacto directo con el objeto (representacionalismo). No obstante, este presupuesto parece no operar en el análisis epicúreo del conocimiento. Para Epicuro, si es posible definir el conocimiento como una toma de contacto con las cosas es *precisamente porque* de ellas permanentemente emanan unas entidades intermedias denominadas εἶδωλα, es decir, imágenes o representaciones. Lo que legitima el carácter fundamental del conocimiento sensitivo y toda la confianza que se pueda tener en él, es el hecho de que son las cosas extramentales mismas las que producen en su entorno las imágenes o representaciones.⁵

Pero si las representaciones son completamente confiables, será imposible atribuirles el origen de lo erróneo o de lo falso. Según Epicuro, los sentidos son seguros ya que son las ideas u opiniones adventicias —a las que el hombre presta un asentimiento ilegítimo— el verdadero origen del error. Por tanto, un propósito fundamental de su filosofía será la elaboración en la mente misma del individuo de criterios (κριτήριον) o puntos de vista (δόξαι, ἐπιβολαί) que le permitan descubrir cómo las cosas se le muestran verdaderamente a través de las representaciones, y discernir esto de las opiniones falsas acriticamente añadidas, que son la verdadera causa de perturbación y el principal obstáculo de su felicidad. Retengamos esta conclusión: la recepción de representaciones es un dispositivo plenamente confiable; es imposible atribuirle la producción de lo erróneo.

puede resultar chocante el uso que hago del adjetivo “terapéutico” aplicado al conocimiento filosófico, además de haber un célebre libro sobre ética helenística (Nussbaum 1994) que avale este uso, tanto Epicuro como Lucrecio a menudo comparan al filósofo con el médico y al resultado del saber filosófico con una sanación.

⁵ *Ep. Hdt.* 46: “Y en verdad, además, existen esbozos [τύποι] de figuras similares a los sólidos, que se apartan, distan mucho de los <cuerpos> perceptibles en cuanto a su sutileza. Pues no es imposible que se generen tales constituciones [atómicas] en el entorno ni [que se generen] adaptaciones en las elaboraciones de las cavidades y sutilezas [de los sólidos] ni efluvios que preserven sucesivamente la posición y la secuencia que precisamente tenían en los sólidos. Y a tales esbozos [τύποι] llamamos imágenes [εἰδόμενα].”

Ejemplificaré lo dicho hasta aquí con una breve sentencia del propio Epicuro. “Lo insaciable no es la panza, como la mayoría dice, sino la creencia falsa [δόξα ψευδής] en la saciedad sin fin de la panza”⁶. Ciertos hombres, diría Epicuro, son infelices porque agotan su vida en procurarse mayor cantidad y calidad de alimentos. Interrogados por el motivo, responden que ellos no hacen más que ser consecuentes con el imperativo de un deseo tan natural como imposible de satisfacer. Ahora bien, lo que propone la gnoseología terapéutica epicúrea es disociar el genuino estímulo del hambre de su presunto carácter infinito. Una percepción depurada de la realidad revela que basta con cantidades módicas de alimentos simples para satisfacer el hambre. Cualquier otra cosa es, en realidad, una opinión adventicia que el cognoscente da erróneamente por buena.

Ahora bien, en un mundo así concebido, la genuina percepción de un objeto no es aquella que consigue apropiarse de una esencia intemporal, sino la que revela sucesivos estados del cambio. Y sólo puede darse una percepción de este tipo, piensa Epicuro, si hay un mediador cognoscitivo capaz de transmitir esta información velozmente y de un modo fidedigno. Por tanto, los εἰδωλα epicúreos serán inmejorables transmisores de información, a condición de que sean exhaustivamente representativos y suficientemente veloces. En un mundo donde el cambio es permanente, el retraso en la transmisión pondría en peligro la objetividad de las imágenes y, por tanto, la confianza en ellas. Epicuro deja claro que no bien se muestra lo visible, el vidente lo ve, o bien, que si el vidente ve, es porque se está mostrando lo visible.⁷ Por otra parte, el cognoscente, al recibir la representación, se introduce en una cadena de afinidades y deviene semejante al objeto que produjo la representación. Se trata de la συμπάθεια, es decir, “afinidad de afecciones o

⁶ *Sent. Vat.* 59.

⁷ Según Epicuro, el flujo de representaciones es altamente confiable en virtud de su continuidad y velocidad. Se trata de un flujo ininterrumpido que va notificando al cognoscente de la disposición de los átomos en el objeto conocido. “La producción de imágenes –afirma el filósofo ateniense– sucede juntamente con el pensamiento [*háma noémati symbaínei*]. Pues el flujo <de representaciones> a partir de la superficie de los cuerpos es continuo, no es detectable por una disminución a causa del rellenado, y preserva por largo tiempo la posición y el orden que los átomos <tenían> en el cuerpo sólido, aunque a veces puede resultar confuso” (*Ep. Hdt.* 48).

cualidades” y también ἐνότης ἰδότηρος, es decir, “unidad de modo o carácter”. De esta unidad depende nada menos que la comprensión del objeto o ἐπαίσθησις.⁸ En resumen, los εἶδωλα epicúreos constituyen la principal garantía de la objetividad de la percepción sensorial.

El concepto lucreciano de *simulacrum* —desarrollado en *Drn* 4— es la traducción latina del εἶδωλον. Deriva del adjetivo *similis*, *-e*, a través del verbo denominativo *simulo*, *-as*, *-are*⁹, a cuyo tema se añade el sufijo *-crum*, habitualmente utilizado para la formación, a partir de temas verbales, de sustantivos que indiquen el instrumento de la acción o el lugar donde ésta sucede (cfr. *inuolu-ere*, *inuolu-crum*; *sepel-ire*, *sepul-crum*)¹⁰. *Simulacrum* significa básicamente ‘imagen’ o ‘representación’ (pintura, escultura, espejo), en tanto “instrumento” o “lugar” donde se verifica la acción de asemejarse. En latín filosófico puede oponerse a *res* o a *corpus*, como se oponen entre sí la imagen y el objeto representado por ésta. Aunque la crítica a menudo afirme que el *simulacrum* lucreciano se identifica sin más con el εἶδωλον epicúreo, me detendré en los rasgos que diferencian ambos conceptos.

Al igual que en Epicuro, el hecho de que los cuerpos emitan corpúsculos que los representan contribuye a una concepción realista del conocimiento. Lucrecio se preocupa por señalar que aunque lo que alcanza y afecta la visión sean representaciones, lo que de hecho *se ve* no es el flujo de representaciones sino el cuerpo que las produce. Las cosas mismas son lo que se percibe.¹¹ De aquí, el carácter fundamental del conocimiento sensible y el

⁸ *Ep. Hdt.* 52.5ss.: “El escuchar se da cuando somos alcanzados por un efluvio [*hreûma*] <procedente de> lo que habla o suena o hace ruido o produce algún otro estímulo [*páthos*] auditivo. Este efluvio [*hreûma*] se disemina en conglomerados de partes iguales [*eis omoiomerēi ógkous*], las cuales al mismo tiempo conservan cierta mutua correspondencia [*tinà sympátheian*] entre ellas así como una unidad de carácter [*henóteta idiótropon*] la cual —extendiéndose hasta lo emisor <del sonido> [*diateínousan pròs tò aposteûlan*]— produce comprensión [*epaísthēsin*] en la mayoría de los casos, y si no <la produce>, al menos <nos> hace manifiesto lo de afuera.”

⁹ P. Glare, *Oxford Latin Dictionary*, Clarendon Press, Oxford, 1982: s.v. *-crum*, *-i*.

¹⁰ Albert Harkness, *A latin grammar*, D. Appleton and Company, New York, 1881: s.v. *similis*, *-e*.

¹¹ *Drn* 4.251-3: “En este punto hay algo que no debemos considerar con extrañeza: por qué, a pesar de que como tales las representaciones que hieren nuestros ojos no se dejan ver, percibimos en cambio las cosas mismas [*res ipsae perspiciantur*].”

peligro de poner en duda la confiabilidad en los sentidos, para lo cual utiliza una expresión elocuente: *violare fidem*, es decir, quebrantar la confianza¹². Resulta interesante la selección de términos, ya que estos dan a entender que quien desconfía de los sentidos comete un acto de alguna manera análogo a quien profana un templo, fuerza a una mujer o quebranta un derecho. En efecto, si le sustrae a los sentidos la *fides*, es porque ésta les pertenece a título propio, como característica esencial.

No obstante, deseo enfatizar que el *simulacrum* lucreciano presenta variaciones respecto al εἶδωλον. Ya no se limita a garantizar objetividad sino que constituye una mediación cognoscitiva neutra, en el sentido de que puede explicar tanto el origen del conocimiento verdadero como el del conocimiento falso. Aunque los *simulacra* produzcan conocimiento verdadero¹³, hay numerosas situaciones en las que también inducen a error o simplemente perjudican al receptor. Al parecer, Demócrito sostenía que había representaciones beneficiosas —ἀγαθοποιά— para el hombre pero también perjudicia-

¹² *Drn* 4.463 y 505. *Drn* 4.462-8: “Vemos con asombro muchas otras cosas de esta clase, todas las cuales de algún modo persiguen quebrantar la confianza en los sentidos [*violare fidem quasi sensibus*]; en vano, ya que la mayor parte de ellas lleva a engaño por culpa de creencias del espíritu que por nuestra cuenta agregamos [*fallit propter opinatus animi quos addimus ipsi*], de modo que en lugar de lo visto [*pro visis*] se encuentra lo que no se vio con los sentidos [*sint quae non sunt sensibus visa*]; y es que no hay nada más difícil [*nihil aegrius*] que separar las cosas evidentes [*res discernere apertas*] de las dudosas que la mente sin más desde sí misma agrega [*ab dubiis animus quas ab se protinus addit*].”

¹³ *Drn* 4.239-49: “Así pues, las que llamo representaciones de las cosas [*rerum simulacra*] se desplazan en torno y se lanzan rendidas hacia todas partes; pero, como nosotros sólo podemos ver con los ojos, sucede por ello que, adonde dirigimos la mirada, por allí todas las cosas de frente la golpean con su forma y color. Y la imagen hace que veamos [*imago efficit ut videamus*] lo lejos que de nosotros está cada cosa, y procura que reconozcamos la distancia. Y es que cuando ella sale echada, al punto empuja y mueve el aire [*protrudit agitque aera*] que entre sí y el ojo esté situado, y así todo ese aire se desliza por el filo de nuestra mirada [*per nostras acies perlabitur*] y restriega por así decirlo las pupilas [*quasi perterget pupillas*] al tiempo que ingresa [*transit*].” *Drn* 4.145 ss.: “...y es que en cualquier parte externa de una cosa hay de sobra algo que disparar [*quicquid de rebus abundat quod iaculentur*]. [...] Para que entiendas que sin parar desde la superficie del cuerpo discurren [*perpetuo fluere e corpore summo*] delgadas urdimbres y delgadas figuras de cosas [*texturas rerum tenuis tenuisque figuras*].”

les —κακοποιά—¹⁴. Quizá siguiendo esta tesis, Lucrecio sostendrá que las representaciones pueden ser a menudo perjudiciales para el cognoscente, tanto por inducirlo a error como por otros motivos. Por otra parte, extenderá las funciones del *simulacrum* a la dimensión práctica y en particular al tema del amor. Me detendré en cada uno de estos puntos.

Lucrecio dedica extensos segmentos de *Drn* 4 a analizar cómo los *simulacra* producen verdaderos engaños. Son los *simulacra* los que aterrizan las mentes de quienes en sueños contemplan imágenes de muertos¹⁵ o los que engañan a quienes en parajes solitarios escuchan voces que se multiplican¹⁶. En definitiva, Lucrecio parece dar a entender que, si bien a nivel teórico el verdadero fundamento gnoseológico está constituido por los sentidos y sus representaciones, en lo concreto los individuos que carecen del esclarecimiento filosófico proveniente de la lectura de *Drn* resultan inevitablemente engañados por estas representaciones. Los *simulacra* son porciones de materia que, en vez de aniquilarse y desaparecer del espacio, luego de escindirse

¹⁴ Demócrito, fr. 166 (= Sext., *Adv. Math.*, 9.19): “Demócrito afirma que ciertas imágenes [εἰδωλά τινά] se acercan [ἐμπελάζειν] a los hombres, unas son beneficiosas [ἀγαθοποιά] pero otras perjudiciales [κακοποιά]; por eso pedía alcanzar imágenes favorables [εὐλόγων εἰδώλων].”

¹⁵ *Drn* 4.34-43: [Los *simulacra*] “espantan [terrificant] nuestros ánimos saliéndonos al paso en vela como en sueños, cuando tantas veces contemplamos figuras extrañas y espectros [*simulacra*] de los sin luz y finados que a menudo entre sustos nos despabilan de la modorra de unas fiebres, no vaya a ser que pensemos [*reamur*] que las ánimas han escapado del Aqueronte o que sus sombras andan revoloteando entre los vivos, ni que algo de nosotros pueda quedar tras la muerte, cuando el cuerpo a la vez que la sustancia destruida del espíritu [*animi natura perempta*] otorgan el descomponerse en sus primordios.”

¹⁶ *Drn* 4.568-76,580-1,590-4: “Ahora bien, la parte de esas voces que no viene a dar en los oídos propiamente, pasa de largo y se pierde derramada por las brisas; otra parte, tras chocar en sitios duros, rebota y repite los sonos, y hay veces que con el eco [*imagine verbi*] engaña [*frustratur*]. Una vez que veas bien esto, podrías dar razón, ante ti mismo y ante otros, de cómo en parajes solitarios las piedras repiten unas tras otras las formas mismas de las palabras, cuando entre montes cerrados buscamos a nuestros acompañantes y en alta voz acá y allá los llamamos. [...] Estos parajes imaginan [*fungunt*] los lugareños que los pueblan sátiros pedicabrunos y ninfas, y dicen que hay faunos. [...] Hablan de otras maravillas y prodigios [*mostra ac portenta*] de este estilo, para que no se piense acaso que habitan parajes solitarios, abandonados incluso por los dioses; por eso dan en pregonar milagros [*miracula*], o bien por alguna otra razón se dejan llevar, pues todo el género humano es excesivamente ávido de orejas [*humanum genus est avidum nimis auricularum*].”

de sus objetos continúan existiendo, pululan por el espacio y eventualmente ingresan a otros cuerpos. Es esta suerte de existencia prolongada la que ocasiona desajustes cognoscitivos tales como ver muertos en sueños. Todo lo cual está ausente del epicureísmo tal como sobrevivió en los textos supérstites del propio Epicuro.

La conducta humana es otra de las novedades que acompañan al concepto de *simulacrum* en *Drn* 4. Aquí también se pone en primer plano el carácter material o corpóreo de los *simulacra*, en virtud del cual se aproximan físicamente (*accidere*) hasta el agente e ingresan en él para estimularlo. Para designar esta estimulación, los términos utilizados enfatizan su materialidad. Se habla de que el *simulacrum* “empuja” e, incluso, “hiere” (*pulsare*, *ferit*). No obstante, si los *simulacra* son siempre pequeñas porciones de materia que producen estímulos físicos, cabe preguntarse por qué en algunos casos este estímulo redundaba en un efecto noético y en otros en uno práctico. Lucrecio soluciona esta cuestión recurriendo al contenido representacional. Los *simulacra* que producen acciones son aquellos que representan acciones. Por ejemplo, una representación de deambular (*simulacra meandi*) produce desplazamiento. El deseo de deambular presupone una representación de deambular que impactó previamente en el espíritu. Pero como la acción de deambular involucra el cuerpo, el alma, una vez motivada por el impulso, debe ella misma, a su vez, impulsar o herir la masa corporal, ya que es ella—material, obviamente, y diseminada por el cuerpo—la que realiza la acción.¹⁷

¹⁷ *Drn* 4.881-90: “Y digo que primero a nuestro ánimo llegan [*accidere*] representaciones de deambular [*simulacra meandi*] y al ánimo mismo impulsan [*pulsare*], como antes dijimos. A partir de ahí viene el querer [*voluntas*]; nadie, en efecto, se pone a hacer ninguna cosa antes de que la mente vea primero lo que quiere [*mens providit quid velit ante*]: de lo que ve de antemano, de tal cosa hay una imagen [*id quod providet, illius rei constat imago*]; por ello el ánimo, cuando se remueve de manera que quiera andar y avanzar [*sese ita commovet ut velit ire inque gredi*], al punto hiere a la fuerza del alma [*animai vis*] que acá y allá en todo el cuerpo está diseminada por miembros y órganos, lo cual es fácil de hacer, porque se mantiene conjunta a él. A partir de ahí ella hiere en seguida al cuerpo [*corpus ferit*], y así poco a poco su masa entera recibe empuje [*moles protruditur*] y se mueve [*movetur*]”. *Drn* 4.744-8: “Como ellas [sc. las representaciones, *simulacra*] se desplazan en movimiento con la mayor ligereza, según mostré ya antes, sin más con un único golpe [*uno ictu*] una sola imagen sutil [*subtilis una imago*] cualquiera nos remueve el espíritu [*commovet animum*], pues es la mente delgada [*tenuis mens*] y asombrosamente movediza por sí sola [*mire mobilis ipsa*]”. *Drn* 4.897-906:

Este modelo de acción —hagamos la salvedad— es un esquema básico. Por tanto, no hay que absolutizarlo. Si fuera la única explicación de la acción humana lucrecianamente admisible, surgiría una objeción obvia: si (1) basta con el impacto de una representación para que se desencadene la acción y (2) el entorno humano está repleto de representaciones de lo más diversas, veloces y sutiles —Lucrecio lo afirma una y otra vez—, entonces la praxis humana sería una vertiginosa sucesión de respuestas inconexas a estímulos azarosos, algo así como un robot funcionando sin control. No obstante, Lucrecio afirma que la mente sólo es capaz de ver (yo, en un sentido más general, diría tomar en cuenta) aquellas representaciones a las cuales presta verdadera atención (*contendit acute*), es decir, a aquellas representaciones a las cuales la mente misma se entrega (*deditus*).¹⁸ O sea, para que se desencadene la acción, además del estímulo representacional, debe haber un componente atencional procedente del agente.

Por otra parte, la filosofía lucreciana en su conjunto, como proyecto terapéutico, presupone algo así como dos niveles de acción. Un primer nivel, que es el descripto, consiste ciertamente en representaciones, estímulos y respuestas. No obstante hay un segundo nivel, cuya existencia está supuesta permanentemente, que consiste en una praxis que no emana automáticamente de estos estímulos sino del cultivo de la filosofía, cuya finalidad es intervenir en el primer nivel de praxis a fin de racionalizarlo. Cuando la filosofía lucreciana exhorta a liberarse del miedo a las apariciones oníricas de los

“Ni en estos casos pese a todo merece extrañeza el que cuerpecitos tan pequeños [*tantula corpuscula*] puedan hacer girar cuerpo tan grande [*tantum corpus*] y voltear todo nuestro peso: porque es claro que el fino viento de tenue masa empuja y arrastra a la enorme nave de enorme masa, y una sola mano la dirige en su marcha por más impulso que lleve, y un solo timón la hace virar adonde quiera, y muchas cosas de enorme peso, mediante garruchas y poleas, las remueve y levanta un aparejo con poco esfuerzo.”

¹⁸ *Drn* 4.802-4: “Y, de tan delgadas que son, si no es a las que atiende con agudeza [*contendit acute*], no es capaz el ánimo de verlas [*cernere non potis est animus*]; por eso todas las que hay de más perecen salvo las que él por su cuenta para sí dispone.” *Drn* 4.814-7: “¿Por qué, pues, resulta extraño si el ánimo pierde las demás cosas salvo aquellas a las que por su cuenta se entrega [*quibus est in rebus deditus ipse*]? Después está que nos trazamos opiniones muy generales a partir de pequeños indicios [*adopinamur de signis maxima parvis*], y nosotros solos [*nos ipsi*] nos metemos en las trampas de nuestras equivocaciones [*in fraudem frustraminis*].”

muertos o de la angustia por la infinita insaciabilidad de la panza, presupone necesariamente que el individuo que recibe estos consejos tiene por lo menos dos alternativas posibles para obrar. En otras palabras, además de la secuencia estímulo-respuesta propia del primer nivel, el agente racional cuenta con la capacidad de intervenir racionalmente al menos para rechazar o admitir responder de determinada manera.

Finalmente, los *simulacra* también son útiles para explicar el amor, al cual se dedica la sección final de *Drn* 4. El enamoramiento consiste en la recepción placentera de los *simulacra* que emanan de cuerpos hermosos. Pero estas representaciones también explican la peculiar insaciabilidad del deseo amoroso. Quien come pan o bebe agua opera con toda propiedad una unión de cuerpos, porque asimila los corpúsculos, que conforman el pan o el agua, al conjunto de corpúsculos que conforman el cuerpo propio. En cambio, quien da cumplimiento al deseo erótico en cualquiera de sus formas, ya sea mirando, palpando, saboreando e, incluso, mediante el acto sexual, sólo conseguirá incorporar vanas representaciones (*tenuia simulacra*), ninguna otra cosa disfrutable recibirá su cuerpo más que esto. De aquí, el pesimismo lucreciano sobre el amor, cuyo rasgo más definitorio será una radical insaciabilidad y un particular poder de perturbar.¹⁹

Por tanto —razona Lucrecio— quien se tome demasiado en serio el amor corre el riesgo de caer en lo que Borges denominó la “falacia del coito”.²⁰ En otras palabras, la trágica trampa de un deseo inextinguible y, con él, la preocupación y el miedo. Por tanto —y aquí va la conclusión terapéutica— es preciso tomar conciencia de que el amor es más bien un juego, en el

¹⁹ *Drn* 4.1089-1101: “Y éste es el único caso en que cuanto más poseemos, más todavía se inflama de agria pasión [*dira cupidine*] nuestro pecho: y es que comida y bebida se absorben dentro [*adsumitur intus*] en las carnes, y como pueden allí colocarse en lugares ciertos [*certas possunt obsidere partis*], tan fácilmente se sacia el deseo de pan y de agua; mas del rostro colorado y hermoso de una persona nada disfrutable se le da al cuerpo [*nil datur in corpus fruendum*], tan sólo tenues imágenes [*praeter simulacra fruendum tenuia*], pobre ilusión que el viento sin más se la lleva [*quae vento spes raptast saepe misella*]. Como el sediento que en sueños ansía beber y no encuentra agua que pueda apagar ese ardor que se asienta en sus miembros, sino que va tras fantasmas de fuentes y en vano se afana [*laticum simulacra petit frustra que laborat*], y aunque beba en el medio de un río caudal, no se harta: tal en amor engaña Venus con imágenes a los amantes [*in amore Venus simulacris ludit amantis*]...”

²⁰ Jorge Luis Borges, *Historia de la eternidad*, Alianza, Madrid, 1998: p. 37.

que Venus se sirve de vacías representaciones para burlarse de los amantes. De aquí la prescripción de no obstinarse en satisfacer el deseo erótico con una persona en particular, apartar la atención mental de esas representaciones y echar los fluidos sexuales en cualquier cuerpo que se pueda.²¹

2. EL TEXTO COMO REPRESENTACIÓN

Dejaré atrás los *simulacra* y me enfocaré ahora en otro tipo de representación, el texto mismo de *Drn* tomado como dispositivo a un tiempo literario, retórico y filosófico. Es preciso no pasar por alto que Lucrecio optó por presentar su filosofía según las convenciones expresivas del hexámetro dactílico, y que no se limitó a volcar en hexámetro un simple texto argumentativo sino que dotó a sus tesis de extensas y frecuentes secciones de compleja factura literaria. Con esto, Lucrecio se apartó del estilo preconizado por el mismo Epicuro (quizás influenciado por Empédocles, otra de las fuentes reconocidas por el romano).

Lucrecio mismo ofrece motivos a favor de estas “digresiones literarias”. Precisamente al comienzo de *Drn* 4, ensalza su propia obra por pionera o novedosa, tanto en desatar el espíritu del temor religioso como en tratar estas cuestiones oscuras mediante versos luminosos.²² Y después del autoelogio, dedica más de una decena de versos²³ a justificar la combinación de enseñanza filosófica y expresión poética. Propone el célebre símil del médico

²¹ *Drn* 4.1061-7: “...si ausente está lo que amas, imágenes hay prontas [*praesto simulacra sunt*] y al oído su nombre dulce resuena. Más conviene espantar tal imagen [*fugitare decet simulacra*], desviar de uno mismo ese alimento de amores, volver a otra parte la mente [*alio convertere mentem*] y en un cuerpo cualquiera arrojar el humor agrupado, no retenerlo, con miras a un solo y único amante, y procurarse así inevitable dolor y tristeza [*et servare sibi curam certumque dolorem*]”. Cabe señalar que a menudo se ha interpretado esto como una exhortación a la promiscuidad sexual. Así, por ejemplo, lo sugiere Francisco Socas, traductor del poema. En realidad, bien leído el fragmento, lo que en realidad parece prescribir es la liberación de toda pertinacia en materia amorosa, cualquiera sea, tanto la de quien pretende acostarse siempre con la misma persona así como la de quien se preocupa de hacerlo siempre con una persona distinta.

²² *Drn* 4.8-9: “*deinde quod obscura de re tam lucida pango/ carmina*”.

²³ *Drn* 4.10-25.

que debe suministrarle un remedio desagradable a un niño enfermo, para lo cual unta con miel el borde de la copa. De igual modo, el lector previsto por el poeta reúne dos cualidades: está enfermo en su espíritu —falsas opiniones, miedo— y siente rechazo por una medicina poco atractiva —las consabidas complejidades del discurso filosófico—.

Podría concluirse sin demasiado trámite que Lucrecio optó por la expresión poética a modo de un ornamento. Habría creído conveniente adornar su filosofía con recursos poéticos o retóricos, o sea, dotarla de una poderosa prótesis, extrínseca al “natural organismo” de sus ideas pero contundente contra el desgano de su lector previsto. No obstante, me pregunto si esta interpretación es correcta, es decir, si la dimensión poético-retórica del discurso de Lucrecio es accidental respecto a su dimensión filosófica. ¿Su única función es la mencionada distracción, es decir, conseguir que el lector soporte los temas abstrusos “distrayéndose” con pequeñas dosis de poesía?

Para toda noética epicureísta, el conocimiento sensible es un punto crítico. Tanto Epicuro como Lucrecio le atribuyen al contacto intuitivo con la realidad concreta dos funciones difíciles de conciliar. La sensibilidad cuenta, por un lado, con la evidencia incontestable y palmaria de lo corpóreo. Y, por el otro, debe servir de orientación de la existencia humana, descariada por las perturbaciones que producen las opiniones falsas. No obstante, ambas funciones marchan en direcciones opuestas. La sensibilidad, en tanto evidencia, implica un programa necesariamente reductivista, consistente en dar por verdadero aquello y solamente aquello que se presente con una incontestable claridad a los sentidos, prescindiendo de todo lo otro como de algo dudoso (“lo pendiente <de confirmación>”, como dice Epicuro).

En cambio, para hacer de lo sensible una brújula existencial es preciso ampliar enormemente su alcance. Será necesario amplificar el alcance de la percepción hasta que pueda cerciorarnos sobre invisibles representaciones mentales o sobre dioses ultraterrenos o sobre la existencia inframundana de los muertos, ya que son estas las verdaderas causas de la angustia humana. En otras palabras, todo el edificio del epicureísmo descansa sobre una suerte de transferencia muy delicada: el transferir la seguridad propia del contacto con lo tangible a proposiciones que versan sobre las causas de angustia existencial del ser humano, las cuales distan mucho de lo propiamente tangible.

Querría defender la tesis de que *Drn* superó esta tensión conceptual combinando las secciones argumentativo-filosóficas con las literarias. Según Hayden White, en toda narración histórica hay un elemento de ficción. No es que el discurso histórico no se refiera a acontecimientos reales sino que incluye inevitablemente un *fictum*, es decir, una dimensión necesariamente fraguada por el autor del discurso. No se puede historizar sin narrativizar, lo uno es inherente a lo otro. En psicoterapia —ejemplifica White— el propósito del terapeuta no es que el paciente conozca los hechos de su propia vida, los cuales sin duda le son conocidos, sino lograr que “re-trame” su propia historia. En otras palabras, que, en virtud de la narración que el psicoterapeuta hace de los episodios ya conocidos, el paciente se re-familiarice con estos acontecimientos pero en una nueva dirección, psicológicamente más saludable. De manera semejante, la narrativa histórica es una estructura simbólica cuya finalidad no es reproducir acontecimientos sino proponer en qué dirección pensar acerca de ellos.²⁴

Las secciones literarias del poema lucreciano cumplen una función análoga a la de la narrativización propia del discurso histórico. Cuando Lucrecio, por ejemplo, se refiere al cortinado rojizo del teatro al comienzo de *Drn* 4, no se limita a la presentación sumaria de un caso que vendría a ilustrar (como breve referencia o nota al pie) la tesis expuesta argumentativamente más arriba. No dice simplemente “como las cortinas rojizas del teatro...”. Y tampoco introduce un simple ornamento poético para deleitar a los lectores. En realidad, compone una descripción narrativa, en la cual se ven “dinámicas” cortinas que flotan, se ondulan y obligan a que su color rojizo fluya fuera de ellas y tiña el ambiente. Los lectores romanos, sin duda asiduos concurrentes del teatro, habían visto cientos de veces estas cortinas. Pero luego de leer el pasaje lucreciano debían refamiliarizarse con ese acontecimiento hasta entonces banal, a fin de interpretarlo en adelante como la concreta y tangible justificación de una tesis filosófica específica, que todo cuerpo emite pequeños corpúsculos o *simulacra*.

Promediando el mismo libro, Lucrecio presenta el caso de los campesinos supersticiosos, que, por desconocer el fenómeno del eco y la física de

²⁴ Hayden White, “El texto histórico como artefacto literario”, en *El texto histórico como artefacto literario*, Paidós, Barcelona, 2003, pp. 107-39.

los *simulacra*, creen que los bosques están habitados por divinidades. Nuevamente el poeta va más allá del simple ejemplo. Elabora una narración protagonizada por campesinos, que abunda en alusiones a dioses nemorosos y a instrumentos rústicos, y concluye con la sorpresiva noticia de que el verdadero motivo de semejantes creencias es que no se atreven a admitir que habitan parajes que ni los dioses quieren habitar. Los lectores del poema, romanos cultivados, seguramente más de una vez habrían oído con extrañeza las creencias de sus compatriotas rústicos. Pero luego de leer el poema este hecho adquiere una nueva significación, ya que se transforma en el testimonio irrefutable del carácter perturbador de la ignorancia sobre la naturaleza de las cosas.

Así como el discurso histórico conlleva, según White, una necesaria narrativización, análogamente, el discurso filosófico lucreciano incluye dispositivos poético-narrativos. A pesar de que éstos suelen consistir en ejemplos o aplicaciones de diversas tesis expuestas previamente, su propósito no es simplemente narrar hechos (los cuales son perfectamente conocidos para los lectores) sino ofrecer una orientación acerca de cómo se los debe interpretar.

*** **

Mi trabajo nos ha llevado por el itinerario excesivo de dos temas aparentemente inconexos. En primer lugar, las innovaciones del *simulacrum* lucreciano respecto al εἶδωλον epicúreo; luego, la presunta funcionalidad filosófica del aparato literario del poema. Si es dado reivindicar cierta unidad para esta secuencia temática, pienso que ésta se encuentra en el concepto de representación. Me gustaría pensar que no son azarosas las modificaciones producidas por el poeta romano en el orden de la representación noética y en el de la representación poética, por distantes que éstas parezcan. Sospecho en Lucrecio una voluntad compensatoria. Contrariado quizás en su epicureísmo, constató que la representación noética no era tan fidedigna como Epicuro creía, que no constituía un amigable punto de encuentro de la inteligencia con la realidad. Pero quiso reencontrar ese punto de encuentro en la repre-

sentación poética. Pretendió que en ella el cognoscente encontraría finalmente la verdad.