



Universidad Nacional  
de San Martín

# *SOMNIA RELIGIONIS*

UNA LECTURA AMPLIATORIA  
DE LA RETÓRICA DEL *DRM* DE LUCRECIO

Doctorando: Lic. Mattos Roberto Carlos (DNI: 32419333)

Director: Dr. Bauzá Hugo Francisco

Codirector: Dr. Bieda Esteban Enrique

Doctorado en filosofía

Escuela de humanidades

Universidad Nacional de San Martín

Tesis doctoral

Disposición Decanal N° 103/17

Febrero de 2024



**DEDICATORIA**

a Antonio Tursi (1953 -  $\infty$ )

*sic alid ex alio numquam desistet oriri  
vitaque mancipio nulli datur, omnibus usu*

Lucr. 3.970-971





## AGRADECIMIENTOS

No hay espacio suficiente en estas páginas para mencionar a todas las personas que, a su modo, me han sabido acompañar en este largo proceso de formación. Tampoco hay suficiente espacio para decir todo lo que debería sobre aquellos que han sido indispensables en la etapa que hoy culmina. A la luz de estas consideraciones, mi mayor agradecimiento es para el Dr. Antonio Tursi: el primero en reconocer la profesionalidad de mi labor y el primero en brindarme la oportunidad de ingresar en el universo académico; oportunidad sujeta siempre a un trato muy digno. Agradezco, también, al erudito Dr. Hugo Bauzá, por la generosidad que ha tenido para conmigo desde el principio de esta ardua empresa. Agradezco la compañía inquebrantable y la contención de mi AMIGO Ariel Vecchio, COMPAÑERO en todos los desafíos habidos y por haber desde aquel viaje a Santiago de Compostela en 2015, tácita génesis de esta labor. A Jimena, por su amor incondicional, amor que me contiene hace ya casi una década; innegable potenciador de mi resiliencia en la elaboración de dos tesis. Al filólogo Manuel Mayo López, el gran proveedor de la inconseguible bibliografía atesorada en la biblioteca de la Universidad de Santiago de Compostela; sé que te debo una por cada libro escaneado con tu cámara. A mi mamá, por su apoyo incondicional, incluso en sus tiempos más difíciles. A la coordinación del doctorado por la paciencia infinita y el esfuerzo realizado, sobre todo, durante la pandemia. A Esteban Bieda, por su pronta colaboración tras la desaparición física de mi MAESTRO. A todos los miembros de CONICET que han intervenido desde el otorgamiento de la beca interna doctoral hasta su finalización, beca sin la cual nunca habría emprendido este trabajo.

Valeria del mar, 4 de enero de 2024



## ACLARACIONES

1. A menos que se indique lo contrario, todas las traducciones son de nuestra autoría.
2. Para agilizar la lectura, las citas extensas de las fuentes antiguas serán traducidas en el cuerpo de la tesis y transcriptas en idioma original en notas a pie de página.
3. Dada la dificultad de escoger una palabra que cubra con precisión el significado de “*animus*”, en el cuerpo de nuestras traducciones se transcribirá en latín (nominativo singular y plural).
4. En tanto que el término *mens* es utilizado por Lucrecio como sinónimo de “*animus*”, aplicaremos el criterio aludido en el punto anterior.
5. Las citas de comentaristas serán transcriptas en idioma original.
6. Emplearemos el término “retórica” en el amplio sentido aristotélico<sup>1</sup>, es decir, para referirnos a las formas en que los autores de textos literarios consiguen convencer a sus interlocutores sobre cualquier tema<sup>2</sup>.
7. El formato de nuestra tesis responde a las normas [APA 7ª EDICIÓN](#).

---

<sup>1</sup> “Sea retórica la facultad de considerar en cada caso lo que cabe para persuadir, pues esto no es la obra de ningún otro arte, ya que cada una de las demás es de enseñanza y de persuasión sobre su objeto, como la medicina acerca de las cosas sanas y las enfermizas, y la geometría sobre las propiedades de las magnitudes, y la aritmética sobre el número, y de modo semejante las restantes artes y ciencias; mas la retórica sobre cualquier cosa dada, por así decirlo, parece que es capaz de considerarnos medios persuasivos, y por eso decimos que no tiene su artificio acerca de ningún género específico” (Ar. *Rh.* 1355 b 25-34); traducción de Tovar (1971).

<sup>2</sup> Criterio adoptado por Markovic (2008, p. 10).



## ABREVIATURAS Y CONVENCIONES INTERNAS

### FUENTES GRIEGAS Y LATINAS

Oxford Classical Dictionary (4<sup>a</sup> ed.) (<https://oxfordre.com/classics/page/3993#z>)

### USOS ESPECÍFICOS EN NUESTRA INVESTIGACIÓN

*DRN* = De rerum natura

*Rh.* = Retórica

*Supplementum* = Suppl.

Usner = Us.

<> = indicarán término elidido en el contexto del fragmento traducido.



## INTRODUCCIÓN

### PROBLEMA Y ESTADO DE LA CUESTIÓN

El interés por el estudio de las dimensiones práctica y teórica de la retórica en la obra de Tito Lucrecio Caro comenzó hacia fines de la década del 60. Las primeras indagaciones se llevaron a cabo bajo la influencia de un importante planteo surgido de la laboriosa y aún incompleta reconstrucción de la retórica epicúrea: el fundador y los seguidores de esta corriente —predecesores y contemporáneos de Lucrecio— manifestaron una posición predominantemente crítica frente a la disciplina. A la luz de este planteo, el estudio en cuestión partió de la formulación de un problema relativo a la composición del *DRN*: ¿por qué Lucrecio, autoproclamado fiel seguidor de Epicuro (Lucr. 3.1-8; 5.55-56), edificó su poema apelando a recursos de una disciplina que habría sido criticada por su corriente de pensamiento?

El primero en manifestar esta problemática y ensayar una posible solución fue Classen (1968, pp. 77-118), quien concibió a Lucrecio como a un “missionary” que, en el afán de cautivar a su público, apeló indiscriminadamente a numerosos recursos retóricos que la tradición había dejado a su alcance aunque por ello resultare infiel a la posición crítica asumida por el fundador del epicureísmo: “Lucretius first loyalty was not to Epicurus, but to the mission, and in fulfilling this he used all available means” (p.117). Bajo estos lineamientos, Classen inauguró la vía de investigación que, en líneas generales, sostiene que la composición retórica del poema se encuentra fuertemente influenciada por agentes y factores exógenos al epicureísmo.

En esta primera vía, también podemos incluir a Bartalucci (1972, pp. 45-83), quien asegura que la retórica lucreciana puede ser fácilmente reconstruida a partir del material escolar empleado por las escuelas de retórica en las que se basan las instrucciones

(*παραγγέλματα*) recibidas por el poeta. Asumiendo que en los años de la primera juventud de Lucrecio debió componerse la anónima *Rhetorica ad Herennium* y el *De inventione* de Cicerón —escritos que devendrían de una fuente latina común—, el especialista asegura que ambas obras se revelan como la traducción en sentido amplio de un “*ars hermagorea*” contaminado en un ambiente rodio con elementos aristotélicos y asiático-helenísticos, pero que, por sus características intrínsecas, siguen siendo sustancialmente apuntes escolares (ib., p. 53). De aquí que afirma con contundencia que ambos manuales “ci fornisco, soprattutto il primo, ampio materiale per accertare la provenienza retorica e scolastica di molti moduli espressivi e stilistici lucreziani” (ib.).

Cercano a la postura de Bartalucci encontramos a Setaioli (2005), quien analiza el uso de la analogía y la similitud como instrumento de demostración en el *DRN*. Para el investigador la conjunción de las metas retórico-literarias y filosóficas de Lucrecio se asemeja a los manuales de la época (117-141). Tal es el caso de la *Retórica a Herenio* (*Rhetorica ad Herennium*), donde distingue cuatro funciones de la similitud:

ornandi causa aut probandi aut apertius dicendi aut ante oculos ponendi: c'est-à-dire beauté, démonstration, clarté, évidence. On a beau jeu d'observer que le premier but (*ornandi causa*), qui ne se trouve pas par hasard à cette place dans le manuel rhétorique, correspond à la finalité poétique et psychagogique de Lucrèce; le second (*probandi*) à la fonction démonstrative, essentielle dans l'exposition scientifique et philosophique, tandis que le troisième et le quatrième —clarté et évidence— peuvent très aisément être rapprochés de l'orgueil ressenti par Lucrèce pour la clarté de ses *tam lucida [...] carmina* et de sa volonté de mettre son disciple en mesure de voir de ses yeux ce que la nature a caché. (ib., p.120)

Entendiendo que estas similitudes no pueden deberse al azar, el investigador pone en consideración el aspecto retórico de la semejanza lucreciana. Según su interpretación,

incluso cuando el objetivo de la semejanza es demostrar, no es fácil separar la intención persuasiva de ella, la que debe lograrse en virtud de los recursos de la retórica.

Enrolada en este mismo grupo, Wallach (1975) entiende que múltiples figuras retóricas y lugares comunes presentes en el *DRN* poseen una influencia directa de los modelos diatribicos de los cínicos y los estoicos (pp. 49-77). La autora asume que hay, al menos, dos indicadores que darían cuenta de ello. Por un lado, asegura que el uso de la personificación (*προσωποποιία*) —rasgo característico de la tradición diatribica— conecta la labor de Lucrecio en el libro III con la del *Sobre el entierro* (*περὶ ταφῆς*) de Bion y con los fragmentos que de este último podemos hallar en *Sobre la autarquía* (*περὶ ἀὐταρκείας*) de Teles. Por otro lado, encuentra un segundo indicador en el uso de un interlocutor imaginario (*σπουδαιογέλοιοι*). Para la investigadora todas las pruebas halladas “of a *προσωποποιία*, of an interlocutor, *σπουδαιογέλοιοι*, and a simple style, must one lead one to the conclusion that the diatribal influence [...] is obvious” (ib., p. 77).

Muy atraída por las propuestas anteriores, suele darse gran relevancia a la interpretación de Asmis (1983), quien distingue, a lo largo del *DRN*, dos tipos de argumentos dominantes: uno lógico y el otro retórico. Asociando este último al género epidíctico, propone la tesis de que

Lucretius' use of a rhetorical mode of presentation [...] belongs to a historical context in which philosophers increasingly viewed their doctrines as cases to be defended and their opponents' doctrines as cases to be refuted, and in which rhetoricians correspondingly appropriated philosophical topics as issues to be argued for and against. (ib., p. 37)

Bajo estos lineamientos, le adjudica la tarea de haber labrado la enseñanza filosófica de Epicuro en un grupo de ensayos unificados, los cuales estarían fuertemente influenciados

por las doctrinas retóricas de su época y serían utilizados para demostrar la coherencia lógica de todo su sistema filosófico (ib. p. 51). Siendo factible, en este marco, pensar la posibilidad de una fusión entre filosofía y retórica, estima la investigadora, la misma puede ser considerada, en diversos aspectos, como una anticipación al ideal ciceroniano de una retórica filosófica (ib., p.49).

Oponiéndose a la postura de Asmis —adhiriendo a la posibilidad de considerar la influencia no epicúrea sobre los elementos retóricos que operan en el poema—, Schiesaro (1987, pp. 29-61) afirma que continuar hablando de retórica epidíctica en Lucrecio significa reincidir en un error que se revela apenas se busca pasar de la definición teórica a la indicación concreta, y se descubre cuán difícil es forjar una imagen clara de aquel fenómeno, cuya dimensión era muy reducida en la Roma del siglo I a.C. Al contrario de la retórica, asevera el especialista, la oratoria “designa una realtà culturale che possiamo ricostruire con dovizia di particolari a livello non solo di testi, ma anche di prassi e costumi, di implicazioni sociali e politiche” (ib., p. 39). En consecuencia, seguir hablando de retórica significa eludir el problema histórico concreto, el cual podría ser el punto de referencia cultural a disposición del poeta epicúreo. En este sentido, la verdadera novedad introducida por Lucrecio estaría en el descubrimiento de un valor instrumental de la oratoria. Para Schiesaro, tanto en la organización del material, como en la elaboración conceptual, los puntos de contacto con las prácticas de la oratoria resultan notables:

Lucrezio non solo mutua un repertorio para formulare indispensabile nella scansione fra parti nella concatenazione logica con nessi causali e avversativi, ma sembra rifarsi ampiamente anche ad alcune categorie concettuali proprie dell’oratoria. (Schiesaro, ib., 52).

En total acuerdo con la última postura, Kenney (2007, pp. 92-107) afirma que, habida cuenta de la educación recibida y los eminentes oradores de los que fue

contemporáneo, Lucrecio estuvo expuesto a toda la fuerza de la oratoria forense y la política romana en su eflorescencia: “Whether or not he had versed himself in rhetorical theory, he had every opportunity of hearing great speakers in action, demonstrating the three styles of oratory (*genera dicendi*) and their functions...” (ib. p. 93). Influenciado por su contexto, los múltiples recursos a los que apela le son de utilidad para manipular al lector, reforzar la lógica de su exposición, mejorar el aspecto de sus montajes argumentales y lograr el máximo efecto de su enseñanza.

Por su parte, Garani (2007) interpreta que los métodos analógicos empleados en el discurso filosófico del *DRN* se basan en los dispositivos literarios que el poeta epicúreo hereda de sus antecesores. Según el investigador, Lucrecio se apropia y modifica creativamente el método epistemológico mediante el cual Empédocles hace asequibles las indagaciones sobre los fenómenos imperceptibles. De aquí que para cumplir la misión de la corriente a la que adhiere, el filósofo romano

composes a physiological poem in which he makes extensive use of analogical reasoning couched in various literary tropes (personifications, similes, metaphors) that are used with cognitive and probative force. In this way he successfully intrudes into the unseen natural world, decodes the laws that condition its terrifying aspects and offers valid scientific explanations. (ib., p. 16)

Veinte años después de la inauguración de la primera vía de abordaje, surgió una senda paralela, una respuesta alternativa al problema planteado. En líneas generales, la misma propone que las dimensiones práctica y teórica de la retórica en el *DRN* bien pueden ser contempladas desde la obra del fundador del epicureísmo. Se trata, por cierto, de una propuesta que se basa en el supuesto de que no solo la composición retórica del poema responde al modo en que Epicuro compuso la suya, sino al hecho de que Lucrecio reproduce las nociones centrales de la faceta constructiva de la teoría retórica de aquel. Nos referimos

concretamente a sus desarrollos en torno a la reducción del uso de la retórica al principio de claridad (*σαφήνεια*)<sup>3</sup>, una de las cuatro virtudes que una importante facción de la retórica antigua exigía a un discurso persuasivo<sup>4</sup>.

Basado en los estudios de Boyancé (1963), Milanese (1989, pp. 107-114) inaugura esta segunda vía intentando demostrar que, desde el punto de vista retórico-pedagógico, Lucrecio es fuertemente influenciado por Epicuro. Para el investigador este hecho se colige en las declaraciones que el poeta efectúa en torno a la importancia de la claridad (*σαφήνεια*) del discurso; declaraciones que lleva a cabo apelando al léxico de la retórica de su tiempo. Según Milanese, el “orizzonte stilistico e retorico della propria opera, in pieno accordo [...] con l'intera tradizione epicurea, che privilegiava nettamente, fino all'esclusivismo, la *σαφήνεια* sulle altre virtutes”<sup>5</sup> (ib. p.111).

Por su parte, Calboli (2003, pp.187-206) se destaca por haber señalado que la retórica en el *DRN* no es empleada en términos de un arte (*τέχνη*), sino de una ‘technicity’; noción que toma de Blank (1995, pp. 178-188). Bajo estos lineamientos, afirma que dicha disciplina es utilizada a nivel puramente instrumental y no doctrinario. En consecuencia, la retórica estaría subordinada a la demostración, es decir, a la clarificación de los desarrollos del sistema filosófico de Epicuro.

El aporte más completo e integral de este grupo de intérpretes es proveído por Marković (2008), quien basado en las investigaciones anteriores y esgrimiendo un considerable número de pruebas, arguye que la retórica de Lucrecio no hace más que realzar

---

<sup>3</sup> Cf. Milanese (1989, p. 34, pp. 50-51), Markovic (ib., p. 8), Dalzell (2016, p.74) y Mas Torres (2018, p. 411).

<sup>4</sup> Cf. 1.1 del presente.

<sup>5</sup> Cf. también Clay (1980, pp. 106-108) y Garbugino (1987, pp. 16-19).

la retórica de Epicuro y que los procedimientos retóricos que ambos tienen en común pertenecen a la categoría que denomina “rhetoric of explanation”:

On one hand, the main concern of this rhetoric is the formation and effective presentation of theoretical models that organize data into explanatory accounts; on the other hand, its goal is to facilitate the internalization of these explanatory accounts. It is by no means a mere accessory, but rather a technique of vital importance: its goal is not to throw dust in one’s eyes, but to provide clear vision.”  
(ib., p. 14)

En este marco, la eficacia de la retórica lucreciana, al igual que la del Filósofo del Jardín, radica en su naturaleza reductiva: busca reducir una vasta multitud de fenómenos a un mínimo de factores importantes y así decretar una jerarquía que pueda ser internalizada con facilidad.

En síntesis, la primera vía de abordaje está orientada a determinar cuán poco ortodoxa resulta la composición retórica del *DRN* y, por ello, cuán influido se encuentra Lucrecio por la retórica de su tiempo. En cambio, la segunda se centra en analizar las estrategias compositivas y parte de su reflexión en virtud de la ortodoxia de una supuesta retórica de Epicuro, la que ha sido reconstruida a partir de unos escuetos e imprecisos comentarios de terceros. Bajo estas directrices, ambas sendas investigativas dejan vacante la lectura de los desarrollos lucrecianos a partir de los planteos de las únicas muestras conservadas de la retórica epicúrea escritas de primera mano, es decir, las muestras legadas por Filodemo de Gádara en el S. I a.C.

No habiendo considerado esta posibilidad, existe el riesgo de que esta vacancia estreche el margen de interpretación de lo que los estudiosos denominan “la retórica del

*DRN*”; circunstancia que opaca la interpretación de aspectos directa o indirectamente asociados al objeto de estudio:

- La compatibilidad de la retórica del *DRN* con la retórica epicúrea del S. I a. C.
- La legitimidad del *DRN* como fuente ampliatoria de la retórica epicúrea y de su pensamiento en general.
- La visión epicúrea de los medios y estrategias persuasivas propias y de sus rivales.
- Los potenciales puntos de contacto entre las consideraciones epicúreas de la retórica conservada y los desarrollos teóricos de las esferas —gnoseología, cosmología, física, psicagogia, pedagogía, etc. — de su doctrina.
- La interpretación de tópicos centrales del poema y la doctrina epicúrea en general.
- La amplitud y los alcances de la retórica epicúrea.
- La originalidad y autonomía del pensamiento lucreciano.
- La maleabilidad de la doctrina epicúrea en el transcurso del tiempo y ante distintos públicos.

### **OBJETIVO PRINCIPAL E HIPÓTESIS**

Dado el riesgo antes mencionado y las consecuencias que de ello devendrían, la presente investigación tiene como objetivo principal evidenciar la necesidad de inaugurar una vía de abordaje complementaria al estudio de la retórica del *DRN* y dar los primeros pasos en su inauguración. Nos referimos a una vía en la que se lleve a cabo una lectura del *DRN* a la luz de los planteos de las únicas muestras conservadas de la retórica epicúrea escritas de primera mano.

Para lograr nuestro objetivo, partiremos del supuesto de que hay, al menos, dos planteos de Filodemo de Gádara que nos permiten hacer una lectura —basado en la conceptualización/criterios de la retórica que representa— de las consideraciones que Lucrecio esgrime en torno a los *somnia religionis*, es decir, las fantásticas secuencias imaginarias inventadas por la superstición (*religio*)<sup>6</sup><sup>7</sup>. Por un lado, la amplia concepción filodemia en torno al acto de persuadir, el que dividía entre retórico y no retórico, suponemos, habilita una lectura de la cadena de vulneraciones —psicológica, cognitiva y volitiva— que, ante el influjo de los *somnia religionis* experimenta, según Lucrecio, todo aquel que carece de la doctrina epicúrea. Esta clave de lectura nos permite concebir dichas vulneraciones como un implacable proceso de persuasión no retórico que, suponemos, Lucrecio conscientemente fundamenta en importantes desarrollos filosóficos del *DRN*: la doctrina de los simulacros (*simulacra*), la composición y el funcionamiento del *animus*, la composición y el funcionamiento de la tríada anatómico-operativa *animus-anima-corpus*. Por otro lado, la pluralidad de medios con los que Filodemo de Gádara reconoce que es posible conseguir el acto de persuasión de un modo alternativo al retórico, suponemos, proporciona un marco interpretativo no solo para la comprensión de la concepción lucreciana de los *somnia religionis* como instrumentos diseñados con el fin de persuadir, sino también para el reconocimiento explícito de su amenaza para la humanidad y la enseñanza de la doctrina epicúrea.

---

<sup>6</sup> En lo que respecta al término *religio*, seguimos la interpretación de Springer (1977), quien, en su rastreo de los usos en el *DRN*, concluye que “*religio* in Lucretius does not pertain solely to religion in the narrow sense but rather in the broader sense to any ideology that constrains man in his quest for truth. All Lucretius is pleading for is that man have an open mind, unhampered by any religious, social, or political ideology” (p. 51). Al respecto recomendamos la lectura de Hadzsits (1918, pp.152-ss), Friedländer (1941, p. 19), Goddrad (1991, p.257), Alcalá (2002, p.141, n.352), Salem, J. (1994, pp. 3-ss) y Summers (1995, p.33).

<sup>7</sup> Es importante resaltar que la expresión “*somnia religionis*” no se encuentra en el *DRN*, sino que es una expresión que hemos decidido acuñar con el fin de dar cuenta del tipo de secuencias imaginarias a las que se refiere Lucrecio en la instancia en que formula los términos esenciales de lo que entendemos como su propuesta retórica; cf. 2.2 del presente.

## OBJETIVOS PARCIALES Y ESQUEMA DE INVESTIGACIÓN

Para iniciar nuestra labor investigativa, el despliegue del **CAPÍTULO 1** se basará en dos objetivos. Por un lado, daremos cuenta del precario marco en virtud del cual, en principio, el conjunto de consideraciones lucrecianas en torno a los *somnia religionis* supondrían un aporte ampliatorio para la retórica epicúrea conservada: la escasez de testimonios de primera mano, el estado calamitoso de las fuentes y las disidencias hacia el interior de la corriente. Por otro lado, determinaremos en qué consisten los planteos filodemios a partir de los cuales pretendemos abordar dichas consideraciones, atendiendo al contexto de su emergencia, es decir, al del posicionamiento predominantemente crítico del epicureísmo frente a la retórica tradicional. Para cumplir con dichos objetivos, **(1.1)** comenzaremos por hacer un breve esbozo respecto al estado actual de las fuentes de la retórica epicúrea, centrándonos, sobre todo, en un puñado de testimonios que aluden a la supuesta retórica de Epicuro. **(1.2)** Luego, trataremos los aspectos medulares de las ásperas discusiones que Filodemo de Gádara mantiene con distintas facciones de epicúreos emplazados en diversas regiones geográficas. **(1.3)** Finalmente, identificaremos y analizaremos de modo articulado los segmentos en los que, en el contexto de una crítica a la eficacia y el monopolio de la finalidad de la retórica tradicional, Filodemo esgrime la amplia concepción en torno al acto de persuasión y reconoce la pluralidad de medios —no retóricos— para conseguirlo.

Descriptos los términos en los que Filodemo concibe el acto de persuasión y reconoce los múltiples medios —no retóricos— con que este puede conseguirse, disponemos de los conceptos/criterios en los que nos basaremos —**CAPÍTULO 2**— para efectuar nuestra lectura en clave retórica de los planteos lucrecianos en torno a los *somnia religionis*. Para llevar adelante nuestra lectura **(2.1)**, en principio, determinaremos en qué consiste la noción general de instrumento en el *DRN*. **(2.2)** Luego, a la luz de dicha noción

contemplaremos los términos en que los *somnia religionis* son concebidos como instrumentos destinados a la persuasión; términos en los que vislumbraremos el proceso de persuasión como las vulneraciones psicológica, cognitiva y volitiva ocasionadas por sus influjos. **(2.3)** Después, determinaremos cuáles son los tópicos y, con ello, cuáles son los contenidos que representan estos *somnia*. **(2.4)** Conforme a esta determinación, mostraremos que los *somnia religionis*, además de la generación de temor, cuentan con otro factor que favorece la vulneración psicológica —el inicio del proceso de persuasión—: la avidez humana por contemplar *miracula*, es decir, todo aquello que les resulte maravilloso. **(2.5)** En el planteo de los términos esenciales en los que concibe los *somnia religionis* como medios de persuasión, Lucrecio supone en Memmio una total vulnerabilidad en las tres dimensiones del *animus* frente a su influjo. Dada la relevancia que dicha vulnerabilidad presenta para la comprensión de la aptitud persuasiva —la eficacia— atribuida a los instrumentos rivales, intentaremos dar cuenta de los términos en los que el poeta establece el supuesto en cuestión. **(2.6)** Finalmente, verificaremos el alcance del efecto persuasivo atribuido a los *somnia religionis* analizando un importante supuesto sobre el que se monta la obra lucreciana: la humanidad carente de la doctrina epicúrea ha sido, es y será vulnerada psicológica, cognitiva y volitivamente por los *somnia religionis*. Para llevar a cabo esta labor, analizaremos y articularemos **(2.6.1, 2.6.2, 2.6.3, 2.6.4)** dos planteos que atraviesan los cuatro encomios dedicados a Epicuro: por un lado, la comparación que Lucrecio lleva a cabo entre el ethos del Filósofo del Jardín y el ethos del resto de la humanidad y, por otro lado, las utilidades atribuidas a la doctrina epicúrea.

En el **CAPÍTULO 3**, pondremos a prueba el supuesto de que tanto las vulneraciones ocasionadas por el influjo de los *somnia religionis* —secuencias imaginarias— sobre las tres dimensiones del *animus* —proceso de persuasión— como la vulnerabilidad atribuida a la *natura animi* —factor vital para la efectivización del

proceso— se basan en la articulación de tres desarrollos epicúreos expuestos ampliamente en el *DRN*: la doctrina de los simulacros (*simulacra*), la composición y el funcionamiento del *animus*, la composición y el funcionamiento de la tríada anatómico-operativa *animus-anima-corpus*. A la luz de la doctrina de los *simulacra*, la vulnerabilidad adjudicada a todos aquellos que carecen de la *vera ratio* debe ser comprendida como la imposibilidad de contrarrestar la promoción/activación del mecanismo relativo a las vulneraciones sufridas por las tres dimensiones del *animus* a causa del influjo de los *somnia religionis*. Concebido en términos antiteleológicos y materialistas, se trata de un mecanismo en el que Lucrecio asigna a las secuencias imaginarias un rol activo frente al *animus* y, en consecuencia, frente a la tríada anatómico-operativa *animus, anima, corpus*. Bajo estos lineamientos, uno de los objetivos del presente capítulo es el de identificar, analizar y articular los términos en que Lucrecio concibe, en toda su amplitud, el mencionado mecanismo. El otro objetivo es el de dar cuenta del sentido en que dichos términos sustentan la vulnerabilidad atribuida a la *natura animi* y a las vulneraciones ocasionadas por el influjo de los *somnia religionis* sobre las tres dimensiones del *animus*.

(3.1) Dado que, para Lucrecio, la concepción de todo lo relativo a la imagen perceptible por el *animus* presenta, no sin diferencias, características análogas a la imagen visual, un análisis preciso y completo de los términos en los que Lucrecio determina los factores con los que atribuye a la imagen perceptible por el *animus* un rol activo frente a su receptor, requiere el estudio previo de la concepción de la imagen visual. En consecuencia, en la primera parte del presente capítulo abordaremos (3.1.1) la *natura* constitutiva de la imagen visual, (3.1.2) su generación y (3.1.3) la mecánica materialista y antiteleológica en que se basa el proceso de percepción visual. A la luz de la analogía que, suponemos, puede establecerse entre los desarrollos lucrecianos de la imagen visual y la asequible al *animus*, estamos en condiciones de dar cuenta de los términos en virtud de los cuales el poeta

concibe la segunda: **(3.2.1)** su *natura* constitutiva y su generación, **(3.2.2)** la mecánica antiteleológica en que se basa el proceso de percepción del *animus* o imaginación en lo que entendemos como **(3.2.2.1)** percepción voluntaria e **(3.2.2.2)** involuntaria de *simulacra*.

**(3.3)** Consignados los aspectos básicos para la comprensión del rol activo de la imagen asequible al *animus* frente al receptor, el presente subcapítulo suma dos nuevos objetivos al conjunto: determinar, desde una perspectiva universal, cómo el influjo de las imágenes puede afectar singular y conjuntamente las tres dimensiones del *animus* y articular estas determinaciones con las consideraciones que constituyen la aptitud persuasiva adjudicada a los *somnia religionis* y el acto mismo de persuasión. Para cumplir con estos objetivos, a la luz de la doctrina de los *simulacra*, los desarrollos relativos a la composición y el funcionamiento del *animus*, y de la tríada anatómico-operativa *animus-anima-corpus*,

**(3.3.1)** empezaremos por exhibir la repercusión que las imágenes visuales distorsionadas por diversos factores producen sobre la dimensión cognitiva del *animus* —desconocedor de la doctrina epicúrea— en el proceso sincrónico-voluntario de percepción. **(3.3.2)** Luego, haremos un esbozo del mecanismo universal por el cual se producen las sensaciones psicológicas tras el influjo de la imagen. Para ello debemos describir la producción e implicancias de los mecanismos relativos a los movimientos sensitivos (*motus sensiferi*) tanto **(3.3.2.1)** en el interior del *animus*, como **(3.3.2.2)** en la tríada anatómico-operativa *animus-anima-corpus*. **(3.3.3)** Posteriormente, revelaremos en qué sentido para Lucrecio la imagen es concebida como el único origen del mecanismo universal por el cual se da la volición. **(3.3.4)** Después, analizaremos el influjo de la imagen en la inevitable vulneración de las tres dimensiones del *animus* en el proceso de percepción involuntaria. **(3.3.5)** Finalmente, procederemos a abordar una muestra testigo en la que Lucrecio contempla la vulneración de las tres dimensiones del *animus* en el proceso de percepción voluntaria, tanto en la faceta sincrónica, como en la asincrónica: la imagen erotizante de un cuerpo

humano, aspecto nuclear de su célebre tratamiento del amor (*amor*). Para realizar este abordaje, primero, **(3.3.5.1)** consignaremos los términos en los que el filósofo concibe la mecánica a la que responde la producción y satisfacción de lo que denomina apetito insano (*dira libido*); instancia en la que identificamos las vulneraciones psicológica y volitiva. **(3.3.5.2)** En segundo lugar, identificamos la vulnerabilidad cognitiva y profundizaremos en las previamente identificadas a partir de los términos en los que el poeta concibe la circularidad del proceso. **(3.3.5.3)** Por último, revelaremos las implicancias que, desde la perspectiva de la ética epicúrea, dichas vulneraciones presentan para la vida práctica; más evidencias de la vulnerabilidad volitiva.

Para concluir nuestra investigación, resulta imprescindible identificar y analizar muestras concretas de *somnia religionis*. Por ello, en el **CAPÍTULO 4**, esbozaremos un catálogo de los *somnia religionis* que Lucrecio enfrenta a lo largo de todo el *DRN*. En el mismo contemplaremos aspectos que nos permitirán terminar de legitimar nuestra interpretación en torno a la aptitud persuasiva que Lucrecio les atribuye: el guion y los componentes —seres fantásticos, escenarios tenebrosos, etc.— implícitos o explícitos en los que basa su configuración, el llamativo interés en su desacreditación, desmitificación y la apropiación de lo que sus contenidos representan para explicar aspectos relevantes de su propia doctrina. **(4.1)** La primera parte de nuestro catálogo estará compuesta por cuatro secuencias imaginarias que conjugan la promoción de dos temores —vulneración psicológica/origen del proceso de persuasión— de suma relevancia para la doctrina epicúrea: el temor a la muerte, el cual aparecerá de manera explícita, y el temor a los dioses, el que hallaremos de manera implícita en las figuras que las protagonizan. Nos referimos al cuarteto de secuencias que remiten a los castigos eternos (*aeternae poenae*) bien conocidos por la cultura de su tiempo: los míticos castigos sufridos por **(4.1.1)** Tántalo, **(4.1.2)** Ticio y **(4.1.3)** Sísifo y **(4.1.4)** las Danaides. **(4.2)** Luego, nos dispondremos a

catalogar y articular las imágenes y las secuencias imaginarias con las que Lucrecio, basándose en la tradición de su tiempo, reconstruye, al menos parcialmente, el inframundo de la *religio*. Tal reconstrucción será realizada mediante el aporte de algunas características puntuales en torno a su topografía, la identificación de algunas creaturas aterradoras y, en ocasiones, el empleo de algún *somnium religionis* implícito o explícito. Se trata de una reconstrucción que llevaremos a cabo en base al abordaje de tres escenarios invocados por el poeta: (4.2.1) el Aqueronte, (4.2.2) las puertas del Orco y (4.2.3) el Tártaro. (4.3) Finalmente, nos dedicaremos a abordar los *somnia religionis* que explícitamente infunden el temor a los dioses en virtud de la amenaza que supone para la vida cotidiana la omnipotencia atribuida en la creación de la *natura* y el acontecer de sus fenómenos.

## METODOLOGÍA

Para llevar a cabo nuestra investigación, apelaremos a métodos de índole histórico-crítico. A través del método filológico, efectuaremos una revisión sistemática de los términos y conceptos filosóficos de las fuentes en su idioma original, apelando a un análisis semántico en su contexto. Realizaremos heurística y hermenéutica de la bibliografía atinente al tema. Basándonos en el método histórico, siempre que sea pertinente, revisaremos las ideas y conceptos manifiestos en el contexto previo y en el de su presente, contemplando sus aspectos sincrónicos y diacrónicos. Apelando al método teórico-conceptual, delimitaremos los contenidos del *DRN* y las obras filodemias a nuestra clave de lectura. Como aclaramos al inicio, emplearemos el término “retórica” en el amplio sentido aristotélico, es decir, para referirnos a las formas en que los autores de textos literarios consiguen convencer a sus interlocutores sobre cualquier tema<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Ib. nota 1 del presente.



## CAPÍTULO 1

Para iniciar nuestra labor investigativa, el despliegue del presente capítulo se basará en dos objetivos. Por un lado, daremos cuenta del precario marco en virtud del cual, en principio, el conjunto de consideraciones lucrecianas en torno a los *somnia religionis* supondría un aporte ampliatorio para la retórica epicúrea conservada: la escasez de testimonios de primera mano, el estado calamitoso de las fuentes y las disidencias hacia el interior de la corriente. Por otro lado, determinaremos en qué consisten los planteos filodemios a partir de los cuales pretendemos abordar dichas consideraciones, atendiendo al contexto de su emergencia, es decir, al del posicionamiento predominantemente crítico del epicureísmo frente a la retórica tradicional.

Para cumplir con dichos objetivos, **(1.1)** comenzaremos por hacer un breve esbozo respecto al estado actual de las fuentes de la retórica epicúrea, centrándonos, sobre todo, en un puñado de testimonios que aluden a la supuesta retórica de Epicuro. **(1.2)** Luego, trataremos los aspectos medulares de las ásperas discusiones que Filodemo de Gádara mantiene con distintas facciones de epicúreos emplazados en diversas regiones geográficas. **(1.3)** Finalmente, identificaremos y analizaremos de modo articulado los segmentos en los que, en el contexto de una crítica a la eficacia y al monopolio de la finalidad de la retórica tradicional, Filodemo esgrime la amplia concepción en torno al acto de persuasión y establece la pluralidad de medios —no retóricos— para conseguirlo.

### 1.1. FUENTES DE LA RETÓRICA EPICÚREA

La mayor dificultad a la que se enfrentan los estudiosos de la retórica epicúrea es la escasez de fuentes que aluden a sus concepciones, desarrollos, valoraciones y prácticas. En consecuencia, poco se sabe de la labor emprendida por aquellos en torno a la disciplina. En

rigor, solo conservamos dos tratados de retórica epicúrea, los que hallados en Herculano<sup>9</sup>, se atribuyen, junto a otras obras, a Filodemo de Gádara<sup>10</sup>; filósofo y poeta que habría habitado en Roma en el S. I a.C.<sup>11</sup> —en el mismo lugar y período de tiempo en el que habría vivido Lucrecio<sup>12</sup>—. Por un lado, nos quedan pequeñas porciones de su *Manual de retórica* (*Περὶ ῥητορικῆς Ὑπομνηματικόν*), producción de carácter esotérico, y, por otro lado, conservamos una decena de libros —de un total de veinte según investigaciones recientes<sup>13</sup>— de una obra posterior<sup>14</sup>, su fragmentario y asistemático *Sobre la retórica*<sup>15</sup> (*Περὶ ῥητορικῆς*)<sup>16</sup>.

La importancia de estas fuentes no solo radica en ser las únicas muestras del tratamiento exclusivo de la disciplina en cuestión, sino en el hecho de ser, o bien, la mayor fuente de testimonios de las propuestas esgrimidas por el epicureísmo originario, es decir, por aquellos a quienes Filodemo consideraba los fundadores/líderes (*ἄνδρες*/

---

<sup>9</sup> Chandler (2006) estima que la colección de textos epicúreos en Herculano constituye la prueba más importante del tipo de obras epicúreas que podrían haber llegado a las escuelas extranjeras (p. 8). Respecto a la biblioteca de Filodemo, recomendamos la lectura de la célebre ponencia de Bauzá (2008, pp. 163-176).

<sup>10</sup> Para verificar el estado actual de la cuestión recomendamos la lectura de Martínez y Beltrá (2018, pp. 205-227).

<sup>11</sup> Al respecto recomendamos la lectura de Gigante (1995) y Fleischer, K. (2018, pp. 119-127).

<sup>12</sup> En torno a la polémica de la producción y aparición del *DRN* de Lucrecio cf. Hutchinson (2001, pp. 150-162), Schiesaro (2007, pp. 41:58) y Volk (2010, pp. 127-131).

<sup>13</sup> Ranocchia (2018) afirma que "PHerc 1669 formerly identified with book 5, book 7 and book 10 of Philodemus' On Rhetoric, actually transmits book 20. The book number – a clear K – is still legible in the final title of the papyrus. This means that On Rhetoric was in precisely or at least 20 books, depending on whether or not PHerc 1669 is to be considered the final book of the work" (p. 202).

<sup>14</sup> De los cuales hasta el momento se han reconstruido siete en base a los mencionados papiros; cf. Braicovich (2017, p. 148, n. 12).

<sup>15</sup> Cf. Irvine (1971, p. 97).

<sup>16</sup> Según Kennedy (1963), el único tratado epicúreo dedicado a la retórica (pp. 300-301). En el presente empleamos las ediciones de Sudhaus (1892-1896) y Longo Auricchio (1977). Para la lectura de los dos primeros libros nos basaremos en las reconstrucciones realizadas por Hubbell (1920) y Chandler (2006). Para la lectura de los restantes emplearemos las del primero. Las traducciones ofrecidas en el presente estarán basadas en las de ambos traductores.

καθηγεμόνευς<sup>17</sup>) de la corriente: Epicuro, Metrodoro, Hérmarco<sup>18</sup>. En todo caso, si, como sugiere Erbi (2011), las propuestas retóricas esgrimidas por Filodemo pudieron verse fuertemente influenciadas por el entorno y la cultura romana<sup>19</sup> (p. 205), estaríamos ante la mayor y única adaptación de la primigenia retórica epicúrea al público romano del s. I a.C.<sup>20</sup>

En lo que a Epicuro se refiere, en más de una oportunidad, Filodemo asegura que sus propuestas se basan y/o defienden los principios que el primero habría establecido en por lo menos tres obras: un escrito de juventud<sup>21</sup>, su *Sobre la retórica* (*Περὶ Ῥητορικῆς*)<sup>22</sup>, su *Simposio* (*Συμπόσιον*)<sup>23</sup> y su *De los Modos de Vida* (*Περὶ Βίων*)<sup>24</sup>. Y lo mismo asegura llevar a cabo con los principios establecidos por Metrodoro en su *Sobre la poesía* (*Περὶ Ποιημάτων*)<sup>25</sup> y las propuestas que Hérmarco habría sostenido en la epístola que dirigiera a Teófilo<sup>26</sup>.

---

<sup>17</sup> Cf. Longo Auricchio (1978, pp. 22-23).

<sup>18</sup> Descontamos de la lista a Polieno, dado que es el único de los cuatro grandes filósofos epicúreos de los que, si bien se menciona su nombre, no se hace alusión a su doctrina. De hecho, como veremos en el próximo subcapítulo, se lo menciona en el contexto de una discusión en la que acusa a su interlocutores de estar empleando un tratado al que erróneamente le atribuyen su autoría.

<sup>19</sup> La investigadora sugiere que apoyar la crítica de la retórica de Epicuro habría sido una empresa difícil, razón por la cual se habría visto obligado a adaptarla a la realidad sociocultural en la que vivía, realidad completamente diferente a la vivida por el Filósofo del Jardín. En una perspectiva más amplia de la obra de Filodemo —no limitada a su retórica—, Sedley (2010, p. 63-68) entiende que Filodemo habría adaptado el epicureísmo a un público más bien interesado en las artes antes que en la *φυσιολογία* epicúrea.

<sup>20</sup> Tomar posición respecto a una u otra posibilidad excede el propósito de nuestra investigación.

<sup>21</sup> Único tratado al que también se refiere Diógenes Laercio en 10.13 (Us. 54). Al respecto cf. Steckel (1968, pp. 629-630).

<sup>22</sup> Cf. Filodemo *Rh.* 2 fr. 20 vol. 2 p. 91 Sudhaus y *Rh.* 3 col. 40 vol. 2 p. 241 Sudhaus, col. 44 vol. 2 p. 247 Sudhaus.

<sup>23</sup> Cf. Filodemo *Rh.* 2 col. 10 21-ss vol. 1 p. 102 Sudhaus y col. 11 13-ss vol. 1 p. 102 Sudhaus.

<sup>24</sup> Filodemo *Rh.* 2 col. 53 19-ss Suppl. p. 44 Sudhaus y *Rh.* 3 col. 44 vol. 2 p. 247 Sudhaus. Cf. Filodemo *Rh.* 2 col. 52 p. 152-ss Longo.

<sup>25</sup> Cf. Filodemo *Rh.* 3 col. 44 vol. 2 p. 241 Sudhaus y col. 40 vol. 2 p. 245 Sudhaus y col. 44 vol. 2 p. 247 Sudhaus; cf. también Filodemo *Rh.* 2 col. 59 p. 145 Longo.

<sup>26</sup> Filodemo *Rh.* 2 col. 44 19-ss vol. 1 p. 78 Sudhaus y *Rh.* 3 col. 44 vol. 2 p. 247 Sudhaus. Cf. también Filodemo *Rh.* 2 col. p. 135-ss Longo.

Más allá de las dudas que, como veremos más adelante, se pueden plantear en torno a la ortodoxia de Filodemo de Gádara, en el libro segundo del *Περὶ ῥητορικῆς* hallamos el comentario más amplio respecto al tratamiento que Epicuro le habría dado a la retórica:

Epicuro en su *Sobre la Retórica* se ocupa continuamente de las escuelas de retórica y de los que de ellas proceden y de las capacidades que de ellas derivan, así como de los refinamientos (de los discursos) que provienen de aquellas, y se ocupa también de la actividad de estas escuelas, de las enseñanzas y preceptos sobre el discurso, entimemas y otros aspectos, y todo lo análogo a éstos. (Phld. *Rh.* 2, col. 44, 2-19 Sudhaus)<sup>27</sup>

Lo que en la actualidad los especialistas conciben como la “retórica de Epicuro”, no solo proviene de los tratados filodemios, sino de la articulación de un puñado de comentarios sueltos, generales e imprecisos —en algunos casos tendenciosos<sup>28</sup>— que diversos pensadores de la antigüedad, en circunstancias disímiles, esgrimieron varios siglos más tarde de su existencia. Aunque estos testimonios no aportan suficiente información para la reconstrucción de la retórica de Epicuro, permiten avizorar un rasgo común de su tratamiento: una visión predominantemente crítica de su práctica, de su enseñanza y de sus enseñanzas<sup>29</sup>. Se trata de una visión, estamos de acuerdo con Erbi (ib., p. 189), que no debe ser

---

<sup>27</sup> “ὁ τοίνυν Ἐπίκουρος ἐν τῷ Περὶ τῆς ῥητορικῆς, ὅτι μὲν διατελεῖ λέγων τὰ διδασκαλεῖα τῶν ῥητορικῶν καὶ τοὺς ἐκ τῶν διδασκαλείων καὶ τὰς δυνάμεις τὰς ἐκ τῶν διδασκαλείων πρὸς δὲ τούτοις τὰς ἐκ τῶν διδασκαλείων εὐμορφίας, καὶ διότι καὶ, πραγματεῖαν αὐτῶν καὶ τὰς παραδόσεις καὶ παραγγελίας περὶ τε λόγου καὶ ἐνθουσιμάτων καὶ τῶν ἄλλων, καὶ τὰνάλογα πάντα τούτοις, τί ἂν λέγοι τις”.

<sup>28</sup> Respecto a lo que acontece en general con el corpus epicúreo transmitido desde fuentes externas, Barnes (1996) opina que las “Epicurean theories were always traduced by their opponents, who, ignoring the subtle and sophisticated reality, represented Epicureanism in terms of rude and risible slogans” (p. 202). En línea con esta interpretación, Chandler (2006) advierte que “The polemical context in which authors like Cicero, Quintilian, Plutarch, and Sextus Empiricus mention this Epicurean attitude suggests that it was a useful generalisation which could be used to exclude the Epicureans from serious consideration” (p. 3).

<sup>29</sup> Para Irvine (1971, p. ) la hostilidad de los epicúreos hacia la retórica superaba a la de los estoicos y académicos

tomada como una refutación absoluta de la retórica, sino más bien como una férrea oposición a la pretensión de que se constituya como una alternativa a la filosofía, única vía de acceso a la felicidad.

Un buen ejemplo de ello lo hallamos en el testimonio de Quintiliano, quien, en el marco de sus desarrollos en torno a la tecnicidad de la retórica, aseguró que Epicuro, estando en contra de toda instrucción sistemática (*disciplina*), escribió contra la retórica. Según este, Epicuro habría exhortado a sus discípulos a huir de todas las *disciplinae*: “*Nam de Epicuro, qui disciplinas omnes fugit, nihil miror*”(Quint. 2. 17,15).

Otra alusión directa al hecho de que, efectivamente, Epicuro se abocó al tratamiento de la retórica adoptando una postura crítica, la hallamos en un comentario que Plutarco efectúa en torno a la epístola que el primero dirigió a Idomeneo<sup>30</sup>. En líneas generales, Plutarco advierte que si el Filósofo del Jardín escribió sobre política y retórica es para que nadie se dedique a ellas (*Adv. Col.* 33, 1127<sup>a</sup> = Us. 45)<sup>31</sup>. Se trata, por cierto, de una afirmación que esgrime en el marco de una dura acusación contra él y Metrodoro: ambos no solo se habrían ocupado de disuadir a sus seguidores para que no dedicaren su vida a toda actividad relacionada con la política, sino que habrían combatido ferozmente contra quienes lo hicieron (*Plut. Adv Col.* 34, 1127d-e = Us. 134)<sup>32</sup>; actividades que violan lo que suele identificarse como el principio “*λάθε βιώσας*”, a saber, principio en el que Epicuro

---

<sup>30</sup> Perdida hasta el presente. Sobre la circulación de las obras de Epicuro en la antigüedad cf. Clay (1982, pp. 17-26).

<sup>31</sup> “οὗτοι δέ, κἄν γράφωσι, γράφουσι περὶ πολιτείας ἵνα μὴ πολιτευόμεθα, καὶ περὶ ῥητορικῆς ἵνα μὴ ῥητορεύωμεν, καὶ περὶ βασιλείας ἵνα φεύγωμεν τὸ συμβιοῦν”.

<sup>32</sup> “οἱ νόμους καὶ πολιτείας ἀναιροῦντες τὸν βίον ἀναιροῦσι τὸν ἀνθρώπινον, Ἐπίκουρος ἔ καὶ Μητρόδωρος τοῦτο..ποιοῦσι, τοὺς’ μὲν συνήθεις ἀποτρέποντες τοῦ τὰ κοινὰ πράττειν τοῖς δὲ πράττουσιν ἀπεχθάνομενοι”. Una muestra cabal de que esta hostilidad hacia los rétores se habría mantenido con el paso de los siglos la encontramos entre las afamadas inscripciones que Diógenes de Enoanda escribió en Licia hacia el siglo II d.C.: Te apartarás de los discursos de los rétores para escuchar algo de nuestros principios “τῶν ῥητορικῶν ἀποκάμψεις λόγων ὅπως ἀκούσης τι τῶν ἡμεῖν ἀρεσκόντων”(fr. 24); cf. Smith (1978, pp. 329-331).

establece que el sabio debe mantenerse lo más lejos posible de las actividades públicas (Us. 551 y 554)<sup>33</sup> .

En línea con la crítica señalada por Plutarco, hallamos en Filodemo lo que presuntamente sería el parafraseo de un razonamiento de Epicuro, en el que critica duramente la enseñanza y la práctica de la retórica tradicional:

Por lo tanto, no se debe creer que de nuestra parte este ejemplo se dio solo para generalizar, sino para dar cuenta de la verdad, y todos los que gastan dinero en los sofistas están equivocados. En efecto, cuando los oyen hablar en las representaciones y celebraciones de las fiestas, dice Epicuro, y quedan encantados porque el discurso no es sobre una decisión o cuestiones útiles, como sucede en las asambleas y los tribunales, porque en estos lugares arriesgan su vida, cuando participan en una asamblea y temen el juramento, cuando se sientan en los tribunales, prestan atención a lo que se dice, mientras que en las fiestas y actuaciones de los sofistas, no teniendo preocupación por el juramento (ya que no están llamados a juzgar con rectitud) o de lo que se dice, si es útil o no para el Estado (el discurso no es de hecho sobre la guerra o la paz, cuestiones sobre las que es necesario en todo caso tomar una decisión y si también debe referirse a la guerra y la paz o alguna otra cuestión entre aquellas sobre las que se decide en las asambleas, el discurso no se relaciona con ningún problema urgente en el presente), así que absolutamente libres de toda preocupación escuchan los discursos pronunciados en las fiestas — pero, cuando los escuchan, no prestan atención a lo que se dice, si es útil o no y en general si es cierto o no, llevados por el sonido de las palabras, y por el punto y de los paralelos y de las oposiciones y de los homoteleutos, ya esperan,

---

<sup>33</sup> Cf. Erbi (2011, p.190).

si saben hablar bien, poder en la asamblea y en la corte llevarse bien y no se dan cuenta de que en la asamblea y en el tribunal ni siquiera soportarían escuchar a alguien que hablara así; por esto vienen a gastar el dinero en los sofistas. Poco después se dan cuenta de que han tirado su dinero. (Us. 53)<sup>34</sup>

Para Epicuro, la enseñanza impartida en las escuelas de retórica no puede ofrecer las herramientas adecuadas para enfrentar la realidad, la rutina diaria de la vida política, o mejor dicho, la competencia en asambleas y tribunales.

En línea con lo anterior, en un segmento del libro 8, Filodemo atribuye a Epicuro el identificar a Aristóteles como el enemigo más difícil para la salvación de la vida de quienes ofrecen directamente una preparación (*ἀλειφόντων*) para la contienda política (*Rh.* 8, col. 54 10-19 p. 40 Blank). En su interpretación del pasaje, Erbi advierte que el uso del término derivado de “*ἀλειφόντων*” —es decir el verbo “*ἀλείφω*”— encuentra una analogía entre el entrenamiento de los atletas y los estudiantes de retórica (ib., p.198). Mientras el entrenamiento de los primeros se orienta a las disputas simuladas en los agones de la guerra, el entrenamiento que los segundos reciben, aunque pueda resultar útil en las simulaciones

---

<sup>34</sup> “ἀλλὰ μὲν οὐχ ἔνεκεν τοῦ καινοτομησαί μόνον τὸ τεκμήριον εἰρήνηθαι τοῦτο νομιστέον πρὸς ἡμῶν, ἀλλὰ ταῖς ἀληθείας καὶ πλανῶνται πάντες οἱ σοφισταῖς ἀργύριον ἀναλίσκοντες ὅταν γὰρ ἀκούσωσι τούτων ἐν ταῖς δεῖξεσι καὶ ταῖς πανηγύρεσι φησὶν Ἐπίκουρος, καὶ ψυχαγωγηθῶσι, διὰ τὸ μὴ εἶναι περὶ συμβουλῆς τινος τὸν λόγον μηδὲ περὶ τῶν συμφερόντων ὡς ἐν ταῖς πόλει, ὡς ἐν ταῖς ἐκκλησίαις καὶ τοῖς δικαστηρίοις γίγνεται —ἐν μὲν γὰρ ταύταις ὑπὲρ τοῦ ἐνκειμένου διαλεγόμενοι κινου νεύοντες ὅταν μὴ προσέχωσιν, ὅταν δὲ δικάζωσιν τὸν ὄρκον φοβούμενοι προσέχουσι τὸν νοῦν τοῖς λεγομένοις· ἐν δὲ ταῖς πανηγύρεσι καὶ δεῖξεσι τῶν σοφιστῶν οὐθὲν οὐθ’ ὑπὲρ ὄρκου φροντίζοντες· οὐ γὰρ ὁμομόκατεσιν δικαίως κρινεῖν· οὐθ’ ὑπὲρ τῶν ἐγκειμένων, εἰ συμφέροντ’ ἐστὶν ἢ μὴ· οὐ γὰρ γίγνεται ὑπὲρ πολέμου καὶ εἰρήνης ὁ λόγος, ὑπὲρ ὧν ἀναγκαῖόν ἐστιν ἅττα δὴ ποτε ψηφίσασθαι· ἐὰν δὲ καὶ ὑπὲρ πολέμου καὶ εἰρήνης ἢ πῃ καὶ ἄλλου τινος ὧν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις πραγματεύονται, οὐ περὶ κατεπείγοντός τινος τοι οὐδὲ γε ἐστὶν ἐν τῷ παρόντι ὁ λόγος \*\*\* — ἀλλὰ γοῦν ἐὰν ἐν ταῖς πανηγύρεσιν ἀπαιδευτῶς ἀκούωσι, τοῖς μὲν λεγομένοις οὐ προσέχουσιν, εἴ ἐστι συμφέροντα ἢ οὐ συμφέροντα ἢ οὐ συμφέροντα καὶ τὸ γε σύνολον ἀληθῆ ἢ οὐκ ἀληθῆ, ὑπ’ αὐτοῦ δὲ τοῦ ἥζου τῶν περιόδων καὶ τῶν παρίσων, ὁμοιάρκτων καὶ ὁμοιοτέλετων ψυχαγωγούμενοι εὐθύς δὴ προσε ὀόκησαν, εἴ τοι οὗτοι ἀνεφάνησαν κἂν ἐν ἐκκλησίαις καὶ δικαστηρίοις εὖ ἀπαλλαττεῖν, οὐ συνωροντες ὅτι οὐδ’ ἂν ἠγείχοντο, ἐν ἐκκλησίαις καὶ δικαστηρίοις οὗτοι λαλοῦντος ἤκουον· ὅθεν ἦλθον ἐπὶ τὸ ἀναλίσκειν μισθὸν τοῖς σοφισταῖς· εἴτ’ εὐθύς γινώσκουσιν ὅτι ἀπολωλεκασι τὸ ἀργύριον”.

de los procesos y asambleas que se realizan durante los ejercicios en las escuelas, no garantizan el éxito en la *ἀγωνία πολιτική*. De aquí que la enseñanza de la retórica ofrece sólo la ilusión de una formación útil para la vida.

En consonancia con esta seguidilla de exhortaciones, hallamos también las reportadas por Diógenes Laercio en 10, 118-121, instancia en la que advierte que, según Epicuro, el sabio (*σοφός*) no debe hacer buenos discursos (*ῥητορεύσειν καλῶς*)<sup>35</sup> (10,118), debe abstenerse de realizar discursos públicos (10,120) y solo hará lecturas en público en contra de su voluntad (10,121).

Entre las pocas alusiones puntuales a algún aspecto específico de la retórica, tenemos, seis siglos después de Epicuro, el escueto comentario de Amiano Marcelino en su *Historia romana* 30, 4, 3. Este autor comenta que el filósofo habría calificado a la oratoria forense como una mala práctica (*κακοτεχνία*), de manera que la habría enlistado entre las artes malas (*artes malae*) (Us. 51)<sup>36</sup>. Basada en el testimonio en que, como veremos, Filodemo asegura que Epicuro negó que la retórica práctica fuera un arte<sup>37</sup>, Isnardi Parente (1966, pp. 393-394) asegura que la apreciación de Amiano Marcelino puede ser equívoca. Para la especialista, Amiano Marcelino atribuye erróneamente a la retórica forense lo que originalmente era un epíteto aplicado a los dispositivos sofisticos.

Del conjunto de comentarios aislados —fuera de las obras de Filodemo—, solo uno, entienden los especialistas, alude al hecho de que Epicuro realizó una valoración parcial de la retórica, una valoración conforme a los beneficios que esta habría de reportarle a la enseñanza de su doctrina. Nos referimos al escueto comentario en el que Diógenes Laercio

---

<sup>35</sup> Único tratado al que también se refiere Diógenes Laercio en 10.13 (= Us. 54). Al respecto cf. Steckel (1968, pp. 629-630).

<sup>36</sup> “*Hanc professionem oratorum forensium, πολιτικῆς μορίου εἶδωλον [...] definit amplitudo Platonis, Epicurus autem κακοτεχνίαν nominans inter artes numerat malas.*”

<sup>37</sup> Cf. 1.2 del presente.

sintetiza el contenido del tratado de retórica que, como mencionamos, el Filósofo del Jardín habría elaborado en su juventud: “en su escrito *Sobre retórica*, <Epicuro> no estima oportuno pedir otra cosa que no sea claridad”<sup>38</sup>. Basados en este comentario, los intérpretes aseguran que Epicuro reduce el uso de la retórica al principio de claridad (*σαφήνεια/perspicuitas*)<sup>39</sup> una de las cuatro virtudes —*ἀρεταὶ τῆς λέξεως*— que una importante facción de la retórica antigua —incluyendo el universo latino— exigía a un discurso persuasivo. Priorizando esta virtud, tal vez, el fundador del epicureísmo habría desatendido las restantes: pureza (*ἑλληνισμός/puritas*)<sup>40</sup>, adecuación (*πρέπον/aptum*)<sup>41</sup> y belleza (*κατασκευή/κόσμος/ornatus*)<sup>42</sup>.

Para Erbi (2016 p.191), quien sigue la interpretación de Arrighetti (2010, pp.17-22) en torno a la *λέξις* de Epicuro, la *σαφήνεια* no indica una virtud de estilo sino el resultado del compromiso con la adecuación de la palabra a la realidad. Según la autora, se trata de una palabra que no tiene por qué ser necesariamente fácil de comunicar, es decir, clara,

<sup>38</sup> “ἐν τῷ Περὶ ῥητορικῆς ἀξιοῖ μηδὲν ἄλλο ἢ σαφήνειαν ἀπαιτεῖν” (D.L. 10.13 = Us. 54).

<sup>39</sup> Cf. Milanese (1989, p.34 y pp. 50-51), Markovic (2008, p. 8), Dalzell (1996, p. 74) y Mas Torres (2018, p.411). Lausberg y Arens (1990) definen *perspicuitas* “(*σαφήνεια*) besteht in der intellektuellen Verständlichkeit der Rede. Die intellektuelle Verständlichkeit selbst ist eine Voraussetzung der Glaubwürdigkeit: nur was verstanden wird, kann für die Glaubwürdigkeit in Frage kommen. Die Glaubwürdigkeit selbst führt zum Rede-Erfolg der Überredung (§ 6). Die *perspicuitas* ist somit eine Bedingung des Rede-Erfolges” (1990, p. 50).

<sup>40</sup> “*Puritas (sermo purus, Latinitas; καθαρότης, καθαρὰ λέξις, ἑλληνισμός)* ist die idiomatische (d. h. mit dem System der betreffenden Sprache übereinstimmende) Korrektheit (*recte loqui*: § 92, 1) der Rede in *verba singula* (§§ 108-124) und *verba coniuncta* (§§ 125-129)” (Lausberg y Arens, ib., p. 44).

<sup>41</sup> “*Aptum* ist die *virtus dispositionis* (§ 48) und deshalb auch eine *virtus elocutionis* (§ Ioz.). Es wird von der *utilitas causae* (§ 65) gelenkt und zielt auf den in der Überredung (§ 6) bestehenden Rede-Erfolg, der seinerseits von der *opinio* (§ 34) des Publikums abhängt. Das *aptum* besteht in der Bemühung, die *utilitas causae* mit der *opinio* des Publikums in Einklang zu bringen” (Lausberg y Arens, ib., p. 153).

<sup>42</sup> “*Ornatus (cultus atque ornatus, oratio ornata, exornatio, dignitas; κόσμος, κατασκευή)* ein Luxus der Rede: er bezweckt die Schönheit der sprachlichen die Äußerung. Der *ornatus* entspricht (*aptum*: § 464) dem Anspruch des Menschen (sowohl des Redenden als auch des Hörenden) auf Schönheit menschlicher Lebensäußerungen und menschlicher Selbstdarstellung überhaupt. Somit reicht der *ornatus* mit seiner Leistungs-Intention in den Bereich der hohen Künste (§§ 28; 73, 2; 93)” (Lausberg y Arens, ib., p. 59).

pero sí de correcta recepción, capaz de lograr una perfecta correspondencia con la realidad que indica. Bajo estos lineamientos, no considera posible reconocer en la *σαφήνεια* de Epicuro ni una confirmación del tecnicismo de la retórica sofística, ni una prueba de su coincidencia con la prosa filosófica.

## 1.2. RETÓRICA EPICÚREA EN EL S. I a.C.: DISIDENCIAS HACIA EL INTERIOR DE LA CORRIENTE

Puesto que, como anticipamos, las obras de Filodemo de Gádara son la mayor fuente de la retórica epicúrea conservada, a la escasez de testimonios de primera mano y su pésimo estado de conservación, debemos sumar una dificultad más: las disidencias doctrinarias que sobre la retórica están presentes hacia el interior del epicureísmo<sup>43</sup>. En líneas generales, se tiende a poner en tela de juicio la ortodoxia de Filodemo<sup>44</sup> a causa del círculo epicúreo al que pertenece y representa, a saber, el círculo epicúreo encabezado por Zenón de Sidón, un filósofo muy cuestionado por los propios y juzgado como un epicúreo de dudosa ortodoxia por contemporáneos de otras corrientes e historiadores de siglos posteriores. En su *Περὶ ῥητορικῆς*, hallamos, al menos, dos pruebas contundentes de su estrecha relación. La primera prueba se encuentra en una importante afirmación por parte de Filodemo. Si bien aclara que Zenón no escribió sobre retórica (*Rh.* 2 col. 53 17-ss Suppl. pp. 44-45 Sudhaus)<sup>45</sup>, asegura seguir sus postulados retóricos (*Rh.* 2 col. 24, Longo, 93)<sup>46</sup>. La segunda prueba la observamos en el hecho de que sus contemporáneos atribuían el

---

<sup>43</sup> Cicerón *Fin.* 2.58 comenta que ante las situaciones para las que Epicuro no había brindado un enseñanza o modo de proceder explícito sus seguidores gozaban de la libertad para llevar a cabo una acción con la que posiblemente Epicuro habría estado de acuerdo.

<sup>44</sup> Recomendamos la lectura de Erler (1992, pp. 171-200).

<sup>45</sup> Cf. también *Rh* 2 PHerc. 1674 col. 53.12-12 p.153 Longo.

<sup>46</sup> Para Gigante (1998, pp. 86-93), el hecho de que Filodemo siga los pasos de su maestro no implica que sus propuestas carezcan de originalidad.

Ὑπομνηματικόν a este líder epicúreo<sup>47</sup>. Tal hecho lo revela el mismo Filodemo, quien en el *Περὶ ῥητορικῆς* reclama su autoría<sup>48</sup>:

Perdonamos al hombre por haber escrito tanto en contra de nuestra posición; no deberíamos haberlo mencionado, excepto para mostrar las cosas extrañas que los filósofos a veces hacen. “Pero deseo saber”, dirán, “¿quién escribió ese libro <el Ὑπομνηματικόν>”? No fue Zenón. (*Rh.* 2 col. 58, 10 y col. 10a, 11-ss Suppl. p. 48 Sudhaus)<sup>49</sup>

En líneas generales, las marcadas disidencias entre las distintas facciones epicúreas se aprecian en las ásperas discusiones que este mantiene con miembros de la corriente situados en otras regiones<sup>50</sup>. De hecho, el *Περὶ ῥητορικῆς* presenta indicios de que habría sido elaborado, al menos parcialmente, a modo de respuesta a las críticas que epicúreos situados en las islas de Cos y Rodas esgrimieron contra ciertas interpretaciones que Filodemo hiciera del epicureísmo originario en su *Ὑπομνηματικόν*<sup>51</sup>. Una muestra contundente de esta discusión la hallamos en la instancia en la que Filodemo asevera que el Filósofo del Jardín y, con él, los miembros del epicureísmo originario habrían concebido

---

<sup>47</sup> Cf. Cic. *De Nat. Deor.* 1, 21, 59 y D. L. 7, 1, 35. A propósito de aspectos biográficos y la actividad de Zenón de Sidón, recomendamos la lectura de Angeli y Colaizzo (1979, pp. 103-109), Erler (1994, pp. 268-272) y Dorandi (1999, pp. 43-47).

<sup>48</sup> Según Hubbel (1920, p. 280), el manuscrito que circulaba habría sido anónimo.

<sup>49</sup> “λλ’ ἴν’ ἐγδηλωμην, ὡς ἔνιοι, θαύματα ποιῶσιν ἐν φιλοσοφίαι, καὶ ταῦτα πρὸς τοὺτους ἀνατεινόμενοι ὑπογράφομεν. Ἐρωτῶ γάρ, ὃ βέλτιστε ἀνδρῶν, φήσεις, τῶν ἀπάντων, τίς ὁ ἐκεῖνα ἀναγράψας ἐστίν. Οὐ Ζήνων γε”.

<sup>50</sup> A lo largo de los dos primeros libros de su tratado, las regiones mencionadas son: Rodas, Cos y Atenas; cf. *Rh.* 1 col. 53 4-ss Suppl. p. 44 Sudhaus.

<sup>51</sup> Basándose en las críticas halladas en la obra de Filodemo, Chandler presume que “If Philodemus represents a new Epicurean community (and I use the term community in a loose sense) one may suspect that Philodemus is seeking to promote his own group within the broader community of Epicureans. As a relatively new community, the Campanian Epicureans may well have been perceived as living on the margins of mainstream Epicurean thought, especially when compared with the more established communities at Athens, Rhodes, and the Near East”(p. 15).

a la retórica sofística (*ρήετορική σοφιστική*) como un arte (*τέχνη*)<sup>52</sup>. Anticipándose con vehemencia a la futura defensa de esta interpretación<sup>53</sup>, acusa de parricida (*πατρῴοιας*)<sup>54</sup> a todo aquel que negare la presunta afirmación del fundador de la corriente a la que todos ellos representan<sup>55</sup>:

Porque si Epicuro y Metrodoro y, además, Hérmarco declaran que tal práctica <la retórica sofística> es un arte, como se hará constar en lo que sigue, los que escriben contra ellos no están muy lejos de ser condenados como parricidas. (*Rh.* 1 col. 7 18-28 Suppl. p.12 Sudhaus)<sup>56</sup>.

En líneas generales, para comprender lo esencial de la mencionada interpretación, es imprescindible señalar que asume la bipartición de la retórica que, según él, había sido establecida por Epicuro<sup>57</sup>:

---

<sup>52</sup> Considerar a la retórica como una *τέχνη* era un tema ampliamente tratado hacia el s. I a. C.; cf. Cic. *De or.* 1.102-104 y Quint. *Inst.* 2.17.1. Dado que no tenemos una referencia explícita por parte de Epicuro, es difícil saber a ciencia cierta si este pudo haber considerado la *ρήετορική σοφιστική* como un medio útil para la enseñanza de la doctrina; al respecto cf. Sedley (1998, p. 108) y Markovic (2008, pp.8-9).

<sup>53</sup> Los epicúreos situados en Rodas y Cos dirigen a Filodemo dos reproches: no solo aseguran no hallar en las obras de Epicuro tal afirmación, sino que encuentran afirmaciones que indican lo contrario.

<sup>54</sup> Al respecto, Chandler (2006) advierte que “The metaphor in this instance may well be connected with the notion of the *γνήσιος Ἐπικούρειος*; preserved by Diog. Laert. 10.26. But it is certainly more widespread as the Lucretius passage referred to above shows (*tu pater es, rerum inventor, tu patria nobis/ suppeditas praecepta* 3.9-10)” (p.183, nota 82).

<sup>55</sup> Sin seguir la hipótesis de Giacontti (1978) —rechazo de Epicuro al contenido mitológico de la poesía— y evitando caer en las generalizaciones de Bartalucci (1972, p. 51-52), Chandler (ib.) advierte que “The Epicureans were certainly critical of traditional education, not only because of its content, but because of the assumptions which lay at the foundation of most, if not all, arts and sciences” (p.1).

<sup>56</sup> “Ἐὶ γὰρ Ἐπίκουρος καὶ Μητρόδορος ἔτι δ’ Ἑρμαρχος ἀποφαίνονται τέχνην ὑπάρχειν τὴν τοιαύτην, ὡς ἐν τοῖς ἐξῆς ὑπομνήσομεν, οἱ τούτοις ἀντιγράφωντες οὐ πάνυ τι μακρὰν τῆς τῶν πατραλοίων καταδίκης ἀφεστήκασιν”.

<sup>57</sup> Probablemente, Epicuro se base, a su vez, en Aristóteles; cf. Asmis (1983, p. 38).

i. retórica sofística (*σοφιστική*), la que circunscribe a la rama epidíctica (*πανηγυρικόν*)<sup>58</sup> (*Rh.* 2 col. 22 25-ss vol. 1 p. 122 Sudhaus).

ii. retórica práctica (*ἐμπρακτος*), la que asocia a las ramas deliberativa (*πολιτικόν*) y forense (*δικανικόν*) (*Rh.* 2 col. 23 14-ss vol. 1 p. 49 Sudhaus).

A la luz de esta distinción, Filodemo asevera que solo la *ῥητορική σοφιστική* debe ser considerada una *τέχνη*. La razón por la que una puede serlo y la otra no radica en el hecho de que apliquen a su definición de *τέχνη*: un estado o condición resultante de la observación (*παρατήρησις*) de ciertos principios comunes (*κοινός*) y elementales (*στοιχειώδης*) que se aplican a la mayoría de los casos, logrando un resultado que no puede ser alcanzado por alguien que no lo ha estudiado, y haciendo esto regularmente, de manera precisa y no conjeturalmente (*στοχαστική*)<sup>59</sup>. Según Gaines (1985) la *ῥητορική σοφιστική* es considerada una *τέχνη* por Filodemo en tanto que la juzga útil<sup>60</sup> desde el punto de vista formal (pp. 73-85). Bajo estos lineamientos, Blank (1995, p. 187) interpreta que la retórica sofística, el arte de escribir discursos, exhibiciones y dar forma a tratados, es un arte formalista con método en el que debe evitarse la sobre elaboración. Entendiéndola como una continuación de la *γραμματική*, interpreta que

---

<sup>58</sup> Al respecto cf. Gaines (1990, pp. 68-ss.) y Müller, R. (1984, pp. 473-484).

<sup>59</sup> “νοεῖται τοίνυν καὶ λέγεται τέχνη παρὰ τοῖς Ἑλλενσιν ἕξις ἢ διάθεσις ἀπὸ παρατήρησεως τινῶν κοινῶν καὶ στοιχεωνδῶν, ἃ διὰ πλειόνων διήκει τῶν ἐπὶ μέρους, καταλαμβάνουσά τι καὶ συντελοῦσα τοιοῦτον, οἷον ὁμῶς τῶν μὴ μαθόντων ἔνιοι, ἐστηκότως καὶ βεβαίως οὐδὲ στοκατικῶς” (*Rh.* 2 in *P.Herc.* 1674 col. 58 5-19 p. 123 Longo). También cf. *Rh.* 2 col. 38 2-ss vol 1 p. 69 Sudhaus).

<sup>60</sup> En rigor, la definición que se le adjudicaba a la corriente epicúrea era que la *τέχνη* es un método para lograr lo que es útil para la vida —“*τέχνη ἐστὶ μέθοδος ἐνεργουσα τῷ βίῳ τὸ συμφέρον*”— (Us. fr. 227b). Para el epicureísmo, lo que habría dado lugar a la generación de las *τέχναι* que produjeron el progreso de la humanidad fueron sus necesidades; cf. Diogenes de Oenoanda fr. 12 col. 2 8-10 Smith y Lucrecio 5.1029.

It seems that nature has given us the capacity to speak, but then *techne* has given the capacity to speak well, that is persuasively. Put another way, if one speaks clearly, one speaks persuasively, and because of this also well by nature. Philodemus believes there is one naturally correct language (On Rhetoric 4 col.7, vol.1 p. 151 Sudhaus: *εἰς φυσικῶς κάλλος λόγος*) and sophistic is the transmissible method of using this language to write clear treatises [...] It would also correspond to Epicurus' own ideals of style, recalling the words of the master's own On Rhetoric (Diogenes Laertius 10.13) to the effect that was the only goal of speaking and writing [...] I suggest that Philodemus' account of arts is a version of Epicurus' account. Grammatistic is a more or less natural development of the ability to speak, the codification of the one naturally correct language. Sophistic rhetoric is the result of applying reason to make this language the best vehicle for clear expression. As such, sophistic rhetoric should be an art Epicurus could have accepted. (Obbink, *ib.*, pp. 187-188)

Por su parte, Beer (2009, pp. 313-325) va un poco más lejos que este último, al asegurar que, si la *ῥητορική σοφιστική* sirve al propósito de presentar de buena manera los contenidos de un discurso, la misma habría sido concebida como de utilidad para la enseñanza del pensamiento epicúreo.

Cabe señalar que para Filodemo toda actividad resultante solo de la experiencia (*τριβή*) y la práctica (*ἐμπειρία*) no debe ser considerada una *τέχνη* por dos razones. En primer lugar, esta actividad no puede reducirse a principios universales. El éxito en dicho ejercicio depende, en gran medida, de la constitución natural (*φύσις*) del hablante<sup>61</sup>. En

---

<sup>61</sup> Cf. *Rh* 2 col. 7 6-ss vol. 1 p. 27 Sudhaus, col. 22 vol. 1 p. 47 Sudhaus, col. 24 15-ss vol. 1 p. 51 Sudhaus, col. 29 3-ss vol. 1 p. 57 Sudhaus.

segundo lugar, no apela siempre a los mismos principios para lograr los mismos resultados. Según Filodemo, toda habilidad práctica adquirida de la observación no es llamada *τέχνη* por los griegos. De aquí que, si se denomina *τέχνη* a toda actividad que surge de la observación y la práctica, se llega al absurdo de tener que incluir bajo este término toda actividad humana<sup>62</sup>. Para el tratadista, tales factores son los que están presentes en la actividad resultante de la *ρήτορική ἔμπρακτος*<sup>63</sup>: la persuasión (*πειθώ*) mediante un discurso en un tribunal y/o asamblea es, en parte, fruto de la *ἐμπειρία* y la *τριβή* adquirida en el ejercicio propiamente dicho.

Tomando como eje de la discusión la posibilidad de considerar la *ρήτορική* —en un sentido amplio— como una *τέχνη*<sup>64</sup>, Filodemo lanza fuertes críticas contra al menos cuatro facciones de epicúreos. En un primer grupo (*Rh* 2 col.21, 17-ss vol. 1 pp. 47 Sudhaus), a los que acusa de estar debatiendo en virtud de un falso tratado de Polieno<sup>65</sup>, enlista a quienes aseguran que la retórica es la *τέχνη* de escribir discursos y pronunciar loas epidícticas —“*γράφειν λόγους καὶ ἐπιδείξεις*”. Ante esta propuesta, les recrimina haber cometido el error de aplicar el término “*ρήτορικήν*” —retórica— a lo que debería llamarse “*σοφιστικήν*” —sofística—. Dado que, para estos, según interpreta Filodemo, la *σοφιστικήν* es una *τέχνη*, pero niegan que exista una *τέχνη* de la oratoria forense y deliberativa— porque según ellos

---

<sup>62</sup> Cf. *Rh* 2 col. 24 23-ss vol. 1 p. 57 Sudhaus.

<sup>63</sup> Cf. *Rh* 2 col. 21 10-ss vol. 1 p. 120 Sudhaus y col. 30 7-ss. vol. 1 p. 132 Sudhaus.

<sup>64</sup> La polémica en torno al estatus de la *ρήτορική* frente a otras disciplinas por parte de la filosofía griega antigua tiene su origen en Platón y Aristóteles. Al respecto, Chandler (ib.) afirma que “Plato and Aristotle were perhaps the most commanding voices in this debate, and their influence can be detected in virtually all the Hellenistic schools. In the *Gorgias* (465a 2-b2), Plato had divided the so-called *τέχναι* into genuine arts and their spurious imitations (*εἶδωλα, κολακεῖαι*), distinguished with respect to whether their aims are good or simply pleasurable, while in the *Philebus* (55e-56b) he separated those arts which have an exact method from those that are merely conjectural. Aristotle also arranges the arts and sciences in a sort of hierarchy while avoiding the more uncompromising aspects of Plato’s assessment” (p. 9).

<sup>65</sup> Cf. también *Rh*. 2 col. 23, 7-11, Longo, 93; al respecto cf. De Lacy (1980, p. 104).

la σοφιστικὴν no es una τέχνη derivada de estas ramas— no solo no pueden demostrar que no hay τέχνη de las mencionadas oratorias, sino que tampoco pueden probar que la σοφιστικὴν es la τέχνη de la ἐπιδείξεις.

Acusándolos de desconocer la división establecida por Epicuro —σοφιστικὴ y ἔμπρακτος—, el segundo grupo de epicúreos contra el que discute es el de aquellos que afirman que la retórica requiere de habilidad natural (φύσις) y práctica (τριβή) para lograr su finalidad (τέλος) (*Rh* 2 col. 23, 14-ss, vol. 1 p.49 Sudhaus). Dado que la φύσις y la τριβή son necesarias para adquirir el conocimiento de cualquier disciplina (*i.e.* gramática o filosofía), pero no para lograr su correspondiente τέλος, Filodemo les reprocha su incapacidad para mostrar cuáles habrían de ser sus requerimientos.

Otro grupo de epicúreos anónimos a los que se dirige es hacia aquellos que considerando que la medicina es una τέχνη conjetural (στοχαστικὴ), se contradicen al afirmar que la retórica no es una τέχνη, en tanto debe tener un método (μέθοδος) y una transmisión (παράδοσις) de conocimientos sólidos (*Rh*. 2 col. 26 3-ss vol. 1 p. 53 Sudhaus).

El cuarto grupo al que se dirige, probablemente liderado por Diógenes de Tarso, es al que entiende la τέχνη como un hábito (ἔξις) adquirido, resultado de la observación (παρατήρησις), por la cual el τέλος propuesto se obtiene con una probabilidad razonable. (*Rh*. 2 col. 30 1-ss vol. 1 p. 58 Sudhaus). Para Filodemo, esta definición echa por tierra la característica distintiva de una τέχνη, esto es, el hecho de que requiere un μέθοδος y principios comunes (κοινός) que se apliquen a todos los casos (*Rh*. 2 col. 30 12-19 vol. 1 pp. 58-59 Sudhaus). El filósofo agrega, además, que los helenos no llaman τέχνη a la habilidad práctica adquirida por la observación (παρατήρησις), aunque a veces, en un uso laxo del lenguaje, la gente llama artista (τεχνίτης), *i.e.*, a un hábil leñador (*Rh*. 2 col. 30 20-ss vol. 1 pp. 59 Sudhaus). De aquí que, intenta llevar el argumento adversario al absurdo, al sentenciar que si llamamos “τέχνη” a la παρατήρησις y a la práctica (ἄσκησις),

deberíamos incluir bajo dicho término toda actividad humana. (*Rh.* 2 col. 31 1-ss vol. 1 pp. 59-60 Sudhaus).

La segunda crítica lanzada contra este último grupo de epicúreos se basa en lo que Filodemo concibe como una contradicción. Aunque estos aseguran que la política (*πολιτική*)<sup>66</sup> no es una *τέχνη*, afirman que la *ρήτορική πολιτική* resulta útil para la vida práctica. Se trata, según Filodemo, de un razonamiento equívoco en tanto que no ayuda al artífice (*τεχνίτης*), sino que muchas veces lo perjudica.

Poniendo en consideración las diferenciaciones que aquellos encuentran entre la dialéctica, la erística y la retórica, establece, al menos, cuatro razones por las cuales la última no debe ser concebida como una *τέχνη*, cuatro razones que se basan en el hecho de que no posee *μέθοδος* (*Rh.* 2 col. 30 12-ss vol. 1 p. 58 Sudhaus):

- i. Si la retórica contribuye con quien la emplea, el aporte resulta insignificante y accidental.
- ii. No la considera necesaria, en tanto que no hace falta ser un *τεχνίτης* para lograr persuadir.
- iii. Sus principios se adquieren fácilmente.
- iv. Su eficacia depende en gran medida de la práctica y la memoria.

---

<sup>66</sup> Respecto a la consideración filodemia en torno a la *πολιτική*, Blank asegura que “politics is not even an art to one who just looks at politicians' deeds (On Rhetoric 2 col.xix 19ff p. 83 Longo). It has no method, nor does it accomplish its aims reliably or even for the most part (On Rhetoric 2 col. xxvii, citing Epicurus). It is rather an [...] *ἐμπειρία ἀπὸ τινος τριβῆς καὶ τῶν ἐν ταῖς πόλεσιν ἱστορίας* (On Rhetoric 2 in P.Herc. 1672 col.xxii 1 p. 217 Longo). Further, it cannot tell what a person should do, what things he should choose or avoid in order to be happy: that is the job of *φιλοσοφία*”. Sobre la conexión entre retórica y política en Filodemo de Gádara recomendamos la lectura de Müller (1984, pp. 473-484).

El único que aparece entre los epicúreos cuestionados en este cuarto grupo es Bromio<sup>67</sup>, a quien, en nombre del epicureísmo originario, le lanza tres duros cuestionamientos. Dada la ubicación de Bromio, tales cuestionamientos dan cuenta que las facciones situadas en Atenas también presentarían controversias. En primer lugar, lo acusa de negar el estatus de *τέχνη* a la *ρήτορική σοφιστική* sin aportar pruebas que sustenten su posición (*Rh.* 2 col. 34 15-31 vol. 1 pp. 59-60 Sudhaus). En segundo lugar, lo acusa de no aportar pruebas que respalden el hecho de que quien apela a la retórica logra siempre persuadir exitosamente a su contraparte. En tercer lugar, al asegurar, Bromio, que los tratados de los retóricos no son del todo estériles, lo acusa de contradecir una de las enseñanzas esbozadas por el mismísimo Epicuro, quien, según la interpretación filodemia, afirmaba que todos esos tratados eran inútiles para producir la facultad política.

### **1.3. LA AMPLIA CONCEPCIÓN DEL ACTO DE PERSUADIR EN LA RETÓRICA EPICÚREA Y LA PLURALIDAD DE MEDIOS NO RETÓRICOS PARA CONSEGUIRLO**

Habiendo dado cuenta del precario marco en virtud del cual la articulación de las consideraciones netamente lucrecianas en torno a los *somnia religionis*, como veremos, supondrán un aporte ampliatorio para la retórica epicúrea conservada, resta solo identificar y analizar de modo articulado los segmentos en los que, en el contexto de una crítica a la eficacia y al monopolio de la finalidad de la retórica tradicional, Filodemo esgrime la amplia concepción en torno al acto de persuasión y establece la pluralidad de medios —no retóricos— para conseguirlo.

---

<sup>67</sup> Filodemo es la única fuente que alude a este filósofo; cf. Erler (ib., p. 285). Al parecer el cuestionamiento se enmarca en la instancia en la que Bromio, tal vez, basándose en Polieno, intenta establecer qué actividades deben ser consideradas *τέχναι* y cuáles no; cf. Tepedino Guerra (1991, p. 64-65). Desafortunadamente, desconocemos qué concibe como *τέχνη*.

Adoptando una postura, quizá, más hostil que la que los estoicos y académicos adoptaron frente a la retórica<sup>68</sup>, el *Περὶ ῥητορικῆς* de Filodemo de Gádara se formula y edifica conforme al propósito de socavar una importante variedad de propuestas de propios y ajenos. De aquí que la mayor parte de su labor resulta en un cúmulo de críticas contra las propuestas retóricas de detractores y partidarios de la disciplina, contemporáneos y extemporáneos, sean estos filósofos, escuelas filosóficas, rétores, políticos, entre otros actores<sup>69</sup>. Se trata, por cierto, de una postura que encuentra su correlato con la mayoría de los testimonios que de Epicuro conservamos, tanto los que se sitúan dentro de la obra filodemia como los que se sitúan fuera. Bajo estos lineamientos, siguiendo a Rowe (1968, p. 83), concebimos dicho tratado como un compendio asistemático de críticas<sup>70</sup>, el que, si bien seguramente no esboza el grueso de la retórica epicúrea, junto al *Ἰπομνηματικόν*, nos permiten tener un panorama amplio no solo de la variedad de temas que, hacia el siglo I a.C., despertaron el interés de los epicúreos emplazados en diferentes regiones geográficas, sino la presencia de las múltiples disidencias hacia los adentros de la misma corriente.

De todas las instancias en que critica a la retórica tradicional, nos interesa identificar y analizar de manera articulada aquellos episodios en los que emerge la amplitud de la visión filodemia en torno al acto de persuasión (*πειθω*) y la pluralidad de medios alternativos para conseguirlo. Se trata, en efecto, de dos hechos que comprobaremos a la luz del contraste entre las propuestas esgrimidas en estos episodios y la concepción que

---

<sup>68</sup> Cf. De Witt (1936, p. 207).

<sup>69</sup> Cabe destacar que la escuela epicúrea tuvo gran influencia sobre la retórica del s. I a.C. Al respecto cf. Reid (1885, pp.10-28), Rostagni (1922, pp. 98-100) y Packer (1938).

<sup>70</sup> Chandler (ib., p. 169) sugiere que, al menos, los restos de los dos primeros libros presentan una considerable sistematicidad.

Filodemo plantea en el libro 1 respecto al fin (*τέλος*) de la retórica, a saber, persuadir mediante el discurso —“*λόγωι πείθειν*” (*Rh.* 1 col. 1 30-ss vol. 1 p. 20 Sudhaus)<sup>71</sup>—.

Para comenzar, analizaremos el mencionado contraste en la disputa que mantiene con uno de los grupos que esgrimen posturas en detrimento de la retórica<sup>72</sup>. El grupo de detractores al que nos referimos es el de aquellos que aseveran que distintas *τέχναι* pueden lograr el mismo fin (*τέλος*) que la retórica (*Rh.* 2 col. 1 26-ss vol. 1 p. 20 Sudhaus). Asumiendo, como señalamos, que el *τέλος* de esta es el de persuadir (*πείθω*) mediante el discurso retórico, a cada una de las *τέχναι* mencionadas, Filodemo no les niega su capacidad de persuadir, sino que les niega la posibilidad de que esa acción sea considerada como retórica. Dicho en otros términos, Filodemo quiere dejar en claro que el único medio que debe ser considerado retórico —sin importar su eficiencia— es el discurso configurado mediante la disciplina retórica, el resto de medios<sup>73</sup>, aunque persuadan con mayor eficiencia, deben ser considerados ajenos a su ámbito<sup>74</sup>. A efectos de respaldar su posición, hace escuetas referencias a tres ejemplos concretos: dos estrechamente vinculados al ámbito de lo discursivo y otro ajeno.

En el primer caso, advierte que los que se dedican a la filosofía logran la persuasión —no retórica— apelando a entimemas (*ἐνθυμήματα*) (*Rh.* 2 col. 2 33-34 vol. 1 p. 20 Sudhaus)<sup>75</sup>.

---

<sup>71</sup> Cf. también *Rh.* 2 col. 1 26 p. 45 Sudhaus.

<sup>72</sup> Los argumentos empleados contra este grupo de críticos forman parte del sostenimiento de la hipótesis de que la retórica no es una *τέχνη*.

<sup>73</sup> Medios que pueden o no emplear el discurso como vehículo.

<sup>74</sup> De ahí que resultan en vano los argumentos planteados por los detractores de la retórica.

<sup>75</sup> Asmis (1983) encuentra en la retórica filodemia un esfuerzo por contrastar "philosophical persuasion with rhetorical persuasion. Philodemus insists that only the truth which is ascertained by the philosophical investigation of nature, φυσιολογία, can make one happy. He also considers it "great folly" (μανία...πολή) for the rhetorician to presume to argue about physics;" and conversely, he rejects the view that the physicist is the best rhetorician" (p. 39).

En el segundo caso, no pudiendo identificar a quién alude<sup>76</sup>, Filodemo asegura que este es capaz de persuadir a través de la acción o la dialéctica (*διαλεκτικός*) y no mediante la retórica.

En un intento por reforzar el segundo caso, saliéndose completamente de los medios discursivos, Filodemo advierte que “incluso Friné persuade, en cierto sentido, tanto por la belleza como por la música, pero no compone discursos retóricos” (*Rh.* 2 col. 2 35-38 vol. 1 p. 20 Sudhaus)<sup>77</sup>. A efecto de comprender la relevancia que esta referencia tiene para nuestra búsqueda, es imprescindible precisar algunos aspectos relativos a la anécdota implícita en el nombre aludido en nuestra cita.

Según Ateneo de Náucratis<sup>78</sup>, Friné<sup>79</sup> era una hetaira (*ἑταῖρα*), famosa por su belleza:

Friné era más hermosa por las partes que no se ven. Precisamente por eso no era fácil verla desnuda. Se envolvía, en efecto, en una túnica interior ceñida al cuerpo, y no utilizaba los baños públicos. En cambio, durante las festividades Eleusinas y las de Poseidón, a la vista de todos los panhelenos se quitaba el manto, se soltaba la cabellera y entraba en el mar. De ella se sirvió Apeles como modelo para su Afrodita saliendo del mar. También el escultor Praxíteles, enamorado de ella, modeló a semejanza suya su Afrodita Cnidia<sup>80</sup>. (*Ath.* 13. 590f - 591a)

---

<sup>76</sup> El texto es muy fragmentario en *Rh.* 2 col. 1 1-ss p. 45 Longo.

<sup>77</sup> “ὡς καὶ φρόνη καὶ δι’ ὄρας καὶ μουσικῆς πείθει μὲν, οὐ ῥητορικῶς δὲ ποιεῖται κατασκευάζει”.

<sup>78</sup> Versión de la historia que presenta una notable semejanza con la alusión filodemia.

<sup>79</sup> Según Plutarco, *De Pyth. or.* 14, “Φρόνη” —sapo— era el apodo recibido por su color de piel. Según relata Ateneo, basándose en un comentario de Aristogitón, su nombre real era *Μνησαρέτη*.

<sup>80</sup> Las traducciones que sobre esta obra se citan a continuación pertenecen a Rodríguez Noriega Guillén (1999).

Al menos uno de los medios de persuasión que le adjudica Filodemo —la belleza— remite al hecho que le da más fama: su juicio. Ateneo comenta que Friné fue acusada por un tal Eutías<sup>81</sup>. La razón de la acusación no es descripta en su testimonio, sino en el de Pseudo-Plutarco, quien asegura que fue acusada de impiedad (*ἀσέβεια*)<sup>82</sup>, un cargo capital en la época<sup>83</sup>. Según Ateneo, aquella habría sido defendida por el famoso orador Hipérides<sup>84</sup>, quien, además, habría sido uno de sus amantes:

como <Hipérides> no conseguía nada con su discurso y era probable que los jueces la condenaran, tras conducirla hasta un lugar bien visible y desgarrarle la túnica interior<sup>85</sup>, dejándole el pecho desnudo, declamó sus lamentaciones finales ante la visión que ella ofrecía, y consiguió que los jueces sintieran un respeto reverencial hacia la ministra y sierva de Afrodita, concediendo por piedad religiosa que no se le diera muerte.<sup>86</sup> (Ath. 13. 590e)

En síntesis, con la alusión a Friné, igual que en los casos anteriores, Filodemo da cuenta del uso de un recurso ajeno a la retórica para lograr un efecto persuasivo no retórico.

---

<sup>81</sup> Según Rodríguez Noriega Guillén (1999), “Eutias, quizás un antiguo amante despedido (cf. Hioérides fr. 172 Jensen), al que también se tachaba de sicofanta (véase Harporación s. v. Euthías), planteó contra Friné un juicio por impiedad en el que fue defendida por Hipérides, que tradicionalmente se fecha en el año 340 a. C.” (n.358).

<sup>82</sup> Respecto a la definición de *ἀσέβεια* cf. Rudhardt (1960, p. 87–105).

<sup>83</sup> [Plut.] *X orat.* 849 d-e.

<sup>84</sup> Ath. 13. 590 d–e.

<sup>85</sup> En la versión de Quintiliano (*Inst.* 2. 15, 9), fue Friné quien se desnudó ante los magistrados.

<sup>86</sup> “ὁ δὲ Ὑπερίδης συναγορεύων τῇ Φρόνῃ, ὡς οὐδὲν ἦννε λέγων ἐπίδοξοί τε ἦσαν οἱ δικασταὶ καταψηφιούμενοι, παραγαγὼν αὐτὴν εἰς τοῦμφανῆς καὶ περιρρήζας τοὺς χιτωνίσκους γυμνά τε τὰ στέρνα ποιήσας τοὺς ἐπιλογικὸς οἴκτους ἐκ τῆς ὄψεως αὐτῆς ἐπερρητόρευσεν δεισιδαιμονῆσαι τε ἐποίησεν τοὺς δικαστὰς καὶ τὴν ὑποφῆτιν καὶ ζάκορον Ἀφροδίτης ἐλέω χαρισαμένους μὴ ἀποκτεῖναι”. Basándose en el comentario de Posidipo de Casandrea, Ateneo añade una segunda versión de este hecho: “Pese a ser considerada causante de los más graves perjuicios contra las vidas, convenció a la Heliea por lo que a su cuerpo se refiere, y, dándoles la mano a los jueces uno por uno, entre lágrimas salvó su alma” (Ath 13. 591 d-e). Respecto a los argumentos esgrimidos para salvar o socavar la legitimidad de una y otra versión recomendamos la lectura de Cooper (1995, p. 303-318) y Nalden (2006, p.102).

Lo notable de este ejemplo, es que el recurso en cuestión es utilizado en reemplazo del cúmulo de artilugios retóricos que habrían fracasado en la persecución de su *τέλος*; artilugios que Hipérides, orador famoso y experimentado, utiliza hasta agotarlos. Bajo estos lineamientos, en el contraste, Filodemo deja al descubierto la efectividad de un recurso no retórico frente a los que surgen de la disciplina y se vehiculizan mediante el *λόγος*. Si bien, según la definición filodemia, la belleza de Friné no persuadió retóricamente, logró persuadir, incluso, con mayor eficacia. Y lo hizo generando efectos en su auditorio que el discurso retórico no pudo promover.

En perfecta consonancia con el último ejemplo, hallamos otra importante evidencia en un pequeño fragmento que, no pudiendo situar con exactitud dentro de la obra filodemia, alegando su importancia<sup>87</sup>, es incluido por Hubbell en el apartado *Fragmenta incerta* de su célebre traducción. Nos referimos al fragmento en el que el filósofo epicúreo afirma que los hombres persuaden (*πείθουσιν*) de varias maneras (*παντοίων*): mediante la belleza, mediante la música, apelando al oído (fr. 4 7-13 vol. 2, p. 182 Sudhaus)<sup>88</sup>. Como en el caso de Friné, el filósofo alude a medios no retóricos para lograr la persuasión: la belleza (*κάλλος*) y la música (*μουσική*). Apelando al término “*παντοίων*”, advierte que, además de esos dos medios, hay diversas maneras de conseguir la persuasión. Lo notable de este segmento es que reconoce, al menos, un factor por el cual las *τέχναι* —con diferente *τέλος* que la retórica— y sus respectivos medios logran con éxito una persuasión alternativa a la disciplina en cuestión; nos referimos a la afectación de uno de los órganos sensoriales: el oído. Si, a la luz de este factor, retomamos el ejemplo de Friné, es plausible considerar la posibilidad de que su belleza genere sensaciones en el destinatario a partir de la vista.

---

<sup>87</sup> Cf. Hubbell (1920, p. 341).

<sup>88</sup> “*ἀλλὰ διὰ παντοίων πείθουσιν ἄνθρωποις ὥσπερ διὰ κάλλους καὶ διὰ μουσικῆς καὶ περιουσιαι? καὶ διὰ ἀκοῆς ἢ τοιούτων*”.

Por último, nos interesa señalar la evidencia hallada en el libro 5 del *Περὶ ῥητορικῆς*<sup>89</sup>, instancia en la que intentando establecer notables contrastes entre la filosofía epicúrea y la retórica, enumera las desventajas de emplear la segunda. Hacia el final del fr. 30, Filodemo considera mentira (*ψεῦδος*) la presunta expresión de Anaxímenes en la que habría aseverado que el discurso es el mejor medio para persuadir (*πείθω*) al alma (*ψυχή*) (*Rh.* 5 fr. 30 33-34 vol. 2 p. 165 Sudhaus). La razón sobre la que se monta tal acusación se basa en el supuesto de que el dinero y otras mil cosas (*μυρίων*) persuaden (*πείθονται*) más poderosamente que el discurso (*λόγῳ*) (*Rh.* 5 fr. 30 35-38 vol. 2 p. 165 Sudhaus)<sup>90</sup>. Sin especificar a qué tipo de discurso (*λόγος*) se refiere, en la superioridad del efecto logrado, el filósofo reconoce que los medios no discursivos pueden resultar más eficaces que los discursivos. A esto debemos agregar que, en virtud de la cantidad de medios que habría de englobar con el término “*μυρίων*”, Filodemo tiene en mente una importante diversidad de medios no discursivos para lograr una persuasión alternativa a la que tiene lugar mediante el discurso retórico. En la articulación de esta serie de consideraciones hallamos evidencia suficiente como para sostener que, en su labor retórica, Filodemo de Gádara tenía una amplia concepción del acto de persuadir y consideraba una amplia gama de instrumentos —no necesariamente discursivos— para lograr dicho acto de un modo alternativo al retórico, en ocasiones, más eficiente; planteos que, cabe destacar, no forman parte del eje de las disputas que mantiene con otras facciones de su corriente de pensamiento. En este marco, la lectura de las consideraciones lucrecianas en torno a los *somnia religionis* —lectura basada en la conceptualización de los dos planteos retóricos de Filodemo— no solo

---

<sup>89</sup> Cabe destacar que la escuela epicúrea tuvo gran influencia sobre la retórica del s. I a.C. Al respecto cf. Rostagni (1922, p.98-100), Reid (1885, pp. 10-28) y Packer (1938).

<sup>90</sup> “*μυρίων γὰρ δι’ ἀργυρίου καὶ πολλῶν ἄλλων πείθονται μᾶλλον ἢ περὶ λόγου*”.

nos permitirá ampliar el margen de interpretación de lo que los especialistas denominan “la retórica del *DRN*”, sino de los planteos retóricos esbozados por la corriente hacia el s. I a.C.



## CAPÍTULO 2

Contemplada la amplia concepción de Filodemo de Gádara en torno al acto de persuadir, estamos en condiciones de llevar a cabo la lectura en clave retórica de la cadena de vulneraciones —psicológica, cognitiva y volitiva— que, ante el influjo de los *somnia religionis*, experimenta, según Lucrecio, todo aquel que carece de la doctrina epicúrea. Se trata de una clave de lectura que, suponemos, nos permite concebir dichas vulneraciones como un eficiente proceso de persuasión no retórico. En línea con esto, habiendo dado cuenta del reconocimiento filodemio de la pluralidad de medios no retóricos con los que es posible conseguir el acto de persuasión de un modo alternativo al retórico, tenemos a disposición el marco interpretativo a partir del cual no solo podemos comprender la concepción lucreciana de los *somnia religionis* como instrumentos diseñados con el fin de persuadir, sino también para abordar el reconocimiento explícito de su amenaza para la humanidad y la enseñanza de la doctrina epicúrea.

Para llevar adelante nuestra lectura **(2.1)**, en principio, determinaremos en qué consiste la noción general de instrumento en el *DRN*. **(2.2)** Luego, a la luz de dicha noción contemplaremos los términos en que los *somnia religionis* son concebidos como instrumentos destinados a la persuasión; términos en los que vislumbraremos el proceso de persuasión como las vulneraciones psicológica, cognitiva y volitiva ocasionadas por sus influjos. **(2.3)** Después, determinaremos cuáles son los tópicos y, con ello, cuáles son los contenidos que representan estos *somnia*. **(2.4)** Conforme a esta determinación, mostraremos que los *somnia religionis*, además de la generación de temor, cuentan con otro factor que favorece la vulneración psicológica —el inicio del proceso de persuasión—: la avidez humana por contemplar *miracula*, es decir, todo aquello que le resulte maravilloso. **(2.5)** En el planteo de los términos esenciales en los que concibe los *somnia religionis* como medios de persuasión, Lucrecio supone en Memmio una total vulnerabilidad en las tres

dimensiones del *animus* frente a su influjo. Dada la relevancia que dicha vulnerabilidad presenta para la comprensión de la aptitud persuasiva —la eficacia— atribuida a los *reperta* rivales, intentaremos dar cuenta de los términos en los que el poeta establece el supuesto en cuestión. **(2.6)** Finalmente, verificaremos el alcance del efecto persuasivo atribuido a los *somnia religionis* analizando un importante supuesto sobre el que se monta la obra lucreciana: la humanidad carente de la doctrina epicúrea ha sido, es y será vulnerada psicológica, cognitiva y volitivamente por los *somnia religionis*. Para llevar a cabo esta labor, analizaremos y articularemos **(2.6.1, 2.6.2, 2.6.3, 2.6.4)** dos planteos que atraviesan los cuatro encomios dedicados a Epicuro: por un lado, la comparación que Lucrecio lleva a cabo entre el ethos del Filósofo del Jardín y el ethos del resto de la humanidad y, por otro lado, las utilidades atribuidas a la doctrina epicúrea.

## 2.1. LA NOCIÓN DE INSTRUMENTO EN EL *DRN*

En líneas generales, el núcleo de la noción de instrumento en el *DRN* es desarrollado en la instancia en que, basado en el antiteleologismo epicúreo<sup>91</sup>, el poeta pretende establecer una diferenciación conceptual y funcional entre las partes (*partes*) constitutivas del cuerpo (*corpus*) humano —miembros (*membra*), sentidos (*sensus*)— y los instrumentos que el hombre emplea en la vida cotidiana:

Ni el ver fue antes de que nazca la luz de los ojos, ni el hablar mediante palabras antes de crearse la lengua, sino el origen de la lengua precedió largamente al discurso hablado y las orejas fueron creadas mucho antes de haya sido escuchado el sonido y, en definitiva, todos los miembros, según opino, han existido antes de que se produjera su propio uso. En consecuencia, no pudieron desarrollarse a causa

---

<sup>91</sup> El que tantas consonancias guarda con las propuestas de Empédocles (Ar. *Ph.* 2, 8, 198b). Los pormenores relativos al antiteleologismo epicúreo de los sentidos se analizarán a partir de 3.1.3 del presente.

de su uso. Por el contrario, emprender mediante la mano certámenes de lucha, lacerar las extremidades y mancharlas de sangre fue mucho antes de que volasen las brillantes flechas, y la naturaleza condujo a evitar la herida antes que la mano izquierda otorgare la oposición del escudo gracias a la técnica. Es obvio también que dedicar el cuerpo cansado al descanso es mucho más antiguo que las sedosas cubiertas del lecho y saciar la sed surgió antes que las copas. En consecuencia, estas cosas pueden ser concebidas conforme a la necesidad y son inventadas para el uso en la vida. Diferentes son todos aquellos miembros que, nacidos primero, por sí mismas dieron luego noticia de su utilidad. A esta clase vemos que pertenecen en primer lugar los sentidos y sus órganos. (4.836-855)<sup>92</sup>

En el marco de esta distinción, Lucrecio define como instrumento todo medio inventado/descubierto (*repertum*) / creado (*creatum*) / desarrollado (*cretum*) conforme a cierta utilidad (*utilitas/usus*)<sup>93</sup>, la que es destinada a cubrir una o varias necesidades. Dado que en este segmento se concentra en aludir a instrumentos concretos —dardos, escudo, colchas y copas—, es imprescindible aclarar que la definición abarca también a lo que el poeta concibe como técnicas (*artes*): navegación (5.1006, 1448), legislación (5.1143-

---

<sup>92</sup> “*Nec fuit ante videre oculorum lumina nata, nec dictis orare prius quam lingua creatast, sed potius longe linguae praecessit origo/sermonem multoque creatae sunt prius aures/quam sonus est auditus, et omnia denique membra/ante fuere, ut opinor, eorum quam foret usus;/haud igitur potuere utendi crescere causa. Manu certamina pugnae/et lacerare artus foedareque membra cruore/ante fuit multo quam lucida tela volarent, /et volnus vitare prius natura coëgit/quam daret obiectum parmae laeva per artem./Scilicet et fessum corpus mandare quieti/multo antiquius est quam lecti mollia strata,/et sedare sitim prius est quam pocula natum./Haec igitur possunt utendi cognita causa/credier, ex usu quae sunt vitaeque reperta/illa quidem seorsum sunt omnia, quae prius ipsa nata dedere suae post notitiam utilitatis. Quo genere in primis sensus et membra videmus”.*

<sup>93</sup> Para Munro (2010, vol. 2 p. 305) el término *usus* es empleado aquí en su sentido más ordinario. A juzgar por el contexto, al menos en el pasaje citado, ambos términos —“*usus*” 4.481 y “*utilitatis*” 4.854— son empleados como sinónimos. Otros segmentos en que ambos términos están vinculados: 834-835, 841-842, 5.1029-1033, 1452. Es importante aclarar que además del significar utilidad, práctica y experiencia, el término *utilitas* puede dar cuenta de las condiciones empíricas de un proceso de desarrollo: 5. 1029-1033, 1452 cf. Schjivers (1998, pp. 60-61).

1151), la doctrina epicúrea<sup>94</sup>, entre otras. La *utilitas* de cada instrumento es determinada en virtud de las diversas necesidades humanas, las que pueden exigir el dominio de una *ars* que, a su vez, puede —o no— requerir la creación y/o empleo de un utensilio que le resulte funcional, como sucede en el citado caso del escudo<sup>95</sup>.

En 5.1452-1453, Lucrecio sugiere que la *utilitas* es revelada de manera paulatina y progresiva mediante la experiencia vivida por el *animus* o *mens*<sup>96</sup> —*usus et impigrae simul experientia mentis paulatim docuit pedetemptim progredientis*—, es decir, por la *pars* del *corpus* que presenta tres dimensiones operativas: la cognitiva, la psicológica y la volitiva. Bajo estos lineamientos, lo que Lucrecio denomina *experientia mentis* deviene de la observación de los sucesos que acontecen en la *natura* circundante. En este sentido, es la *natura* la que enseña. En su acontecer se encuentra la *utilitas* que el *animus* debe descubrir (*reperio*). Uno de los ejemplos más ilustrativos al respecto lo hallamos en su descripción del surgimiento de la música de flauta. En esta instancia, el poeta asegura que es el viento del oeste —el *Zephyrus*— el que, al pasar a través de cañas cóncavas, enseñó (*doceo*) al hombre la música de flauta (5.1382-1387). Por lo general, como sucede en el caso que

---

<sup>94</sup> Cf. 5.10-12.

<sup>95</sup> Blank (1995) sugiere que para el epicureísmo “technai flourished in early societies before there were any technologiai” (p.188).

<sup>96</sup> Lathiere, quien entiende que la sinonimia es, por lo general, un proceso creativo de rigor y precisión que permite la formación de términos técnicos a partir del lenguaje común. sugiere que *animus* “est-il défini par quelques synonymes explicatifs, qui insistent sur sa fonction intellectuelle : mens, terme très général, usuel, de la racine qui signifie penser et qui désigne, par opposition a corpus, le principe pensant (p. 132). Al respecto, Morford asegura que “The distinction between *animus* and *anima* (Greek *nous* and *psyche* respectively), which is clear in Greek, was blurred by Democritus and Epicurus. Democritus, according to Aristotle, said that “they are the same”, referring (so later authors show) to their atomic composition. Both he and Epicurus said that the soul consisted of two parts, respectively reasoning and unreasoning, which were structurally identical.”(p. 112). Bajo estos lineamientos, entendemos que, Fiel a la concepción epicúrea que distingue en la *ψυχή* una parte racional —*το λογικόν μέρος*— y otra irracional —*το άλογον μέρος*— (Epic. *Ep. Hdt. 67*), Lucrecio emplea tanto el término *mens* como *animus* para dar cuenta de la facultad racional del hombre. Respecto a ciertas problemáticas relativas a la distinción entre *animus* y *mens* cf. Heinze (1897, p.68), Kenney (1984, pp. 94-95) y Sanders (2008, pp. 326-366).

acabamos de ver, el descubrimiento originario de muchos instrumentos comienza con la literal imitación de la *natura*. A efectos de reforzar esta interpretación, citamos a continuación el caso relativo al origen del canto (*carmen*):

imitar con la boca las claras voces de las aves estuvo mucho antes de que los hombres pudiesen celebrar con el canto suaves canciones y alegrar los oídos<sup>97</sup>. (5.1379-1381).

La *ratio mentis* —*ratio animi*— es la facultad que, en definitiva, efectiviza sus descubrimientos/ creaciones/ desarrollos y sus respectivos avances —“*in medium ratioque in luminis erigit oras*”(5.1455)—<sup>98</sup>. Siguiendo la argumentación lucreciana, el carácter progresivo (*progrediens*) de los descubrimientos /creaciones /desarrollos es adjudicado en virtud del modo en que procede el *animus*:

veían con su *animus* que una cosa se esclarecía tras otra, hasta que, mediante las técnicas, alcanzaron la más alta cima<sup>99</sup>. (5.1456-1457)

aquello que se encuentra a la mano, si antes no hemos conocido algo más agradable, al principio, complace mucho y parece prevalecer, luego, un mejor descubrimiento disipa al anterior y cambia nuestra sensación respecto de todos los anteriores<sup>100</sup>. (5.1412-1415)

el paso de las épocas cambia las perdurabilidades de las cosas. Lo que fue valorado se desvaloriza; inmediatamente otra cosa le sucede y se salva del desprecio, cada

---

<sup>97</sup> “*liquiditas avium voces imitariere ore/ante fuit multo quam levia carmina cantu/concelebrare homines possent aurisque iuvare*”.

<sup>98</sup> La misma formulación la hallamos en 5.1388-1389.

<sup>99</sup> “*alid ex alio clarescere corde videbant,/artibus ad summum donec venere cacumen*”.

<sup>100</sup> “*quod adest praesto, nisi quid cognovimus ante/suavius, in primis placet et pollere videtur,/posteriorque fere melior res illa reperta/perdit et immutat sensus ad pristina quaeque*”. Cf. también 5.330-337.

día es más deseado y florece en elogios lo descubierto y está entre los honores y la admiración de los mortales <sup>101</sup>. (5.1276-1280)

Además de las mejoras que el *animus* les aporta, el progreso de los instrumentos depende de la transmisión generacional del conocimiento relativo a su *usus* (5.1105-1107). A la luz de la ética epicúrea, aunque este progreso mejore de manera directa las necesidades a cubrir, no necesariamente contribuye con la felicidad humana. De hecho, en numerosos casos, o bien, perjudican —directa o indirectamente— al que hace uso del instrumento, o bien, dañan de manera directa a aquellos sobre los que se lo ejecuta. Un claro ejemplo del impacto múltiple —positivo y negativo— de este progreso lo podemos hallar en los sucesivos avances que tienen lugar a partir del descubrimiento del fuego.

En líneas generales, Lucrecio ubica el período más primitivo del hombre antes de que descubriese las múltiples *utilitates* que podía darle a la manipulación del fuego (5.953-961, 1283-1285)<sup>102</sup>. Entre los primeros *praemia* que le habría brindado este instrumento se destacan aquellos que mejoran su capacidad de supervivencia. El fuego es empleado para la caza de animales, lo que le permitía obtener alimento y abrigo (5.1249-1250).

Otra de las primeras *utilitates* que le había dado a este instrumento fue el de proporcionarse calefacción. Si bien esta *utilitas* le dio la ventaja de protegerse del frío, a su vez, acarrió la desventaja de debilitar un rasgo distintivo de su fortaleza anatómica<sup>103</sup>. Para Lucrecio, este *usus* del fuego es la causa de que el cuerpo humano se volviera incapaz de

---

<sup>101</sup> “*volvenda aetas commutat tempora rerum./Quod fuit in pretio, fit nullo denique honore;/porro aliud succedit et e contemptibus exit/ inque dies magis adpetitur floretque repertum/laudibus et miro est mortalis inter honore*”.

<sup>102</sup> El fuego no es el único instrumento al que hace referencia explícita. Incluye además el uso de pieles (*pelles*) de animales para proporcionarse abrigo (5.954-955), la construcción de casas (*casae*) (5.1011), la unión en parejas entre hombre y mujer en una misma casa —“*mulier coniuncta viro concessit in unum*” (5.1012)—.

<sup>103</sup> El poeta advierte que los primeros instrumentos ablandaron (*mollesco*) al hombre (5.1014).

soportar el frío —“*ignis enim curavit, ut alsia corpora frigus non ita iam possent caeli sub tegmine ferre*” (5.1015-1016) —. Aquí tenemos una primera prueba de que el progreso no necesariamente conlleva beneficios, sino que puede acarrear algún efecto negativo sobre la vida humana.

Otra *utilitas* relativa a la supervivencia destacada por el poeta es la cocción y el ablandamiento de alimentos empleando el calor (*vapor*) de la llama (5.1102). Se trata de dos acciones concretas que el *animus* descubrió tras la observación de la maduración de los frutos provocada a causa de la acción del sol —“*sol docuit, quoniam mitescere multa videbant verberibus radiorum atque aestu victa per agros*” (5.1103-1104) —. Tenemos aquí, como en el caso del viento y el origen de la melodía de flauta, otro ejemplo en el que la *natura* enseña el instrumento al hombre<sup>104</sup>.

En un sentido mucho más amplio de su *usus*, Lucrecio también se ocupa de mencionar los *praemia* que brinda para la explotación agrícola y minera. En ambos casos, el fuego se aplica sobre la superficie terrestre a efecto de despejar el área sobre la que, finalizado el incendio, llevarán a cabo la labor correspondiente. Respecto a la agricultura, dejan la tierra lista para el cultivo —“*pandere agros pinguis et pascua reddere rura*” (5.1248) —. En lo tocante a la minería, el *usus* del fuego deja al descubierto diversos metales en estado líquido —“*manabat venis ferventibus in loca terrae concava conveniens argenti rivus et auri aeris item et plumbi*”—, lo que luego facilita su extracción (5.1251-1261)<sup>105</sup>.

---

<sup>104</sup> En rigor, para Lucrecio “*omnia suppeditat porro natura neque ulla*”.

<sup>105</sup> Cf. también 5.1241-1244.

A partir de la experiencia de la fundición<sup>106</sup>, a causa del *calor* de las llamas y la posterior solidificación<sup>107</sup>, el hombre comprendió que podía darles formas a los metales (5.1262-1263). Aprovechando esta *utilitas* del fuego, logró forjar herramientas y armas<sup>108</sup> de toda índole (1264-1268). Respecto a las primeras, a lo largo del *DRN*, Lucrecio concibe que los *praemia* benefician a todo el conjunto de hombres en sus diversas finalidades: la carpintería (5.1267-1268), la agricultura (6.1289) y la producción textil (5.1350-1356). En cambio, no sucede lo mismo con las armas.

La *utilitas* de un arma es para Lucrecio dañar/eliminar a otro hombre, en consecuencia, el *praemium* obtenido de su *usus*, a diferencia de otros instrumentos, produce a su vez un perjuicio sobre quien se lo ejecuta. Dado que la guerra antecede al *usus* de las armas forjadas con metales, para el filósofo, las mismas suponen una mejora en su capacidad para acabar con al adversario respecto a las armas antiguas (*arma antiqua*), es decir, el uso de las manos, las uñas, los dientes, las piedras y las ramas arrancadas de los árboles de la selva (5.1283-1285). Los primeros han alcanzado un progreso tal que los *arma antiqua* resultan obsoletos: quienes emplean los *arma antiqua*, advierte Lucrecio, se encuentran desnudos (*nuda*) e indefensos (*inerma*) (5.1292). En su progreso, en la mejora de su *utilitas*, estos instrumentos incrementan los horrores de la guerra —“*dies belli terroribus addidit augmen*”(5.1307)—.

En consecuencia, los *arma* son instrumentos con una *utilitas* orientada a satisfacer necesidades que están en las antípodas de los planteos epicúreos en torno a las condiciones que hacen posible la felicidad (*εὐδαιμονία*), sobre todo, si los juzgamos a luz de las dos

---

<sup>106</sup> Pasaje de estado sólido a líquido.

<sup>107</sup> Pasaje de estado líquido a sólido.

<sup>108</sup> Cabe destacar que el fuego, como tal, es también empleado para disuadir a los enemigos en una batalla (5.1246-1247).

aspiraciones supremas de su ética: la supresión de los dolores corporales (*ἀπovía*) y las tribulaciones psicológicas (*ἀταραζία*)<sup>109</sup>. Los *arma* son empleados para resolver la discordia (*discordia*) acabando con una de las partes en conflicto; la *discordia*, advierte el poeta, inventa (*pario*) los *arma* (5.1305-1306). En líneas generales, la guerra surge de la necesidad de satisfacer los deseos (*cupidines*) —innecesarios e innaturales para el epicureísmo<sup>110</sup>— promovidos por el desconocimiento de dos aspectos esenciales de la vida práctica: cuál es el límite (*finis*) de los bienes que se deben poseer<sup>111</sup> y hasta dónde se extiende el verdadero placer (*vera voluptas*)<sup>112</sup>.

En aquella época, entonces, las pieles, ahora el oro y la púrpura agitan con sus afanes la vida de los hombres y los fatigan con la guerra; por ello, según mi opinión,

---

<sup>109</sup> Cf. 2.17-19, 20-21.

<sup>110</sup> Rider (2020) sintetiza la clasificación en los siguientes términos: “Desires, for Epicurus, fall into one of three classes: the natural and necessary, the natural and unnecessary, and the unnatural and unnecessary (*Ep. Men.* 127, *K.D.* 26, 29-30). Epicurus thought you cannot jettison the natural and necessary desires, since, among Other things, they are for the things that keep you alive and that cause pain if unsatisfied. Examples include food, water, shelter, and physical safety. Natural and necessary desires come as part of the standard package of being an animal, and Epicurus thinks they are relatively easy to secure in their most rudimentary form, at least under most circumstances. Natural and unnecessary desires are more extravagant versions of the natural and necessary desires, and they are the sorts of things you should welcome if they are available, but not excessively trouble yourself about if they prove difficult to secure. Examples include fancy food, wine, and more comfortable digs. Epicurus thinks people who do not expect or make a habit of fine dining. Will appreciate it more than people who trouble themselves to acquire tasty food and eat it all the time (*Ep. Men.* 130). The real difficulty for human beings comes in the unnatural and unnecessary desires, which aim at competitive goods of acquisition, including power, wealth, and fame. These desires, the Epicureans think, should be largely jettisoned, since they are difficult to secure and difficult to maintain once secured, so they carry anxiety along with them in all their stages. One might, for example, seek fame or power, which are hard to get and even more difficult to sustain. With the guiding assumption that the aim of Epicurean philosophy is to eliminate pain, especially anxiety, it makes sense that they would recommend cutting such desires to the quick” (p.298). Al respecto cf. también Rosenbaum (1990, pp. 21-41), O’Keefe (2021, pp. 181-199) y Robitzsch (2022 pp. 193-217).

<sup>111</sup> Consecuencia que deviene de un *animus* que, por estar corrompido, corrompe los *reperta* que deberían de beneficiarlo. Tema que trataremos en 2.3.1.1.

<sup>112</sup> El tratamiento de la idea de progreso de la humanidad en Lucrecio excede los límites de nuestra labor. Al respecto, recomendamos: Taylor (1947, pp. 180-194), Merlan (1950, pp. 364-368), Keller (1951, pp.185-188), Borle (1962, pp. 162-176), Beye (1963, pp. 160-169), Nethercut (1967, pp.97-106), Blickman (1989, pp.157-191), Farrell, (1994, pp. 81-95), Campbell (2003), Romano (2008, pp. 51-67).

la mayor culpa reside en nosotros. En efecto, a los hijos de la tierra, desnudos y sin pieles, les torturaba el frío; por el contrario, a nosotros nada nos daña carecer de un vestido de púrpura, con ingentes figuras bordadas en oro, mientras tengamos, al menos, un vestido plebeyo que pueda defendernos del frío. Por lo tanto, el género humano trabaja siempre sin fruto y en vano y consume su tiempo de vida en vacíos cuidados. (5.1423-1435)<sup>113</sup>

## **2.2. SOMNIA RELIGIONIS COMO INSTRUMENTOS DE PERSUASIÓN: TÉRMINOS ESENCIALES**

Habiendo caracterizado la noción lucreciana de instrumento, a la luz de la conceptualización de las únicas muestra de la retórica epicúrea de primera mano, estamos en condiciones de mostrar, bajo qué términos lo que nosotros denominamos *somnia religionis* son concebidos por Lucrecio como instrumentos destinados a la persuasión; términos en los que es posible vislumbrar el proceso de persuasión como las vulneraciones psicológica, cognitiva y volitiva ocasionadas por sus influjos. Tales términos se hallan prácticamente al inicio del poema, más precisamente, en la primera parte de la advertencia que Lucrecio dirige a Memmio:

Tú mismo<sup>114</sup>, en cualquier momento, vencido por las terribles proposiciones de los vates, buscarás desertar <de la doctrina epicúrea>. ¡Puesto que, ciertamente, pueden

---

<sup>113</sup> “*Tunc igitur pelles, nunc aurum et purpura curis/exercent hominum vitam belloque fatigant;/quo magis in nobis, ut opinor, culpa resedit./Frigus enim nudos sine pellibus excruciat/ terrigenas; at nos nil laedit veste carere/purpurea atque auro signisque ingentibus apta,/dum plebeia tamen sit, quae defendere possit./Ergo hominum genus in cassum frustra que laborat/semper et in curis consumit inanibus aevom*”.

<sup>114</sup> Se refiere a Memmio, el interlocutor de su poema didáctico.

inventar para ti muchas fantasías, las que mediante el temor son capaces de revertir los criterios de vida y turbar todas tus dichas! (1.102-106)<sup>115</sup>

A nuestro juicio, en esta primera parte de la advertencia Lucrecio nuclea, articula y adjudica explícitamente los rasgos esenciales del carácter instrumental de los *somnia*. Esto se puede apreciar en la compatibilidad del planteo con la definición de instrumento, la que tiene lugar en el cumplimiento de dos condiciones. La primera condición del carácter instrumental de los *somnia* se aprecia en el hecho de que es concebido como un medio inventado. En efecto, en la expresión “*quam multa tibi iam fingere possunt somnia*”<sup>116</sup>(1.104-105), el verbo “*fingo*”<sup>117</sup>, el que, siguiendo la sugerencia que Koenen (2004, p.717), denota una acción creadora<sup>118</sup>, la que es ejecutada por aquellos a quienes señala como *vates*<sup>119</sup> (1.102), en este caso, sus *repertores*<sup>120</sup>. Por el momento, nos basta con decir que, en los términos de la filosofía materialista y antiteológica que Lucrecio representa, el acto de inventar/imaginar *somnia* para un destinatario consiste en proyectar,

---

<sup>115</sup> “*Tutemet a nobis iam quovis tempore vatum/ terriloquis victus dictis desciscere quaeres./ Quippe etenim quam multa tibi iam fingere possunt/ somnia, quae vitae rationes vertere possint/fortunasque tuas omnis turbare timore*”.

<sup>116</sup> O'Hara (1987) plantea la posibilidad de que un fragmento de Lucilio “provides not only a parallel, but perhaps even a model, for Lucretius' phrase, and for his criticism in 1.102-135 of the lies or fictions of both religious figures and poets” (pp. 517). Para el especialista, “Lucilius would seem to be linking belief or disbelief in the ficta of Homer with belief in the ficta of religion, providing precedent for the thought as well as the language of Lucretius 1.102f” (p, 519).

<sup>117</sup> En Verg. *Ecl.* 8.108 apreciamos la siguiente expresión “*ipsi sibi somnia fingunt*” y en *Buc.* 9.107 “*amant ipsi sibi somnia fingunt*”.

<sup>118</sup> Koenen (ib.) asegura que “in *DRN* the verb *fingere* has a negative connotation (it is used to refer to the phantasies of children who are afraid in the dark, to erroneous views held by seers (*vates*), non-Epicurean readers as well as philosophers); more over *fingunt* appears to be more depreciatory than other verbs such as *credunt* or *dicunt*, employed by Lucretius when he is reporting non-Epicurean views and sayings” (p. 717).

<sup>119</sup> Es un término por demás ambiguo en este contexto, el cual suele traducirse, a partir de la interpretación de Clay (1983, p. 222) como poetas o sacerdotes.

<sup>120</sup> ¿Debemos considerar a los *vates* como los únicos *repertores* de *somnia*? Un interrogante que excede los límites en que hemos circunscripto nuestro objeto de estudio.

mediante el uso del discurso, secuencias imaginarias<sup>121</sup>. Se trata de un proceso que, como veremos a lo largo de todo el capítulo 3, se sustenta y solo puede ser comprendido a la luz de tres desarrollos teóricos netamente epicúreos:

- i. La doctrina de los simulacros (*simulacra*).
- ii. La composición y funcionamiento del *animus*; parte del cuerpo humano donde tienen lugar la cognición, las sensaciones psicológicas y la volición.
- iii. La composición y funcionamiento de la tríada anatómico-operativa *animus-anima-corpus*.

Es imprescindible aclarar que, para referirse a los discursos de los *vates*, en el segmento analizado, Lucrecio emplea el término “*dicta*” (1.103), el que traducimos aquí en su sentido técnico, es decir, por “proposiciones” en lugar de “vaticinios” o “dichos”. Para ello nos basamos en la interpretación de Ruiz Castellanos (1991), quien advierte que, a lo largo de todo el *DRN*, el valor técnico del término “*dictum*” nunca se neutraliza:

Se puede traducir *dicta* por vaticinios en: *vatum/ terriloquis victus dictis desciscere quaeres*” (1.103 ), pero de esa forma no lograremos saber qué denota “*dictis*”, ni a qué “*vates*” se refiere; nuestra hipótesis del significado técnico de “*dicta*”, modifica al referente y a la connotación de “*vate*” y “*vaticinio*” en 1.104-109. Se trata de vaticinios que teorizan sobre la inmortalidad, las penas de ultratumba, etc. (pp.771-772)

---

<sup>121</sup> Entendemos por *somnia* en 1.105, lo que interpreta Segal (1990), para quien “does not just mean silly tales, as Bailey and others take it; it also implies the false visions that men imagine for themselves because they are overcome by the fear-speaking utterances of vates [...] These somnia thus prepare for and are analogous to the visions that Ennius had of Homer in the proem of the *Annales* (l. 115-26) (p. 253). Más adelante, este autor propone traducir el término por “fictions” o “figmentes”, es decir, ficciones (ib., p.256).

Siguiendo esta interpretación, sin necesidad de entrar aún en detalles, entendemos que, en su contienda con la *religio*, los *dicta* epicúreos, los *dicta verídica*, equivalen a las proposiciones antitéticas de los *dicta vatum*. La gran diferencia entre unos y otros *dicta* radicarán en el contenido que vehiculizan: mientras los primeros, como veremos, se componen de los rudimentos propios de la doctrina epicúrea, los segundos se componen pura y exclusivamente de *somnia*.

La segunda condición del carácter instrumental de los *somnia religionis* se vislumbra en la *utilitas* que Lucrecio les atribuye. A grandes rasgos, la misma consiste en la producción de la secuencia articulada de vulneraciones que el influjo de los *somnia religionis* —de las secuencias imaginarias— produce en lo que concebimos como las tres dimensiones operativas del *animus*: psicológica, cognitiva y volitiva. Se trata de una cadena de vulneraciones que deriva en consecuencias para la vida práctica.

La secuencia comienza con el efecto psicológico que el contenido encarnado por la imagen genera en su destinatario: el temor<sup>122</sup>. Por un lado, tal capacidad se vislumbra, primero, en el calificativo que el poeta emplea para referirse a los *dicta vatum*, es decir, “*terriquo*” (1.103); adjetivo —compuesto por “*terror*” y “*loquor*”— con el que pretende indicar que dichos *dicta* infunden miedo<sup>123</sup>. Por otro lado, esta capacidad se aprecia en el circunstancial de medio instrumento que el poeta emplea en el último verso: “*timore*” (1.106). Para ser más precisos, lo que induce el temor es el contenido —el guion— que cada *somnium* vehiculado por los *dicta* rivales representa<sup>124</sup>.

A raíz de la vulneración de la dimensión psicológica, se desencadena, luego, una vulneración en la dimensión cognitiva del *animus*. El efecto sobre la cognición puede

---

<sup>122</sup> Los términos empleados para aludir al temor son “*timor*”, “*metus*”, “*horror*”.

<sup>123</sup> Cf. Giussiani (1896, p.25).

<sup>124</sup> Aspecto que analizaremos a partir del capítulo 4.

apreciarse en dos acciones secuenciales del segmento citado. En primer lugar, se observa en la expresión en la que, valiéndose del léxico de la poesía épica didáctica (*ἔπος διδακτικός*)<sup>125</sup>, el poeta asegura que Memmio, el presunto destinatario del *DRN*<sup>126</sup>, puede ser vencido (*victus*) por los *dicta vatum* (1.104). En segundo lugar, el efecto en cuestión se aprecia en la expresión “*vitae rationes verteré*” (1.105). Apelando al verbo *vertere*, el filósofo pretende indicar que, ante el influjo de los *somnia*, insuflado el temor, el destinatario afectado es pasible de sufrir un retroceso/viraje<sup>127</sup> de sus *vitae rationes*, es decir, de sus criterios de vida. Sea o no un interlocutor real<sup>128</sup>, asumiendo que Memmio es un desconocedor de la doctrina epicúrea<sup>129</sup>, este potencial retroceso/viraje aplica a los criterios de vida que irá adquiriendo en el proceso de aprendizaje al que invita Lucrecio en el *DRN*. A la luz de la amplia concepción del acto de persuadir establecida por Filodemo, interpretamos que en el efecto cognitivo señalado es posible apreciar con claridad la efectivización del convencimiento del destinatario de los *somnia*. En este punto, es de suma importancia destacar que la advertencia dirigida a Memmio se encuentra justo después de

---

<sup>125</sup> Cf. Hardie (1986, pp. 193-240), Gale (1994a, pp. 99-128), West (1994, pp.23-24), Albrecht (1997, pp.267-ss), Garani (2007, pp. 3-4), Florio (2008, pp.61-77) y Markovic (2008, p. 17-18).

<sup>126</sup> Cabe aclarar que no es nuestra intención entrar en la polémica de si el poema fue o no escrito para entero beneficio de Memmio. Al respecto recomendamos la lectura de Keen (1985, pp.1-10).

<sup>127</sup> Cf. Munro (2010, pp. 128-129)

<sup>128</sup> Al respecto recomendamos la lectura de Frank (1919, pp. 286-287), Stearns (1931, pp. 67-68), Allen (1938, pp. 167-181, Roller (1970, pp. 246-248), Keen (1985, pp. 1-10), Roca Melía (1990, pp. 102, n. 2).

<sup>129</sup> Hay, por lo menos, tres indicios que lo prueban. Los dos primeros los hallamos en la instancia en la que Lucrecio se ve ante la necesidad de aclararle a Memmio que la *ratio* que está a punto de enseñarle no es impía (*impia*) ni maliciosa (*scelerosa*). En 1.80-83 el poeta alude explícitamente al hecho de que su interlocutor se está iniciando —“*te rationis inire*” (1.81)— en la doctrina epicúrea; primer indicio. Además, si Memmio fuera conocedor de esta *ratio*, qué sentido tiene el esfuerzo de Lucrecio por distinguir entre los actos (*facta*) de la doctrina que encarna y los de la *religio*; segundo indicio. A decir verdad, Memmio ya debería de saber que los *facta* promovidos por la doctrina solo conducen a la felicidad (*εὐδαιμονία*). El tercero de los indicios lo hallamos en las múltiples reprimendas que Memmio recibe a lo largo del poema por si acaso osa rechazar la doctrina (1.50-53, 942-950; 2.1040-1041; 4. 18-25, 912-915).

la célebre éfrasis de Ifianasa, la que cierra, interpretamos siguiendo a Segal (1990, p. 254), con un efusivo reconocimiento del poder persuasivo que la *religio* ejerce sobre la humanidad: “*tantum religio potuit suadere malorum*”(1.101). Por el momento, nos basta con decir que el hecho de que estos *reperta* puedan rivalizar con la doctrina epicúrea es, probablemente, la muestra más contundente de la amenaza que el influjo de los *reperta* rivales representan para Lucrecio y, con ello, de la magnitud del reconocimiento del carácter persuasivo de los *somnia religionis*.

La vulneración de la dimensión cognitiva del *animus* deriva, luego, en la vulneración de la dimensión volitiva; instancia en la que verificamos la persuasión padecida por el destinatario a partir de sus consecuencias. Esta última vulneración consiste en que los guiones de los distintos *somnia religionis* condicionan —limitan el campo de acción— la voluntad (*voluntas*) de aquellos que fueron convencidos. Se trata de un hecho que hallamos en la acción posterior a la derrota: nos referimos a la acción futura —una vez revertidos los *vitae rationes*— en la que Lucrecio acusa a Memmio en los siguientes términos: “buscarás desertar de nosotros” —“*nobis... desciscere quaeres*” (1.103)—, es decir, de la doctrina epicúrea. Al plantear la posibilidad de que su aprendiz quiera desertar voluntariamente de la doctrina en cualquier momento —“*iam tempore*”—, Lucrecio considera la posibilidad de que los efectos psicagógicos producidos por la doctrina epicúrea puedan, al menos durante el proceso de aprendizaje, ser revertidos por los efectos psicagógicos de los *somnia religionis*<sup>130</sup>. Otra muestra de la amenaza que el influjo de los *reperta* rivales representan para Lucrecio.

---

<sup>130</sup> En rigor, los efectos psicagógicos devienen de los contenidos —de los guiones— representados en los *somnia*; cf. capítulo 4 del presente.

Finalmente, las vulneraciones sufridas en el *animus* por el influjo de los *somnia religionis* desembocan en diversos efectos negativos para la vida práctica. Esto lo podemos verificar en la acción del último verso del fragmento analizado, instancia en la que se enfatiza, de manera general, las consecuencias de quien no solo no sigue la senda epicúrea, sino que es guiado por la psicagogia de la *religio*. A la luz de estos efectos, es comprensible que el poeta califique a los *dicta religionis* como terribles (*terribilis*)<sup>131</sup>.

### 2.3. CONSIDERACIONES PRELIMINARES SOBRE LOS TÓPICOS Y CONTENIDOS DE LOS *SOMNIA RELIGIONIS*

Esgrimidos superficialmente los términos medulares en virtud de los cuales Lucrecio concibe los *somnia religionis* como instrumentos destinados a persuadir y el proceso mediante el cual establece el acto de persuasión, cabe preguntarse cuáles son los tópicos y, con ello, cuáles son los contenidos que encarnan las secuencias imaginarias a las que se refiere en sus planteos. Estamos ante dos interrogantes que, en parte, pueden ser respondidos a partir de una importante apreciación que el poeta efectúa en la segunda parte de la advertencia dirigida a Memmio:

si los hombres percibieren que hay un final seguro de sus tribulaciones, mediante algún argumento tendrían el valor para oponerse a las supersticiones y a las amenazas de los vates. Pero ahora, no hay ningún argumento para resistir, ninguna capacidad, ya que hay que temer en la muerte castigos eternos. (1.107-111)<sup>132</sup>

---

<sup>131</sup> Dado que la *utilitas* adjudicada a los *somnia* solo beneficia a la *religio*, es posible trazar un perfecto paralelismo con la consideración de la *utilitas* que el filósofo tenía sobre los *arma*.

<sup>132</sup> “*si certam finem esse viderent/ aerumnarum homines, aliqua ratione valerent/ religionibus atque minis obsistere vatum./Nunc ratio nulla est restandi, nulla facultas,/ aeternas quoniam poenas in morte timendum*”.

En esta suerte de resignación/derrota que atribuye a la humanidad frente al influjo de los *somnia religionis* es posible apreciar la cadena de vulneraciones a la que nos referimos en el subcapítulo anterior. Si, como advertíamos antes, el temor es el origen de dicha cadena, la causa en que se basa su diagnóstico, las penas eternas (*poenae aeternae*)<sup>133</sup>, nos dan una importante pista para determinar los tópicos y contenidos encarnados por los *reperta* rivales. Gracias a esta pista, no solo es posible determinar que la temática a la que aluden los *somnia* es el temor a la muerte, sino que es posible dar cuenta de su contenido, esto es, lo relativo al sufrimiento *postmortem*. Teniendo en cuenta que los dioses son partícipes necesarios de las *aeternae poenae* que, como veremos oportunamente, el filósofo enfrenta en, al menos, tres *somnia religionis* invocados<sup>134</sup>, en la segunda parte de la citada advertencia se encuentra implícito el segundo tópico al que se refieren los *reperta* aludidos, a saber, el temor a los dioses<sup>135</sup>. Se trata de un temor que deviene del influjo de *somnia religionis* en los que se manifiesta una omnipotencia que pesa en el destino de los hombres a causa de la antropomorfización con la que la *religio* configura a sus deidades.

Ante lo dicho, es de suma relevancia aclarar que, para Lucrecio, el temor a los dioses no deviene solo de los *somnia religionis* que describen el modo en que las divinidades intervienen en el destino *postmortem* de la humanidad, sino que también deviene de los *somnia* que describen la intervención divina en la creación de todo lo existente y en el acontecer de la *natura*, lo que puede derivar en una intervención —beneficiosa o perjudicial— en la vida cotidiana de los mortales. El planteo de esta consideración se puede

---

<sup>133</sup> Una de las razones en las que Epicuro *Ep. Hdt.* 81, 5-ss fundamenta la imposibilidad de alcanzar la *ἀταραξία*.

<sup>134</sup> Nos referimos a los *somnia* que reflejan las *aeternae poenae* sufridas por Tántalo (3.980-983), Ticio (3.984-994) y Sísifo (3.995-1010); cf. 4.1 del presente.

<sup>135</sup> Dice al respecto Strauss (1967): “Fear of punishment and fear of the gods belong together; fear of the gods is fear of divine punishment. Fear of the gods leads to men's despising themselves [...] leads to crimes”(p.131).

comenzar a reconstruir desde la instancia en la que el filósofo establece el primer principio de la atomología epicúrea:

ninguna cosa se engendra jamás de la nada por acción divina. En efecto, el temor somete a todos los mortales ya que consideran que se producen en la tierra y en el cielo muchos fenómenos, cuyas causas de sus operaciones no pueden descubrir ninguna mediante la razón y creen que son realizadas por el poder divino. (1.149-154)<sup>136</sup>

Para Lucrecio, la omnipotencia que la *religio* atribuye a los dioses deviene no solo de los *somnia* antes mencionados, sino de los *somnia* con los que esta intenta explicar los sucesos que en la *natura* acontecen<sup>137</sup>.

En línea con lo que advertíamos en el subcapítulo anterior, se puede apreciar con suma claridad que los *dicta vatum*, en la pugna con los *dicta veridica*, están, desde el primer planteo de la doctrina, en el centro de la escena del *DRN*. Contemplado en el marco de la amplia concepción filodemia del acto de persuadir, el alcance —“*mortales [...] omnis*”— que Lucrecio atribuye a los *somnia religionis* para vulnerar psicológica y cognitivamente a la humanidad es posible apreciar la magnitud del reconocimiento de su aptitud persuasiva<sup>138</sup>.

A través de estas consideraciones preliminares, hemos reunido los elementos suficientes como para tener un primer pantallazo de los tópicos y, con ello, de los

---

<sup>136</sup> “*Principium cuius hinc nobis exordia sumet,/ nullam rem e nihilo gigni divinitus unquam./ Quippe ita formido mortalis continet omnis,/ quod multa in terris fieri caeloque tuentur,/ quorum operum causas nulla ratione videre/ possunt ac fieri divino numine rentur*”. Cf. *Ep. Hdt.* 38, 10.

<sup>137</sup> Aspecto que abordaremos en nuestro análisis de *somnia deis* a lo largo de 4.3 del presente.

<sup>138</sup> Cuestión que trataremos en profundidad en el próximo subcapítulo.

contenidos relativos a los *somnia* a los que el poeta alude en 1.102-106<sup>139</sup>. Nos referimos a las secuencias imaginarias que originan el proceso persuasivo generando temor a la muerte y temor a los dioses. Gracias a esto, comenzamos a vislumbrar la correspondencia entre el planteo filodemio de la pluralidad de medios —no retóricos— y las consideraciones lucrecianas en las que basamos su concepción de los *somnia religionis* como instrumentos de persuasión.

#### 2.4. LA AVIDEZ HUMANA POR IMAGINAR LO MARAVILLOSO

Cuando en 2.2 analizamos las condiciones en virtud de las cuales Lucrecio determina la *utilitas* de los *somnia religionis*, observamos que la promoción del temor era el punto de inicio del proceso a partir del cual, luego, se vulnerarían las otras dos dimensiones del *animus*. Habiendo identificado los potenciales tópicos y, con ello, los potenciales contenidos que los *somnia religionis* encarnan, resulta lícito preguntarse si la efectividad que el filósofo atribuye a los *somnia religionis* para vulnerar la dimensión psicológica radica únicamente en la promoción de temor. A nuestro modo de ver, el interrogante en cuestión encuentra su respuesta en otro supuesto que, interpretamos, subyace en los términos medulares en los que Lucrecio plantea el carácter persuasivo de los *somnia religionis*: la avidez humana por imaginar todo aquello que le resulte maravilloso. Tal supuesto es esgrimido en la instancia en la que anuncia contra qué secuencias imaginarias se enfrentan sus desarrollos argumentales en torno al sonido (*sonitus*)<sup>140</sup>:

---

<sup>139</sup> El estudio profundo del contenido/guion de los *somnia religionis* aludidos y enfrentados por Lucrecio lo realizaremos en el capítulo 4 del presente.

<sup>140</sup> Su argumentación se basa en las pruebas aducidas en torno a la materialidad del sonido (4.524-562).

Los lugareños imaginan que en estos sitios habitan los sátiros de pies de cabra y las ninfas y comentan que están también los faunos, de los que afirman que noctívagos rompen los taciturnos silencios con estrépito tumulto y lúdica broma, y se producen sonidos de cuerdas y dulces lamentos que difunde la flauta en los dedos de los intérpretes, a la distancia los campesinos empiezan a sentir que Pan, moviendo las ramas de pino que ciñen su cabeza medio bestial, recorre a menudo con labio encorvado los huecos cálamos, de manera que la fistula no deje de difundir la música silvestre. Por lo demás, comentan sobre otros monstruos y prodigios, para que nadie considere que habitan lugares inhóspitos, abandonados hasta por los dioses. Por esta razón, esgrimen maravillas mediante palabras, o bien, los conduce a ello otra razón, dado que el género humano es excesivamente ávido de todo lo que escucha. (4.580-594)<sup>141</sup>

Haciendo una lectura en paralelo con 1.102-106, observaremos que para referirse a la acción creadora del instrumento mediante el cual se esgrime la explicación fantástica del eco, el poeta emplea el mismo verbo que seleccionaba, en términos sintácticos, a *somnia* como su objeto directo: “*fingunt*”. De hecho, el medio con el que se transmite/vehiculiza aquello que se imagina son también los *dicta* (4.592). En principio, poner de relieve estos hechos resulta de utilidad para mostrar que tanto en 1.102-106, como en 4.580-594, Lucrecio está refiriéndose a secuencias imaginarias con la virtud de generar efectos sobre sus destinatarios. Lo valioso del segundo pasaje es que Lucrecio da explícita cuenta del

---

<sup>141</sup> “*haec loca capripedes Satyros Nymphasque tenere/ finitimi fingunt et Faunos esse locuntur,/ quorum noctivago strepitu ludoque iocanti/ adfirmant volgo taciturna silentia rumpi/ chordarumque sonos fieri dulcisque querellas,/ tibia quas fundit digitis pulsata canentum,/ et genus agricolum late sentiscere, quom Pan/ pinea semiferi capitis velamina quassans/ unco saepe labro calamos percurrit hiantis,/ fistula silvestrem ne cesset fundere musam./Cetera de genere hoc monstra ac portenta loquuntur,/ ne loca deserta ab divis quoque forte putentur/ sola tenere. Ideo iactant miracula dictis/ aut aliqua ratione alia ducuntur, ut omne/ humanum genus est avidum nimis auricularum”.*

contenido que una secuencia imaginaria debe tener para que resulte atractiva. Se trata de secuencias que encarnan lo que es en sí mismo maravilloso, sobrenatural, extravagante, monstruoso. Esto se puede apreciar en el uso de dos sinónimos empleados para referirse a los seres animados que interactúan en esta y otras escenas proyectadas: “*monstrum*” y “*portentum*”<sup>142</sup> (4.590) . En línea con ello, en la expresión —“*iactant miracula dictis*” utiliza por única vez el término “*miraculum*”, término con el que, a nuestro juicio, pretende ser más abarcativo respecto al contenido —no necesariamente deben contener *portenta* y *monstra*— de lo que considera como secuencias imaginarias atractivas (4.592).

De aquí que, la predisposición que Lucrecio le adjudica a la humanidad en la expresión “*omne humanum genus est avidum nimis auricularum*” (4.594) no debe limitarse, si cabe la posibilidad, únicamente a las cualidades sonoras con las que tal vez los lugareños puedan mencionar (*locuntur*) estas fantasías; la *auricula* es la única puerta de acceso que los *dicta* —emitidos como *sonitus*— tienen para, posteriormente, proyectar *monstra/portenta/miracula* en el *animus* del destinatario<sup>143</sup>.

A nuestro modo de ver, lo que hace aquí al carácter maravilloso de las secuencias imaginarias mencionadas son dos rasgos distintivos de las creaturas que interactúan:

i. Su configuración anatómica *contra natura*<sup>144</sup>.

---

<sup>142</sup> Es importante aclarar que tanto el término *monstra* como *portentum* son empleados por Lucrecio para referirse a dos tipos de seres animados: los animales que por su configuración anatómica se han extinto (2.701; 5.837, 845) —cf. 4.2.3 del presente— y los que por su configuración anatómica no pueden existir (4.590; 5.37).

<sup>143</sup> Todo lo relativo a la proyección de secuencias imaginarias será abordado a partir de 3.2.2 del presente.

<sup>144</sup> Cuando alude a los sátiros, lo hace enfatizando uno de los rasgos más llamativos de su configuración anatómica, a saber, que poseen patas de cabra (*capripedes*) (4.580).

ii. Las virtudes inherentes que, según Lucrecio, los desconocedores de la *vera ratio* atribuyen a la naturaleza divina de estas creaturas a partir del ejercicio de contemplación imaginaria<sup>145</sup>.

Cuando decimos que la configuración anatómica de los *monstra/portenta* son para Lucrecio *contra natura*, nos referimos, sobre todo, a aquellas creaturas a las que considera de naturaleza doble (*duplex natura*) o de cuerpos binarios (*corpora bina*) (5.879). Como veremos oportunamente<sup>146</sup>, para el filósofo la coexistencia de los miembros heterogéneos (*membra alienigena*) de estas combinaciones de seres, o bien, no resulta posible en la *natura*, o bien, está condenada a la extinción.

Una muestra contundente del segundo rasgo distintivo la hallamos en 5.1169-1182, segmento en el que Lucrecio explica la creación imaginaria de los dioses. En este pasaje, el poeta advierte que el origen de las cualidades divinas es fruto de las extraordinarias apariencias que los hombres, en un tiempo remoto, contemplaban en sueños —“*divom mortalia saecla egregias animo facies vigilante videbant*”(1169-1170) —<sup>147</sup>. Cabe aclarar que con la expresión en ablativo “*animo [...] vigilante*”, Lucrecio pretende señalar el medio a través del cual los hombres reciben involuntariamente las “*egregias facies*”<sup>148</sup> con las que, luego, elaboran su diseño de los dioses<sup>149</sup>. En líneas generales, las virtudes atribuidas a las deidades son las siguientes:

---

<sup>145</sup> Factor clave del origen de la *religio* para Lucrecio; cf. 5.1161-1217.

<sup>146</sup> Cf. 4.2.3 del presente.

<sup>147</sup> Ruiz Castellanos (2015, p.244) considera este tipo de sueños como descripciones de experiencias religiosas.

<sup>148</sup> También las califica de “*praeclara*” (5.1174).

<sup>149</sup> Por el momento, nos basta con hacer dos acotaciones respecto a la percepción del *animus*. Por un lado, dado que la percepción del *animus* responde a una compleja mecánica antiteleológica de percepción, no puede evitar percibir imágenes durante el sueño. Por otro lado, el participio presente “*vigilante*” en 5.1170 da cuenta aquí de una de las características distintivas del *animus* frente al resto de órganos del cuerpo: se mantiene activo, incluso, durante el sueño. Al no tener el resto de

- i. Sorprendente grandeza corporal —“*magis in somnis mirando corporis auctu*” (5.1171)—.
- ii. Amplia fuerza —“*viribus amplis*” (5.1174) —.
- iii. Inmortales —“*aeternam vitam*” (5.1175) —.
- iv. Infatigables —“*nullum...laborem*”(5.1182)—; característica que deviene de las cuantiosas y maravillosas obras que en sueños veían realizadas —“*in somnis quia multa et mira videbant efficere et nullum capere ipsos inde laborem*” (5.1181-1182) —.
- v. Omnipotentes.

Ante lo dicho, es preciso advertir que lo que Lucrecio considera *monstra/portenta/miracula* no se limita solo a secuencias imaginarias de creaturas maravillosas que llevan adelante actos inofensivos, sino que también abarca a aquellas que, por diversas razones, resultan peligrosas y, como tales, aterradoras. Un buen cúmulo de este tipo de creaturas imaginarias las hallamos en un importante segmento del tercero de los elogios a Epicuro (5.25-42), momento del poema en el que enumera y concentra varias de las gestas de Hércules en un nutrido catálogo de lo que, en el verso 37, también denomina *portenta*:

¿qué daño nos causarían ahora las grandes fauces del León de Nemea y el hirsuto jabalí de Arcadia?, ¿qué daño, a su vez, el toro de Creta y la hidra, azote de Lerna, ceñida de culebras envenenadas?, ¿qué daño la fuerza que anidaba en los tres pechos del triple Gerión?, (¿qué daño) tan grande nos causarían (las arpías de plumas bronceas) que habitan (el inaccesible lago) Estínfalo, y los caballos del tracio

---

los sentidos disponibles —único criterio de verdad del epicureísmo— durante el sueño, el ser humano es pasible de ser engañado. Aspectos que analizaremos en 3.2.2.2 del presente.

Diomedes que exhalan fuego por la nariz junto a la región de los bistonos, al pie del monte Ismaro? Y, por último, la sierpe, de cuerpo descomunal, cruel, de torva mirada, que custodia las espléndidas manzanas de oro de las Hespérides, enroscada al tronco del árbol, muy cerca del litoral Atlántico y de los rigores de ese océano al que ninguno de los nuestros se aproxima, ni bárbaro alguno se atreve, ¿qué daño nos causaría? (5.22-42)<sup>150</sup>.

Las extraordinarias historias detrás de cada *portentum* mencionado eran bien conocidas por la cultura romana en general. En la primera figura del catálogo, la del León de Nemea, el filósofo resalta solo una de sus virtudes anatómicas, a saber, el tamaño de sus fauces —“*magnus hiatus*”— (5.24). Ahora bien, si nos basamos en los relatos de los mitógrafos, la referencia a esta criatura nos remite al primer trabajo que Euristeo le encargó a Hércules: matar a esta fiera. En las descripciones del relato propiamente dicho, se enfatiza otro rasgo que revela el carácter maravilloso de la criatura: un pellejo indestructible, solo vulnerable a las propias garras del león; pellejo que el semidiós utiliza como armadura. Las acciones que dan forma al relato son en sí mismas *miracula*: el modo en que él solo acorrala y mata con sus propias manos —por asfixia— al monstruo<sup>151</sup>. Tales acciones, como sucede en cada encargo exigido, dan cuenta de la fuerza sobrenatural del protagonista de la secuencia imaginaria.

En línea con lo anterior, lo maravilloso en la alusión al Jabalí de Arcadia (de Erimanto<sup>152</sup>) se encuentra implícito, sobre todo, en las acciones que llevó a cabo Hércules en su tercer encargo. Según cuenta el mito, este lo obligó a salir de su refugio mediante

---

<sup>150</sup> Apelamos aquí a la traducción de Roca Meliá (1990). En rigor, el poeta anuncia aquí una parte de las doce tareas asignadas por Euristeo, rey de Micenas. Respecto a las doce tareas recomendamos la lectura de Nabilou (2014, pp. 876-882).

<sup>151</sup> Respecto al León de Nemea, cf. Pinna (2020<sup>a</sup>, pp. 62-64).

<sup>152</sup> Cf. Pinna (2020<sup>b</sup>, pp.54-55).

gritos, persiguió al animal hasta su agotamiento y, finalmente, lo capturó y llevó con vida sobre sus espaldas para exhibirlo en Cumas y Campania.

Todo lo relativo al toro de Creta está impregnado de circunstancias sobrenaturales<sup>153</sup>. Según la tradición en la que, interpretamos, Lucrecio se basa, es concebido como una criatura que emergió del mar cuando Minos prometió a Poseidón/Neptuno sacrificar lo que apareciese en la superficie de las aguas. El conflicto se produce cuando el rey, obnubilado por la belleza del toro, en lugar de cumplir con su promesa, se adueña de la bestia e intenta engañar al dios sacrificando a otro toro. En represalia, Poseidón insufla en el toro una furia indomable; uno de los rasgos maravillosos que adquiere a raíz de este hecho es que exhala fuego por la nariz. Como sucede con el jabalí de Arcadia, en su octavo trabajo, Hércules tiene la misión de capturarlo con vida y sin ayuda. Entre las circunstancias extraordinarias posteriores a la caza, se destaca el hecho de que regresó a Grecia, en ocasiones incluso nadando, montado sobre el temible animal.

La Hidra de Lerna<sup>154</sup> se destaca por diversas cualidades sobrenaturales que derivan de su particular anatomía. Su característica más notable es la de poseer numerosas cabezas de serpiente, las que —según diversos mitógrafos, varían entre cinco y cien— volvían a crecer tras ser desmembradas por Hércules. A esto debe sumarse que exhalaba un aire venenoso que resultaba letal para quien lo respirase. En su mención, apelando al epíteto “*Lernaea [...] pestis*”, Lucrecio destaca la capacidad destructiva de la criatura. Según cuentan los mitógrafos, la hidra arrasaba los sembradíos y el ganado de Lerna.

---

<sup>153</sup> Cf. Pinna (2021, pp. 56-58).

<sup>154</sup> Al respecto cf. Grimal (ib., pp. 244-243).

Geriones<sup>155</sup> se caracteriza por ser un gigante que posee tres cabezas, cada una con sus respectivos torsos y brazos. El mismo es asesinado a flechazos o a mazazos por Hércules en el momento en que este último escapa con los bueyes del gigante.

Las harpías<sup>156</sup>, por su parte, se destacan también por su sobrenatural composición anatómica: son aves con garras afiladas y rostro de mujer. A estos seres se les adjudicaba el secuestro de niños y de almas. Lo sobrenatural de los caballos del tracio Diomedes es que se alimentaban de carne humana.

El último ser fantástico al que alude el poeta es la serpiente a cargo del cuidado de las famosas manzanas de oro de las Hespérides; un décimo encargo de Hércules. En su mención, da cuenta del enorme tamaño de la criatura, la que los mitógrafos suelen describir con cien cabezas<sup>157</sup>.

En consonancia con el supuesto planteado por Lucrecio en 4.580-594, la última tanda de *monstra/portenta/miracula* hasta aquí consignados nos permiten comenzar a vislumbrar que lo que efectivamente hace atractivo a dicho contenido, lo que explota la avidez humana por su contemplación, también puede hacerlo aterrador.

## 2.5.VULNERABILIDAD INHERENTE A LA *NATVRA ANIMI*

En el planteo de los términos esenciales en los que concibe los *somnia religionis* como medios de persuasión, Lucrecio supone en Memmio una total vulnerabilidad en las tres dimensiones del *animus* frente a su influjo. Dada la relevancia que dicha vulnerabilidad presenta para la comprensión de la aptitud persuasiva —la eficacia— atribuida a los *reperta*

---

<sup>155</sup> Cf. Blázquez (1983, pp. 323-348).

<sup>156</sup> Cf. Grimal (ib., p.224).

<sup>157</sup> Cf. Delgado (2017, pp. 205-214).

rivales, en el presente subcapítulo intentaremos dar cuenta de los términos en que Lucrecio establece el supuesto en cuestión.

En líneas generales, interpretamos que la mencionada vulnerabilidad se puede apreciar en la equiparación entre la inmadurez —cognitiva, psicológica y volitiva— de una humanidad carente de la *vera ratio*, con la inmadurez del niño. Antes de abordar los segmentos en los que efectúa dicha equiparación, resulta imprescindible dar cuenta del factor en virtud del cual asigna al niño su inmadurez. El mismo se puede apreciar con claridad en la visión lucreciana respecto a la fluctuación de la fuerza (*vis*) cognitiva y volitiva en dos etapas del desarrollo biológico del ser humano: la niñez y la adultez (3.447-451)<sup>158</sup>. Para Lucrecio, los niños poseen por naturaleza un cuerpo débil —*infirmus*—. En consecuencia, por un lado, emiten un pensamiento débil (*sententia tenuis*)<sup>159</sup> —hecho en el que se aprecia la vulnerabilidad cognitiva— y, por otro, apenas pueden ejercer un correcto control del cuerpo al que cada uno se encuentra unido— “*infirmo pueri teneroque vagantur corpore*” (3.447-448) —, es decir, apenas pueden ejercer el control de su *voluntas*<sup>160</sup>. Alcanzada la adultez, la fuerza del *animus* aumenta, por lo que el juicio emitido también se hace más fuerte —“*consilium quoque maius et auctior est animi vis*” (3.450)—. Dicho en otros términos, el filósofo plantea aquí la diferencia entre los *animi* de las dos etapas del

---

<sup>158</sup> Se trata de una visión que despliega en el marco en el que intenta demostrar que el *corpus* y el *animus* nacen (*gigno*) y crecen (*cresco*) juntos.

<sup>159</sup> Respecto a la vejez, tercera y última etapa de la vida, el poeta advierte una degradación conjunta —*corpus-animus*— que expresa en los siguientes términos: “Finalmente, cuando ya el cuerpo se ha agotado por las virulentas fuerzas del tiempo y los miembros han decaído, debilitadas sus fuerzas, el ingenio claudica, la lengua delira, la mente vacila, todo flaquea y cae al mismo tiempo” (3.452-454). “*post ubi iam validis quassatum est viribus aevi/ corpus et obtusis ceciderunt viribus artus,/ claudicat ingenium, delirat lingua labat mens,/ omnia deficiunt atque uno tempore desunt*”.

<sup>160</sup> Los fundamentos relativos a la *voluntas* serán tratados a partir de 3.3.4.

desarrollo biológico en virtud de la fluctuación creciente de la fuerza cognitiva y volitiva<sup>161</sup> que uno y otro van adquiriendo a medida que el cuerpo crece y se fortalece<sup>162</sup>.

Contemplado el factor clave de la limitación cognitiva, estamos en condiciones de abordar el primero de los dos segmentos en los que el poeta esgrime la comparación de la inmadurez del *animus* de la humanidad carente de la *vera ratio* con la inmadurez del niño. Nos referimos a la célebre analogía de la copa endulzada:

como los médicos, cuando intentan suministrar a los niños el asqueroso ajeno, primero untan los bordes de la copa con el dulce y rubio licor de la miel, para que la ingenua edad de los niños sea burlada hasta los labios y mientras beba el asqueroso jugo del ajeno, sea engañado y no dañado, sino que beneficiado por tal hecho se fortalezca. (1.935-941)<sup>163</sup>

Siguiendo nuestro hilo interpretativo, en la primera parte de la analogía el poeta deja en evidencia las consecuencias de la imprudencia que caracterizan al niño —“*puerorum aetas improvida*”—. Guiado solo por la aceptación/rechazo inherente a los sentidos que todos los animales poseen, el niño no tiene suficiente *vis* en su *animus* —no tiene la suficiente madurez intelectual— como para sopesar el beneficio del remedio por sobre sus desagradables caracteres organolépticos; el niño se perjudica por engañarse a sí mismo y actuar en consecuencia de dicho engaño. Guiado por el mismo criterio, tampoco

---

<sup>161</sup> El término “*consilium*” también puede ser tomado como sinónimo de “*voluntas*”. Comenta al respecto Lathiere (1972): “Le terme *consilium* (3.95, 139) met en valeur la domination d'*animus* sur tout l'être, *consilium* étant l'acte de volonté réfléchie” (p. 132).

<sup>162</sup> Hay una relación directamente proporcional en el desarrollo conjunto de la *vis corpus-animus*.

<sup>163</sup> “*id quoque enim non ab nulla ratione videtur;/ sed vel uti pueris absinthia taetra medentes/ cum dare conantur, prius oras pocula circum/ contingunt mellis dulci flavoque liquore,/ ut puerorum aetas improvida ludificetur/ labrorum tenuis, interea perpotet amarum/ absinthii laticem deceptaque non capiatur/ sed potius tali facto recreata valescat*”.

puede evitar ser engañado por un tercero; en este caso, un engaño que lo lleva a ejecutar una acción que le resulta beneficiosa —*deceptaque non capiatur*—.

Puesta la inmadurez del niño en el primero de los términos de la comparación analógica, el poeta coloca en la segundo término la inmadurez de la humanidad:

Así yo ahora, dado que esta doctrina siempre parece ser muy amarga para aquellos que no la han tratado, y el vulgo escapa lejos de esta, he querido exponerte nuestra filosofía mediante el armonioso canto de Pieria y, de algún modo, untarlo con la dulce miel de la musa a efectos de cautivar tu ánimo con mis versos mientras percibes claramente toda la naturaleza de las cosas y qué ordenada figura le corresponde. (1.942-950)<sup>164</sup>

El *vulgus*, como los niños frente al remedio, no tiene la madurez como para emitir un juicio lo suficientemente fuerte para sopesar los beneficios —vulnerabilidad cognitiva— por sobre las características de la doctrina epicúrea que, como el remedio<sup>165</sup>, le parece desagradable. De aquí que, como los niños, el *vulgus* experimenta sensaciones psicológicas adversas —manifestación de la vulnerabilidad psicológica— y actúa — manifestación de la vulnerabilidad volitiva— conforme a dichas sensaciones —*retroque vulgus abhorret ab*

---

<sup>164</sup> “*sed potius tali facto recreata valescat,/ sic ego nunc, quoniam haec ratio plerumque videtur/ tristior esse quibus non est tractata, retroque/ vulgus abhorret ab hac, volui tibi suaviloquenti/ carmine Pierio rationem exponere nostram/ et quasi musaeo dulci contingere melle,/ si tibi forte animum tali ratione tenere/ versibus in nostris possem, dum perspicis omnem/ naturam rerum, qua constet compta figura*”. Para contemplar la riqueza del pasaje recomendamos la lectura de Lenaghan (1967, pp. 221-251).

<sup>165</sup> Gómez (1994) afirma que “El epicureísmo es una especie de soteriología médica, una medicina del alma (*animi medicationem, doloris medicamenta*) (De Fin. II, 7, 21; *sedationem animi* (Tusc. IV, 19, 62) [...] Esta purga mental, lograda a partir de la poción farmacéutica, equivale al *tetrafarmakon* del epicúreo Diógenes de Oenoanda y al cuádruple remedio de la Carta a Meneceo: no temer a los dioses (123-4), no temer a la muerte (124-7), soportabilidad del dolor (127-30), logro de la felicidad (130-2)” (p.99). Al respecto, recomendamos la lectura de Stróżyński (2003, pp. 45-63).

*hac* (1.944-945)—<sup>166</sup>. Teniendo en cuenta el planteo de la *vis* relativa a la madurez biológica del *animus*, al equiparar la figura del niño ingenuo con la de todos aquellos que desconocen la doctrina, el poeta no está afirmando aquí que estos no estén en condiciones biológicas para comprender la *vera ratio*. Antes bien, plantea que solo con la madurez biológica no alcanza para revertir del estado de vulnerabilidad inherente a la *natura animi*. Según Lucrecio, hay una segunda condición —no biológica— para ello: conocer la *vera ratio*. En la medida que para filósofo el único modo de que el *vulgus* salga de su estado de total vulnerabilidad depende de la doctrina que por su misma vulnerabilidad rechazan, el poeta se enfrenta a una desafiante paradoja para su misión psicagógica<sup>167</sup>. En este marco, siguiendo con la interpretación de la analogía, el poeta-filósofo, como el médico, aprovecha y resuelve este paradójico estado de vulnerabilidad apelando a un engaño beneficioso para el destinatario de su mensaje: vehiculizar su doctrina a través de la poesía<sup>168</sup>. La poesía, como la miel, sin alterar el contenido de la *vera ratio*, produce un efecto favorable sobre el receptor: lo predispone a entrar en contacto con aquella<sup>169</sup>, lo que rompe con el paradójico estado de vulnerabilidad. Tal predisposición, la que describe como “*animum...tenere*” —

---

<sup>166</sup> Se trata de un planteo que se puede empalmar con la defensa que hace de la doctrina frente a las acusaciones de la *religio*; cf.1.80-83.

<sup>167</sup> Para Albrecht (1997, p. 296-ss) Lucrecio intentó influir en una audiencia mayor a la que se dirigía Epicuro.

<sup>168</sup> Para Kyriakidis (2006) “Lucretius, in writing his DRN, actually transforms into verse the Epicurean doctrine and the philosophic principles on poetry and poetics shared by other Epicureans and in particular by his own contemporary Philodemus of Gadara” (p. 606).

<sup>169</sup> Si esto es así, Lucrecio presentaría batalla a los *somnia religionis* en dos dimensiones del *animus* en simultáneo: en el terreno cognitivo y el psicológico. Esto abre la posibilidad de considerar a la poesía como otro medio de persuasión que bien puede enmarcarse en los lindes de los planteos de Filodemo de Gádara. Supuesto que hemos puesto a prueba en Mattos (2022, pp. 89-110).

cautivar o mantener bajo dominio al *animus*—, habría de lograrla, probablemente, conforme a la *voluptas* que genera su sonoridad<sup>170</sup> (*sonor*)<sup>171</sup>.

En consonancia con la analogía de la copa endulzada, la vulnerabilidad devenida de la inmadurez del *animus* se puede apreciar también en otra importante comparación de la humanidad carente de *vera ratio* con la figura del niño asustadizo:

Pues, así como los infantes tiemblan y temen a todas las cosas en las ciegas tinieblas, así nosotros tememos, a veces en la luz, cosas que no debieran asustarnos más que aquellas que temen los niños en tinieblas e imaginan que les van a suceder. Por consiguiente, es necesario que este terror y estas tinieblas del *animus* no los disipen ni los rayos del sol ni las saetas brillantes del día, sino la contemplación y la doctrina de la naturaleza. (2.55-61)<sup>172</sup>

Aquí, las vulnerabilidades cognitiva y psicológica se manifiestan en el autoengaño del hombre, es decir, en la ejecución de un razonamiento débil. Se trata de una afección de

---

<sup>170</sup> Para Alcalá (1996), “Lucrecio enriquece el epicureísmo adaptándolo a su tiempo: cambia su forma para salvaguardar su contenido” (p.120).

<sup>171</sup> Para comprender la importancia que la eufonía tuvo para Lucrecio es imprescindible no perder de vista un aspecto esencial de la cultura de su época: “En la Antigüedad —afirma Albornoz (2006)— la poesía estaba destinada solo para ser escuchada. El público del escritor antiguo no era un público de lectores, sino un público de oyentes [...] Los antiguos no leían, si es lícito decirlo, sino con el oído. Dado que la poesía apostaba al encanto del oído del oyente, en su composición operaba una rigurosa selección de palabras de acuerdo a que su sonido garantizase la eufonía” (pp. 1-2). Una alusión directa al beneficio que aporta el *sonor* a la capacidad de convencimiento del contenido del discurso en general lo hallamos en una porción del segmento en que critica a Heráclito (1.641-643): “Por cierto, los obtusos aman y admiran más todas las cosas que perciben cubiertas de palabras ambiguas y juzgan como verdadero lo que estimula placenteramente los oídos y lo que está diseñado con encantadora sonoridad”. *omnia enim stolidi magis admirantur amantque, inversis quae sub verbis latitantia cernunt, / veraque constituunt quae belle tangere possunt / auris et lepido quae sunt fucata sonore.*

<sup>172</sup> *nam vel uti pueri trepidant atque omnia caecis/in tenebris metuunt, sic nos in luce timemus/inter dum, nihilo quae sunt metuenda magis quam/quae pueri in tenebris pavitant finguntque futura./ Hunc igitur terrorem animi tenebrasque necessesit/non radii solis neque lucida tela diei/discutiant, se d naturae species ratioque*”. Los mismos versos se repiten en 3.87-90 y 6.35-38. Los últimos tres versos se repiten también en 1.146-148.

la dimensión cognitiva que repercute sobre la dimensión psicológica. Como en el segmento anterior, la equiparación pretende mostrar que la inmadurez —no biológica— del *animus* y, con ello, su vulnerabilidad —cognitiva y psicológica— solo puede ser revertida por el conocimiento de la *vera ratio*<sup>173</sup>.

Bajo estos lineamientos, entendemos que Lucrecio asume que el *animus* presenta por naturaleza una total vulnerabilidad frente al influjo de agentes externos que actúan tanto sobre la dimensión cognitiva, como en la dimensión psicológica. Esto explica, en buena medida, la facilidad con la que los *somnia religionis* —secuencias imaginarias— son capaces de generar la cadena de afecciones —persuadir en el amplio sentido filodemio— en el siguiente orden: dimensión psicológica, dimensión cognitiva y dimensión volitiva. En este sentido, el planteo de la vulnerabilidad en cuestión nos permite comenzar a avizorar el potencial alcance de los *somnia religionis*, es decir, cualquier humano que en el orbe carezca de la *vera ratio*. Asimismo, en los términos en que el poeta plantea la inmadurez del *animus*, es posible avizorar parte de la *utilitas* que el filósofo atribuye a la *vera ratio*: la maduración intelectual, es decir, revertir la vulnerabilidad inherente a la *natura animi*. Para lograrlo, este *repertum*, a diferencia de los *somnia religionis*, actúa primero sobre la dimensión cognitiva del *animus*.

## **2.6. RECONOCIMIENTO DEL ALCANCE DEL EFECTO PERSUASIVO DE LOS *SOMNIA RELIGIONIS***

Además del supuesto de la *natura animi*, Lucrecio baraja otro supuesto en el que se puede verificar, aún con mayor contundencia, el alcance del efecto persuasivo atribuido a los *somnia religionis*: la humanidad carente de la doctrina epicúrea ha sido, es y será

---

<sup>173</sup> No perdemos de vista que, además de su sentido literal, Lucrecio pone en juego aquí el sentido metafórico de la pugna *tenebrae-lux*, es decir, la pugna entre la ignorancia y el conocimiento de la verdad. Respecto a la interpretación de dicha pugna cf. 2.5 del presente.

vulnerada psicológica, cognitiva y volitivamente por los *somnia religionis*. El barajamiento de este supuesto se puede apreciar en la articulación de dos planteos que atraviesan los cuatro encomios dedicados a Epicuro<sup>174</sup>. Por un lado, la comparación que Lucrecio lleva a cabo entre el ethos del Filósofo del Jardín y el ethos del resto de la humanidad. Por otro lado, las *utilitates* que le atribuye a la *vera ratio*.

### 2.6.1. ELOGIO PRIMERO (1.62-79)

Comenzaremos por analizar el encomio que Lucrecio esgrime al comienzo del libro primero:

Cuando la vida humana, ante los ojos, estaba postrada vergonzosamente en tierra, oprimida bajo la pesada superstición religiosa, la que exhibía su cabeza desde las regiones de los cielos, amenazando con su horrible aspecto a los mortales, un hombre de Grecia se atrevió primero a levantar frente a ella sus percederos ojos y a rebelarse. De esta manera, la fuerza de su *animus* ganó y avanzó más allá, con mucho, de las enardecidas murallas del universo y con la fuerza del *animus* recorrió la inmensidad. A su regreso, como vencedor, nos enseña qué puede originarse y qué no, qué leyes determinan a cada cosa su poder y sus límites inmutablemente fijos. Por ello, la religión, sometida bajo los pies de los hombres, queda, a su vez, aplastada, y a nosotros la victoria nos eleva hasta el cielo. (1.62-79)<sup>175</sup>

---

<sup>174</sup> Boyancé (pp. 64-68) considera los elogios a Epicuro como una introducción a la doctrina.

<sup>175</sup> “*Humana ante oculos foede cum vita iaceret/ in terris oppressa gravi sub religione,/ quae caput a caeli regionibus ostendebat/ horribili super aspectu mortalibus instans,/ est oculos ausus primusque obsistere contra;/ quem neque fama deum nec fulmina nec minitanti/ murmure compressit caelum, sed eo magis acrem/ inritat animi virtutem, effringere ut arta/ naturae primus portarum claustra cupiret./ Ergo vivida vis animi pervicit et extra/ processit longe flammantia moenia mundi / atque omne immensum peragravit mente animoque,/ unde refert nobis victor quid possit oriri,/ quid nequeat, finita potestas denique cuique/ qua nam sit ratione atque alte terminus haerens./ Quare religio pedibus subiecta vicissim/ opteritur, nos exaequat victoria caelo*”.

La configuración del ethos de la humanidad comienza a constituirse en la prótasis (1.62-65) del período temporal (1.62-67) en el que el poeta esboza los primeros contrastes con el ethos de Epicuro. En dicha prótasis, el poeta describe la subyugación, la impotencia de lo que denomina la *vita humana*. Siguiendo nuestra clave de lectura, en el contexto en que se formula, esta figura nos permite apreciar el alcance que Lucrecio atribuye a la vulneración de las tres dimensiones del *animus*. En principio, la vulneración psicológica se encuentra representada en el único rasgo que el poeta asigna a la figura forjada en la personificación de la *religio*: su horrible aspecto (*horribilis aspectus*) (1.65)<sup>176</sup>. Las restantes figuras relativas a las vulneraciones aparecen en un puñado de contrastes que el poeta establece en la apódosis del período temporal mencionado (1.66-67). El primero de estos contrastes se observa en las acciones constitutivas de la rebelión de Epicuro: “*religione [...] tollere contra [...] obsistere contra*”(1.66-67); acciones diametralmente opuestas a las de la sumisión. Cabe destacar que en la consideración en la que afirma que Epicuro es el primero (*primus*) en rebelarse contra la *religio*, Lucrecio adjudica una inevitable vulneración padecida en el pasado, aún vigente: hasta antes de Epicuro, tras la invención de la *religio*, la humanidad no tenía un medio con el cual contrarrestar el influjo de los *somnia religionis*.

El segundo contraste se aprecia en el primero de los enaltecimientos de la figura de Epicuro por sobre la del resto de los mortales: instancia en la que comienza a forjar su ethos conforme a su invulnerabilidad frente a los *reperta* de su rival. Según Lucrecio, Epicuro no

---

<sup>176</sup> Según Summers (1995), para Lucrecio “Never is *religio* distinct from its fear, and never is the possibility of a *religio* free from it entertained; rather, fear is a natural consequence of the tyrant *religio*”(p.56). Para Segal (1990) “*Horribili super aspectu* in l. 65 may also be taken up in the submissive fear of the weeping citizens, *aspectuque suo* 1.91” (p.273, n.7).

solo es el primero en enfrentar a la *religio*<sup>177</sup>, sino el primero en vencerla: “*effringere ut arta naturae primus portarum claustra cupiret*” (1.70-71). En línea con lo que oportunamente planteamos<sup>178</sup>, en la analogía de esta expresión se puede colegir que la batalla con la *religio*, la batalla para socavar los temores, comienza en el plano cognitivo; otra prueba contundente del reconocimiento de la vulneración cognitiva que tiene como misión contrarrestar. El triunfo es un triunfo del *animus* —“*vis animi pervicit et [...] processit*” (1.72) “*peragravit mente animoque*”(1.73)—, los aportes de la victoria del *reperitum* de Epicuro —“*refert nobis victor*”— pertenecen al terreno cognitivo (1.75-77); aportes que benefician en cadena al resto de dimensiones del *animus*. De esta manera, en oposición a la figura de una humanidad derrotada, Lucrecio da un paso en la concepción de Epicuro como vencedor (*victor*<sup>179</sup>)<sup>180</sup>. Estamos ante una de las manifestaciones más concretas de una de las tres *utilitates* atribuidas a la *vera ratio*: la capacidad de revertir los artilugios de la *religio*<sup>181</sup>, artilugios entre los que se encuentran los *somnia*<sup>182</sup>.

---

<sup>177</sup> Cf. también 3.1-2. Otras interpretación respecto al “*Primum Graius homo*” cf. Edelstein (1940, pp. 78-90), Cox (1971-ss.).

<sup>178</sup> Cf. 2.3 del presente.

<sup>179</sup> Graca (1989, p.3) afirma que el encomio del proemio al libro primero presenta la estructura típica del elogio a un general victorioso. Desde el punto de vista literario, Florio (2008) asegura que la heroización de Epicuro es “una significativa innovación frente a la tradición llamada poesía didáctica” (p.70). Profundizaremos un poco más en la temática, cuando abordemos el tercer elogio.

<sup>180</sup> Considerando que el heroísmo de Epicuro podría ser la versión lucreciana del *exemplum virtutis* de Ennio, Marcovic (2008) interpreta que: “The epic imagery in this passage presents his philosophical achievement as military heroism, translating the intellectual grandeur of the Greek philosopher to the system of values of Lucretius’ Roman upper-class readers. The whole passage is based on the presentation of philosophical argument in terms of the concept of war. Epicurus’ victory is an allegory, conveying an essentially novel message foiled in old and traditional literary motifs: the philosopher did not win owing to the strength of his hands, but owing to *acris animi uirtus* (the eager courage of his soul) and *uiuida uis animi* (the lively power of his mind);

<sup>181</sup> Respecto al ataque que Lucrecio propina a la *religio* recomendamos la lectura de Hadzsits (1935, pp. 103-23), Springer (1977, pp. 55-ss), Goddrad.(1991, 257-ss) y Ruiz Castellanos (2015, pp. 251-ss). Para Epicuro su doctrina es el único medio a partir del cual es posible evadir a la superstición (*Ep. Pyl.* 116, 4-ss) y tener una vida placentera (*Ep. Men.* 123, 1-ss.).

<sup>182</sup> Epicuro es considerado por Lucrecio como el hombre que superó en ingenio a toda la humanidad: “*genus humanum ingenio superavit*” (3.1043).

La figura de Epicuro-*victor* se puede observar en el contraste de las apreciaciones que el filósofo hace en torno a la inferioridad de la humanidad frente a la *religio* y la inferioridad de la *religio* frente a Epicuro y sus seguidores. En el primer caso, Lucrecio resalta la inferioridad de la humanidad frente a la *religio* en la ubicación espacio-metafórica asignada a cada una: la humanidad está por debajo — “*in terris*”; “*sub religione*” (1.63)— de su contraparte, la que, en un juego sutil con el lugar donde se manifiestan los mitificados fenómenos atmosféricos más asombrosos, es situada por encima, en lo más alto — “*a caeli regionibus*” (1.64) —. En el segundo caso, el poeta invierte dicha posición: la *religio* es ubicada de manera humillante por debajo — “*pedibus subiecta*”— de Epicuro (1.78), a quien, junto a sus seguidores, ubica en el cielo — “*nos exaequat victoria caelo*”<sup>183</sup> — (1.79)<sup>184</sup>. Al considerar que la *victoria* del Filósofo del Jardín hace victorioso a quien empuña su doctrina<sup>185</sup>, Lucrecio revela la inmunidad que el *animus* de cualquiera puede adquirir gracias a la *vera ratio*<sup>186</sup>.

## 2.6.2. ELOGIO SEGUNDO (3.1-17)

El segundo elogio de Lucrecio al Filósofo del Jardín mantiene planteos similares al primero:

<sup>183</sup> Para Buchheit (1971), “Diese für Vergil zentrale Formulierung sei schon jetzt verdeutlicht durch den Hinweis darauf, daß der Ausdruck einem Terminus der Triumphalsprache folgt: spolia referye; Vgl. nur Aen. 4, 93 ; 10, 542. 862f.; Liv. perioch. 4; Tac. ann. 12, 54, 3” (p. 20, n. 1).

<sup>184</sup> Posición que le adjudica también en el cuarto elogio: “*ad caelum gloria fertur*” (6.8).

<sup>185</sup> Respecto a la victoria de Epicuro, Gale (1994) advierte que el respaldo a los límites naturales se yuxtapone al elogio de la transgresión del límite: “The true Epicurean learns nature’s boundaries; at the same time, she is enabled, by Epicurus’ victory, to move beyond them” (p. 215).

<sup>186</sup> Para Epicuro, quien se encuentra inmerso en la doctrina obtiene una fortaleza incomparable en relación con los demás hombres — *ἀσύμβλητον αὐτὸν πρὸς τοὺς λοιποὺς ἀνθρώπους ἀδρότητα λήψεσθαι* (*Epi. Hdt.* 83)—.

Te sigo a ti, gloria del pueblo griego, el primero que de tantas tinieblas logró extraer luz tan clara para iluminar los placeres de la vida, y en tus hondas huellas deposito ahora mis pies, no por el deseo de rivalizar, sino por el amor con que ansío imitarte; en efecto, ¿en qué puede rivalizar la golondrina con los cisnes? o, ¿cómo pueden los cabritos de trémulos miembros emular en la carrera la fuerza de un vigoroso caballo? Tú, padre, eres el descubridor de la verdad, tú nos das preceptos paternales, y de tus escritos, ínclito, cómo las abejas liban los floridos valles, del mismo modo nosotros consumimos de tus áureas proposiciones, áureas, dignísimas siempre de vida perpetua. Porque tan pronto como tu enseñanza, surgida de tu divino pensamiento, empieza a vociferar la naturaleza de las cosas, se disipan los terrores del *animus*, se desploman las murallas del universo, veo surgir las cosas en la totalidad del vacío. (3.1-17)<sup>187</sup>

El elogio comienza con la formulación de una analogía en la que es posible apreciar nuevamente que los efectos buscados con la *vera ratio* comienzan en la dimensión cognitiva del *animus*: la analogía de la pugna entre las tinieblas (*tenebrae*) y la luz (*lumen*)<sup>188</sup>. Ante lo dicho, por un lado, es imprescindible aclarar que las *tenebrae* representan el estado de ignorancia en el que se encuentra el *animus*. Por otro lado, *lumen*

---

<sup>187</sup> “*E tenebris tantis tam clarum extollere lumen/ qui primus potuisti inlustrans commoda vitae, / te sequor, o Graiae gentis decus, inque tuis nunc/ ficta pedum pono pressis vestigia signis,/ non ita certandi cupidus quam propter amorem/ quod te imitari aveo; quid enim contendat hirundo/ cynnis, aut quid nam tremulis facere artibus haedi consimile in cursu possint et fortis equi vis?/ Tu, pater, es rerum inventor, tu patria nobis/ suppeditas praecepta, tuisque ex, inclute, chartis,/ floriferis ut apes in saltibus omnia libant,/ omnia nos itidem depascimur aurea dicta,/ aurea, perpetua semper dignissima vita./ Nam simul ac ratio tua coepit vociferari/ naturam rerum divina mente coorta/ diffugiunt animi terrores, moenia mundi/ discedunt. Totum video per inane geri res”.*

<sup>188</sup> Respecto a la conexión entre este y el primer elogio, Nicoli (2014) asegura que “Nella prima, Pio identifica il personaggio in questione con Epicuro e riporta – associandolo a questo secondo elogio – il passo del primo libro (Lucr. 1,66-71); questa volta però propone un’unica interpretazione, identificando il Graius homo con Epicuro” (p. 247).

representa a la doctrina epicúrea, la *vera ratio*: único *repertum* mediante el cual es posible acabar con la ignorancia —iluminar las *tenebrae*—.

De aquí se vuelve a colegir que, como en el elogio anterior, una de las *utilitates* atribuidas a la *vera ratio* es actuar sobre las tres dimensiones del *animus* de manera que se revierta el influjo de los *reperta* rivales. De hecho, el encadenamiento de actuaciones benéficas sobre la dimensión psicológica bien se puede apreciar hacia el final del encomio, donde la *natura* proclamada por Epicuro es lo único que posibilita que los temores se disipen —“*diffugiunt animi terrores*” (3.16)—.

Al indicar que Epicuro es el primero en proyectar *lumen*, el primer gran descubridor de la verdad—“*rerum inventor*” (3.9)—, Lucrecio reconoce una vez más que, antes de aquel, la humanidad se encontraba vulnerada, entre otros artilugios, por el influjo de los *somnia religionis*.

Siguiendo nuestra clave de lectura, a diferencia del anterior elogio, el poeta explícitamente agrega una nueva *utilitas* a la *vera ratio*: como el guion de los *reperta* rivales, la doctrina brinda el campo de acción verdadero —“*inlustrans commoda vitae*”— al que debe limitarse la *voluntas* para alcanzar la felicidad en sentido epicúreo<sup>189</sup>.

En línea con lo antedicho, Lucrecio lleva a cabo el enaltecimiento de la figura de Epicuro forjando su ethos conforme a su indiscutible e indisputable autoridad frente a la *religio* y frente a la humanidad. La misma se observa en las limitaciones que Lucrecio encuentra en su doble estatus: seguidor de Epicuro y enseña de su doctrina. En el marco de las comparaciones (3.5-8), el poeta asegura que, como sucede con el resto de los mortales, él solo puede limitarse a seguir —*te sequor* (3.3)— e imitar —*te imitare aveo* (3.6)— al

---

<sup>189</sup> Recordemos que, en 1.106, Lucrecio advertía a Memmio que mediante el temor generado por los *somnia vatium*, los *vates* —la *religio*— eran capaces de revertir (*vertere*) los *viatae rationes*. Hecho reparable según lo aquí expresado.

maestro<sup>190</sup> —no inocentemente concebido aquí como padre (*pater*)—, más nunca igualarlo o superarlo. Bajo estos lineamientos, el poeta parece asumir que quien no siga/imita a Epicuro, o bien, se encuentra vulnerado —en las dimensiones psicológica y cognitiva— por los *reperta* de la *religio*, o bien, es inevitablemente pasible de serlo. Considerando a Epicuro único *inventor*<sup>191</sup>, Lucrecio parece asumir que ningún miembro de la humanidad tiene la autoridad suficiente como para crear una doctrina equiparable a la epicúrea, doctrina que, por sus características, tal vez, admita innovaciones en lo tocante a la forma de vehiculizar sus contenidos<sup>192</sup>.

### 2.6.3. ELOGIO TERCERO (5.1-54)

En el tercero de los encomios, a través de su deificación<sup>193</sup>, Lucrecio eleva al máximo el ethos del Filósofo del Jardín:

---

<sup>190</sup> Una idea similar es expresada en 5.55: “*Cuius ego ingressus vestigia dum rationes persequor ac doceo dictis*”.

<sup>191</sup> En 3.1036 llama a Epicuro y Demócrito “*repertores doctrinarum atque leporum*”.

<sup>192</sup> Para Erler (2011), en este pasaje hay una prueba patente de que Lucrecio “reconceives the traditional relationship between self-education and outside instruction. The two are not at odds. Rather, self-education takes place within the framework established by Epicurean tradition, which itself expands to incorporate compatible innovations” (p. 24).

<sup>193</sup> Para Gale (1994), este epíteto “opening to his pupil the possibility of a similar elevation, even as he has nourished the same hope for himself, asserting that nobody “born from a mortal body” could worthily praise Epicurus’ achievement (p. 216). Según Cicerón *Tusc.* 1. 21.48, Epicuro era tenido como un dios por sus seguidores. Para Cox (1971), el epíteto “forms a climax to that crescendo of praise which was marked by the words homo in the first prologue and pater in the third. This can be taken as contributory evidence (no more) for the view that no further Hymns were intended for the prologues of the intervening books” (p. 7). Para Marcovic, quien en parte sigue a Boyance (1937, pp. 322-327), hay dos razones por las cuales Lucrecio lleva a cabo la deificación de Epicuro: “Lucretius regarded Epicurus as a god [...], and the claim is amply supported by the tradition of the school. Epicurus’ followers did regard their teacher as something of a deity, and their overall attitude to the founder of the school is most easily understood in terms of religious commitment [...] But on the other hand, Lucretius’ deification of his teacher mirrors the deification of Homer in the regular Hellenistic curriculum: “a god, not a man was Homer” (θεὸς οὐκ ἄνθρωπος Ὅμηρος), reads the inscription found on a wax tablet and an ostrakon from Egypt, written by two school hands several centuries later (p. 18). Para Albrecht (1997, pp. 277-278) el modelo de deificación tomado es tomado de Pitágoras.

si debe decirse, como lo exige la misma majestad de las cosas, fue un dios, sí, un dios, ínclito Memmio, ese que descubrió primero el criterio de vida que ahora se denomina sabiduría, y con su arte colocó nuestra vida en un lugar tan tranquilo y ante una luz tan clara, apartándola de tantas olas y de tantas tinieblas. (5.1-12)<sup>194</sup>

En consonancia con el anterior elogio, combinando aquí la analogía naval con la de la pugna entre *tenebrae-lumen*, Lucrecio evidencia una vez más dos de las tres *utilitates* atribuidas a la doctrina —denominada aquí *ars/sapientia* (5.10)—: revertir las afecciones cognitivas provocadas por la *religio* y proveer al *animus* del campo de acción verdadero —*princeps vitae rationem invenit*— para que con ello pueda alcanzar la *ἀταραξία*.

Al considerarlo, otra vez, el primero en inventar este *repertum*, divisamos nuevamente el supuesto en virtud del cual Lucrecio asume que, antes de Epicuro, los *animi* de la humanidad carente de la *vera ratio* habían sido vulnerados por los *somnia religionis*.

Concretamente, la deificación del Filósofo del Jardín se lleva a cabo conforme a dos comparaciones:

- i. La de sus aportes filosóficos con los aportes de las supuestas deidades proveedoras de bienes<sup>195</sup>.
- ii. La de sus gestas con las gestas de Hércules.

---

<sup>194</sup> “*si, ut ipsa petit maiestas cognita rerum,/ dicendum est, deus ille fuit, deus, inclyte Memmi,/ qui princeps vitae rationem invenit eam quae/ nunc appellatur sapientia, quique per artem/ fluctibus et tantis vitam tantisque tenebris/ in tam tranquillo et tam clara luce locavit*”. Omitimos citar aquí la introducción al elogio, dado que en las preguntas retóricas esgrimidas en 5.1-7, hay una suerte de exaltación de la tarea del poeta. Mientras Epicuro es mostrado como una divinidad en virtud del contenido de su enseñanza, Lucrecio se muestra a sí mismo como una divinidad respecto a la forma. Tema que excede la presente labor y forma parte de nuestro proyecto postdoctoral.

<sup>195</sup> Decimos supuesto, ya que el epicureísmo entiende que, si bien los dioses existen, no interfieren en la vida humana; cf. 4.3 del presente.

La primera comparación bien puede ser tomada como un recurso retórico-pedagógico mediante el cual el poeta pretende resaltar la exclusividad de la *vera ratio* respecto a otros *reperta*:

Compara, en efecto, con los antiguos descubrimientos de otros dioses. Ciertamente, se sostiene que para los mortales Ceres instituyó el cultivo de las mieses y Liber el licor de la vid<sup>196</sup>, cuando en la vida se puede, sin embargo, sobrevivir sin estas cosas, como es sabido que aún ahora sin estos subsisten algunos pueblos. En cambio, no era posible vivir bien, sin el pecho puro; en consecuencia, con mayor mérito, Epicuro se nos revela como un dios, cuyos dulces consuelos de vida, difundidos también ahora entre magnos pueblos, calman los *animi*. (5.13-21)<sup>197</sup>

La exclusividad de la *vera ratio* se observa en el hecho de que es concebida como el único *repertum* capaz de sosegar el *animus* —*dulcia permulcent animos solacia vitae* (5.21)—. El resto de *reperta* proveídos, como sugiere Packman (1976, p. 206), solo sirven para alcanzar el bienestar del cuerpo. En este sentido, la *ratio* provista por Epicuro viene a cubrir la vacancia de medios (*facultates/rationes*) que, como vimos, denuncia en la primera advertencia lanzada a Memmio (1.107-111)<sup>198</sup>. Aquí, observamos nuevamente como el supuesto del *animus* vulnerado reaparece en el juego de contrastes entre quienes no tienen el *animus* puro —“*sine puro pectore vivi*”(3.18)— y quienes sí lo tienen —Epicuro y sus seguidores—. Para comprender a qué alude exactamente con esta expresión, es importante

---

<sup>196</sup> La invocación de las deidades responde aquí, como otros pasajes que analizaremos a lo largo del capítulo 4, a una alegorización de sus respectivos mitos; cf. Summers (1995, p.51).

<sup>197</sup> “*confer enim divina aliorum antiqua reperta./ Namque Ceres fertur fruges Liberque liquoris/ vitigeni laticem mortalibus instituisse;/ cum tamen his posset sine rebus vita manere,/ ut fama est aliquas etiam nunc vivere gentis./ At bene non poterat sine puro pectore vivi;/ quo magis hic merito nobis deus esse videtur,/ ex quo nunc etiam per magnas didita gentis/ dulcia permulcent animos solacia vitae*”.

<sup>198</sup> Cf. 2.3 del presente.

precisar que con el sustantivo “*pector*” —en rigor, sitio del cuerpo en el que se encuentra alojado el *animus*—, Lucrecio refiere al *animus*<sup>199</sup>. En consonancia con lo que oportunamente advertíamos en torno al ser humano afectado, o bien, por el *amor*, o bien por el temor, la expresión “*sine puro pectore vivi*” equivale a padecer sensaciones psicológicas nocivas, las cuales pueden estar mezcladas con sensaciones placenteras; hecho que repercutiendo, además, sobre la dimensión volitiva, imposibilita alcanzar la *ἀταραξία*. Esta idea se amplía y refuerza en el contexto de la equiparación de las gestas de Epicuro y Hércules:

si consideras que Hércules supera a Epicuro por sus actos, te alejas mucho de la verdadera doctrina<sup>200</sup> [...] si no es purgado el pecho, ¡cuántas batallas, cuántos peligros ingratos, en estos tiempos han de penetrarnos! ¡Cuántas violentos deseos y, por igual, cuán grandes temores atormentan al hombre angustiado por la pasión! ¿Acaso no producen la soberbia, la inmundicia y la petulancia? ¡Cuántas calamidades producen! ¿Y la lujuria y la desidia? Por lo tanto, quien haya conquistado todas estas pasiones y las haya expulsado de su *animus* con proposiciones, no con armas, ¿no convendría considerar a este hombre digno de ser contado entre los dioses? Principalmente, porque ha sabido expresar divinamente una doctrina sobre los mismos dioses y expandir con sus proposiciones la naturaleza de todas las cosas. (5.22-54)<sup>201</sup>

<sup>199</sup> Para Lucrecio, términos tales como “*pector*”, “*animus*”, “*mens*” e “*ingenium*” son sinónimos; cf. Munro (2010, p. 319). A estos también se puede agregar el término “*consilium*”; cf. Giussanni (1896, pp. 199 y 206).

<sup>200</sup> El extenso segmento dedicado a mostrar las múltiples gestas de Hércules lo citamos ya en 2.4 del presente.

<sup>201</sup> “*Herculis antistare autem si facta putabis, / longius a vera multo ratione ferere [...] / at nisi purgatumst pectus, quae proelia nobis / atque pericula tumst ingratis insinuandum! / Quantae tum scindunt hominem cuppedinis acres / sollicitum curae quantique perinde timores! / Quidve superbia spurcicia ac petulantia? Quantas / efficiunt clades! Quid luxus desidiaequae? / Haec igitur qui cuncta subegerit ex animoque / expulerit dictis, non armis, nonne decebit / hunc hominem numero divom dignarier*

Por un lado, Lucrecio explicita aquí las nefastas consecuencias de quienes *sine puro pectore vivi*. Por otro lado, revela el accionar concreto de la *vera ratio* sobre aquellos. Esto último se puede apreciar con claridad en un aspecto estilístico de la expresión en la que Lucrecio destaca el instrumento con que Epicuro enfrenta los reperta de sus rivales: “*haec igitur qui cuncta subegerit ex animoque expulerit dictis, non armis*” (5.49-50). Convirtiendo el código heroico marcial de la tradición poética<sup>202</sup>, el enfrentamiento es realizado apelando a los *dicta*, no a los *arma*<sup>203</sup>. Sustituyendo la función que los *arma* cumplían en la poesía épica, los *dicta*<sup>204</sup> pasan a ocupar su lugar:

Con “*dictis non armis*”, lo que hizo Lucrecio fue cambiar el instrumento que tradicionalmente servía en las contiendas épicas. “*Armis*” era, hasta entonces, y lo seguirá siendo (la Eneida comienza con ese término), símbolo identificador del repertorio marcial, integrado en la memoria de los lectores y, por lo tanto, indisolublemente asociado a la epopeya heroica de genealogía homérica. Su reemplazo y equiparación por “*dictis*” implica, abiertamente, una encubierta y sustancial variación del código épico, un *integumentum*, ya que con este nuevo

---

*esse?/ Cum bene praesertim multa ac divinitus ipsis/ iam mortalibus e divis dare dicta suerit/ atque omnem rerum naturam pandere dictis”.*

<sup>202</sup> “una y otra vez —asegura Florio (2008, p. 68) —a lo largo de la obra, el poeta romano reitera sus diferencias con una tradición que, en cierto modo, parece haber servido de materia a la épica heroica [...] Lucrecio conlleva el rechazo a una concepción de vida sustentada en una estructura que combina supersticiones humanas y heroísmo militar (favorecedores de la ignorancia), su héroe no puede ser un hombre de acciones violentas que obtenga la victoria con las armas de la milicia. El héroe de esta gesta del conocimiento, verdadero benefactor de la humanidad, es un sabio, Epicuro, el filósofo griego representado como un general romano victorioso, que ha derrotado la superstición gracias a haber conquistado los secretos de la naturaleza. Otra innovación que “constituye la superación sincrética de la dualidad épica instituida desde los orígenes griegos del género”. Al respecto, cf. también Buchheit (1971, pp. 7-ss), Keith (2000, pp. 39-40).

<sup>203</sup> Oposición formulada en estos términos por única vez en el poema. Un hecho que Gale (1994<sup>a</sup>, p.213 y 1994b, p.9) compara con el acto pacificador que Venus lleva a cabo con Marte en el primer proemio: el empleo de dulces palabras (*suaves loquellae*).

<sup>204</sup> El término “*arma*” corresponde a la matriz del género didáctico y “*dicta*” género épico.

instrumento no podrán librarse las batallas hasta entonces conocidas en la forma conocida [...] Si en la épica heroica tradicional “*armis*” remite al coraje expresado en su aspecto material, en la perspectiva épica de Lucrecio “*dictis*” lo orienta hacia el intelecto, soporte de su tema poético, de validez universal e intemporal<sup>205</sup> (Florio ib., pp.75-76).

El cambio de instrumentos sugerido por Florio nos induce a considerar la relevancia que Lucrecio atribuye a los instrumentos con los que los la *religio* logra influir nocivamente sobre la humanidad. Como advertimos en más de una oportunidad, la batalla propiamente dicha se produce en el choque, en la oposición de los *dicta vatum* y los *dicta veridica*. Mediante los *dicta veridica*, Lucrecio busca revertir los efectos conseguidos por los primeros. Para lograrlo, a diferencia de los *somnia religionis*, la *vera ratio* actúa primero sobre la dimensión cognitiva, de manera que, posteriormente, influye sobre las dimensiones psicológica y volitiva.

#### 2.6.4. ELOGIO CUARTO (6.5-34)

A diferencia de los anteriores, en el cuarto elogio, aunque resalta de manera muy general algún rasgo (6. 5-8), Lucrecio no continúa ampliando el ethos de Epicuro. Antes bien, se concentra en brindar algún detalle más acerca del ethos de la humanidad, para ser más precisos, se concentra en tratar las implicancias de aquellos que *sine puro pectore vivi*:

Ciertamente, cuando <Epicuro> vio que todo lo que es útil para la supervivencia de los mortales había sido conseguido y que, en la medida de lo posible, la vida estaba asegurada: que los hombres poderosos se llenaban de riquezas, honor y alabanza y se enorgullecían a causa de la buena fama de sus vástagos, sin embargo, no había

---

<sup>205</sup> Cf. también Markovic (2008, p. 7).

disminuido en su hogar la aflicción del corazón, la que constantemente perturbaba su vida con las insatisfacciones del *animus* y forzaba a enojarse con amenazantes lamentos, [Epicuro] allí entendió que el mismo vaso ocasionaba el mal y que a causa de la contaminación inherente al vaso todas aquellas cosas trasvasadas desde fuera, incluidos los bienes, se contaminaban en su interior, en parte, porque veía escurrir el contenido por sus grietas de manera que nunca podía ser colmado, en parte, porque percibía que la mancha de un sabor repugnante contaminaba todas las cosas que recibía en su interior. (6. 9-23)<sup>206</sup>

En la corrupción y las respectivas consecuencias que sufren los *reperta* capaces de garantizar sobradamente el sustento de la vida<sup>207</sup>, Lucrecio baraja el supuesto de que los *animi* de la humanidad carentes de la *vera ratio* se encuentran vulnerados, entre otros factores, por los *reperta* de la *religio*. En rigor, la corrupción a la que aludimos es la que el filósofo describe en su analogía del vaso (*vas*) —“*vitium vas efficere ipsum*” (6.17)—. En principio, cabe aclarar que a diferencia de las analogías planteadas en 3.440 y 555, el *vas* al que se refiere aquí Lucrecio es el *animus*<sup>208</sup> y no el *corpus*. El *animus* es considerado como un recipiente que recibe y procesa —en los planos cognitivo, psicológico y volitivo—

---

<sup>206</sup> “*nam cum vidit hic ad victum quae flagitat usus/ omnia iam ferme mortalibus esse parata/ et, pro quam possent, vitam consistere tutam,/ divitiis homines et honore et laude potentis/ affluere atque bona gnatorum excellere fama,/ nec minus esse domi cuiquam tamen anxia cordi,/ atque animi ingratis vitam vexare sine ulla/ pausa atque infestis cogi saevire querellis,/ intellegit ibi vitium vas efficere ipsum / omniaque illius vitio corrumpier intus,/ quae conlata foris et commoda cumque venirent;/ partim quod fluxum pertusumque esse videbat,/ ut nulla posset ratione explier umquam,/ partim quod taetro quasi conspurcare sapore / omnia cernebat, quae cumque receperat, intus”.*

<sup>207</sup> Útiles, en su justa medida, para aplacar los apetitos necesarios en la escala epicúrea; cf. 3.3.5.2 del presente.

<sup>208</sup> El sentido que la analogía tiene aquí es distinto del uso que hace en 3.931-934. Al respecto Roca Melia (1990) comenta que este pasaje “debe relacionarse con la *Ep. Men*, 124-127, dado que desarrolla la idea de que «el cuidado de vivir bien y de morir bien no son sino una misma cosa» y viene a ser como una aplicación que hacen los epicúreos de la doctrina del Fedón sobre la vida del filósofo concebida como una meditación de la muerte” (p.217, n.191). El sentido que en este pasaje se le otorga a la analogía se asemeja al de 3.1008-1010.

lo que viene de fuera<sup>209</sup>. Corrompido por los *reperta* de la *religio*, el *animus* se convierte en corruptor de todo aquello que recibe. Se trata de una corrupción que se puede apreciar en dos figuras. La primera es la del vaso agrietado (*vas pertusum*). A través de esta figura, interpretamos, el poeta revela como aquellos que *sine puro pectore vivi* tienden a padecer de un deseo insaciable; deseo que, como veremos, surge del *animus*<sup>210</sup>. En consecuencia, no hay suma de bienes que satisfaga/colme —“*nulla posset ratione explier umquam*” (6.21)— al *animus* afectado. La segunda figura es la del contenido del vaso que contamina todo aquello que de fuera se agregue —“*taetro quasi conspurcare sapore omnia*”(6.22)— . Con este recurso, el filósofo muestra cómo el *animus* convierte lo que debería resultar beneficioso —lo que aporta comodidad en el devenir cotidiano— en lo contrario.

Bajo estos lineamientos, en el cuarto elogio, Lucrecio vuelve a plantear, de manera más gráfica, la exclusividad, el carácter imprescindible de la *vera ratio* frente al resto de *reperta*. Los *reperta* que garantizan algo más que el sustento, no solo no pueden garantizar por sí solos la *ἀταραξία*, sino que son corrompibles por el *animus*. El único *repertum* que puede terminar con el estado corrupto-corruptor del *animus* —“*animi ingratis vitam vexare*” (6.16)— y terminar con sus dañinas acciones —para sí mismo y los demás— es la *vera ratio*; único *repertum* capaz de reparar, purificar y colmar el *vas*<sup>211</sup>.

En efecto, con proposiciones verdaderas purgó los pechos y estableció el límite del deseo y del temor, exhibió el sumo bien al que todos tendemos y mostró la vía a través de la cual, por una breve senda lateral, pudiésemos viajar rápidamente en un curso directo, mostró los males esparcidos en los asuntos mortales y su amenaza

---

<sup>209</sup> Todos los fundamentos relativos a esta cuestión serán abordados a lo largo del capítulo 3.

<sup>210</sup> Ib. nota anterior. Esta misma figura vuelve a aparecer en la invocación del mito de las Danaides (3.1008-1010).

<sup>211</sup> La comparación se encuentra ya en Platón, Protágoras, 314 a-b: la ciencia sólo puede llevarse en el vaso del alma. Horacio también la emplea en *Ep.* 1, 2, 54.

por causas naturales, o por el azar, o por la fuerza, ya que así lo dispuso la naturaleza y por qué puertas conviene resistirlos, y probó que el género humano muchas veces en vano agita en su pecho amargas olas de tribulaciones<sup>212</sup>. (6.24-34)<sup>213</sup>

A luz de la noción de instrumento<sup>214</sup>, interpretamos que Lucrecio atribuye a la *vera ratio* tres *utilitates*. En consonancia con la analogía del *vas*, primero, la concibe como un medio de purga para las afecciones que pueden provocar, entre otros factores, los *somnia religionis*: “*veridicis igitur purgavit pectora dictis finem statuit cuppedinis atque timoris*” (6.24-25)-. Mediante el conocimiento de la *natura rerum*, la actuación sobre la dimensión cognitiva por parte de la *vera ratio* echa por tierra las creencias infundadas que afectan al *animus*<sup>215</sup>. Gracias a ello, la libera de los temores ocasionados por las creencias y, con ello, elimina las limitaciones del campo de acción que la *voluntas* sufre a causa de las imposiciones devenidas de los guiones con los que los *somnia religionis* son diseñados. Como el guion de los instrumentos rivales, la segunda *utilitas* atribuida es la de brindar un campo de acción verdadero —“*exposuit [...] bonum summum*”— al que debería limitarse la *voluntas* para alcanzar la felicidad en sentido epicúreo. La tercera *utilitas*, no contemplada hasta ahora en ninguno de los otros elogios, es la relativa a la capacidad de resistencia que la *vera ratio* ofrece a quien la conozca y practique —“*e portis occurri cuique deceret*” (6.32)—. En este sentido, la *vera ratio* blinda la dimensión cognitiva. Así, mientras en las dos primeras *utilitates* observamos cómo la *vera ratio* es capaz de revertir

---

<sup>212</sup> Casos de preocupaciones en las que articulan el deseo insaciable y la finitud corporal las podemos encontrar en 3.825-827, 3.894-899, 3.912-919, 3.952-963, 3.1045-1052.

<sup>213</sup> “*veridicis igitur purgavit pectora dictis/ et finem statuit cuppedinis atque timoris/ exposuitque bonum summum, quo tendimus omnes,/ quid foret, atque viam monstravit, tramite parvo/ qua possemus ad id recto contendere cursu./ quidve mali foret in rebus mortalibus passim,/ quod fieret naturali varieque volaret / seu casu seu vi, quod sic natura parasset,/ et quibus e portis occurri cuique deceret,/ et genus humanum frustra plerumque probavit/ vovere curarum tristis in pectore fluctus*”.

<sup>214</sup> Cf. 2.1 del presente.

<sup>215</sup> Cf. Epicuro *Ep. Hdt.* 79 y 82.

las vulneraciones sufridas en las tres dimensiones del *animus*, en la tercera es posible apreciar la invulnerabilidad que adquiere frente a futuros influjos de los *somnia religionis*. Estamos ante tres *utilitates* que comprenderemos mejor cuando abordemos los fundamentos epicúreos que operan en el trasfondo.

### CAPÍTULO 3

En parte del supuesto que rige nuestra labor, consideramos que lo que hasta aquí concebimos como los aportes ampliatorios a la retórica del *DRN*<sup>216</sup> se basan en la articulación de los siguientes desarrollos teóricos del epicureísmo encarnado por Lucrecio: (i) la doctrina de los *simulacra*, (ii) la composición y el funcionamiento del *animus* y (iii) la composición y el funcionamiento de la tríada anatómico-operativa *animus-anima-corpus*. Lo que nos conduce a esgrimir esta posibilidad es el hecho de que, como adelantamos en 2.2, los *somnia religionis* son secuencias imaginarias.

A la luz de la doctrina de los *simulacra*, como veremos a lo largo de todo este capítulo, la vulnerabilidad adjudicada a todos aquellos que carecen de la *vera ratio* debe ser comprendida como la imposibilidad de contrarrestar la promoción/activación del mecanismo relativo a las vulneraciones sufridas por las tres dimensiones del *animus* a causa del influjo de los *somnia religionis*. Concebido en términos antiteleológicos y materialistas, se trata de un mecanismo en el que Lucrecio asigna a las secuencias imaginarias un rol activo frente al *animus* y, en consecuencia, frente a la tríada anatómico-operativa *animus, anima, corpus*.

Bajo estos lineamientos, el presente capítulo tiene como objetivos:

- i. Identificar, analizar y articular los términos en que Lucrecio concibe, en toda su amplitud, el mencionado mecanismo.
- ii. Dar cuenta del sentido en que dichos términos sustentan la vulnerabilidad atribuida a la *natura animi* y a las vulneraciones ocasionadas por el influjo de los

---

<sup>216</sup> Nos referimos a la vulnerabilidad atribuida a la *natura animi* y a las vulneraciones ocasionadas por el influjo de los *somnia religionis* sobre las tres dimensiones del *animus*. Dado al carácter inédito del planteo lucreciano respecto a la totalidad de obras epicúreas conservadas, también podemos decir que permite ampliar la retórica epicúrea conservada.

*somnia religionis* sobre las tres dimensiones del *animus*; consideraciones en las que, a nuestro juicio, el poeta atribuye la aptitud persuasiva a los *reperta religionis*.

### 3.1. LA IMAGEN VISUAL SEGÚN LA DOCTRINA DE LOS *SIMVLACRA*

Para Lucrecio, la concepción de todo lo relativo a la imagen perceptible por el *animus* presenta, no sin diferencias, características análogas a la imagen visual: “Puesto que <la imagen> que contemplamos con la *mens* es semejante a la que vemos mediante los ojos, es necesario que ambas se produzcan del mismo modo” (4.750-751)<sup>217</sup>. Bajo estos lineamientos, un análisis preciso y completo de los términos en los que Lucrecio determina los factores en virtud de los cuales atribuye a la imagen perceptible por el *animus* un rol activo frente a su receptor, requiere el estudio previo de la concepción de la imagen visual. En consecuencia, en la primera parte del presente capítulo abordaremos: 3.1.1 su *natura* constitutiva, 3.1.2 su generación y 3.1.3 la mecánica materialista y antiteleológica en que se basa el proceso de percepción visual.

#### 3.1.1. NATURALEZA CONSTITUTIVA DE LOS *SIMVLACRA* VISUALES

El libro 4 del *DRN* está dedicado, en buena medida, a demostrar la existencia de los elementos corpóreos —constituyentes de los olores, sabores, imágenes, sonidos— que posibilitan todas las experiencias sensoriales: la visión, la audición, el tacto, el olfato y el gusto. En el caso de la experiencia sensorial de la visión, tales elementos, en sentido técnico, son denominados por Lucrecio como “*simulacra rerum*”<sup>218</sup>, lo que aquí traducimos como simulacros de las cosas<sup>219</sup>. Siendo una parte esencial de la gnoseología de la corriente filosófica a la que adhiere, puede que los desarrollos lucrecianos en torno a los *simulacra*

---

<sup>217</sup> “*quatinus hoc simile est illi, quod mente videmus/ atque oculis, simili fieri ratione necessesit*”.

<sup>218</sup> Para otros sentidos —no técnicos— del término latino cf. Thury E. (1987, p.287).

<sup>219</sup> El anuncio lo hallamos en 4.30 y 4.50.

*rerum* se basen en los fundamentos establecidos por Epicuro en su doctrina de las imágenes<sup>220</sup> (*εἰδῶλα*)<sup>221</sup>.

Para Lucrecio, estos *simulacra* son cuerpos diminutos (*corpora minuta*) que forman parte de la superficie (*summa/prima frons*) de todos los objetos (4.67-71). A causa del tamaño y, agregamos, su fineza<sup>222</sup>, tales cuerpos no resultan perceptibles a la vista individualmente —“*subtili praedita filo nec singillatim possunt secreta videri*” (4.88-89)<sup>223</sup>—. En consecuencia, para Lucrecio, probar la existencia de estos *simulacra* y mostrar que son parte constitutiva de los objetos, conlleva la misma dificultad que probar la existencia de los átomos (*ἄτομοι/semina rerum*)<sup>224</sup>, es decir, hacer visible lo invisible: “qué tan pequeña parte de estos sea la imagen<sup>225</sup>, nadie hay que pueda decirlo, ni expresarlo mediante palabras” (4.174-175)<sup>226</sup>.

Con el fin de superar esta dificultad, a lo largo de toda su explicación, tiende a emplear la inducción analógica, recurso habitual de su repertorio<sup>227</sup>. De aquí que, para

---

<sup>220</sup> Al día de hoy lo que nos queda de la doctrina la encontramos en Epicuro *Ep. Hdt.* 46-52. Atendiendo a los planteos de Markovic (2008, p.11) y Sedley (1998, p.134-165), probablemente Lucrecio sigue aquí las formulaciones que el Filósofo del Jardín esgrimiera en su *Sobre la naturaleza* (*Περὶ Φύσεως*). Soccas (2003, p. 19), por su parte, asume que, si bien el tratado de Epicuro brinda el título y el orden general del poema, la adaptación de Lucrecio no se atiene a ninguna obra del primero.

<sup>221</sup> Sedley D. (2004) entiende que, en sentido técnico, el término griego alude a “...thin films of atmosphere stream off bodies and cause vision” (p. 39). A esto agrega (ib., p.151) que la palabra *εἰδῶλον* sería reemplazada en latín, mayormente y no solo en manos de Lucrecio, por *simulacrum*, aunque también se utiliza *imago*, *effigia* y *figura*.

<sup>222</sup> Los adjetivos empleados para referirse a esta característica son “*subtilis*” y “*tenuis*”.

<sup>223</sup> Esta idea reaparece en 4.104-106, 256-258. La misma se encuentra ya en Epicuro *Ep. Hdt.* 46.

<sup>224</sup> Cf. 4.174-175.

<sup>225</sup> En el pasaje en que efectúa esta reflexión (4.168-175), se está refiriendo a los *simulacra* que representan la manifestación de una tormenta.

<sup>226</sup> “*quorum quantula pars sit imago dicere nemo/ qui possit neque eam rationem reddere dictis*”.

<sup>227</sup> En su aplicación, Lucrecio posibilita la demostración de los fenómenos invisibles a través de la transferencia de datos obtenidos de los visibles, los que deben poseer una estricta similitud con los primeros. Al respecto cf. Schrijvers (1978, pp. 77-121), Setaioli (2005, pp. 117) y Garani (2007, p. 22). Para Bailey C. (1940) “The wider structure of the poem is thus philosophic, but the inner

explicar la naturaleza corpórea de los *simulacra*, a diferencia de lo que Epicuro lleva a cabo en su *Epístola a Heródoto*<sup>228</sup>, el poeta establece una analogía<sup>229</sup> con diversos fenómenos cotidianos del universo visible<sup>230</sup>. Apelando al vocabulario del imaginario biológico, equipara los *simulacra* con finísimas/delgadísimas (*tenuis/subtilis*<sup>231</sup>) membranas (*membranae*) o cortezas (*cortices*)<sup>232</sup> que recubren a algunos seres vivientes:

i. La piel (*tunica*) de la cigarra.

---

development is pictorial; the poet, not only in his analogies, but in actual exposition, is always prone to escape from abstract argument to concrete visualization” (p. 289).

<sup>228</sup> Epicuro explica la generación y naturaleza constitutiva de los *εἰδῶλα* de manera directa: “Y hay que dar por garantizado que hay arquetipos de formato igual a los sólidos, alejados por su finura un gran trecho de los cuerpos visibles. Pues no es imposible que en la envoltura de los cuerpos visibles se formen emanaciones semejantes a ellos ni que se formen unas realidades semejantes adecuadas a la elaboración de su oquedad y finura, ni efluvios que conserven las sucesivas posiciones y grados, los mismos que poseían también en los sólidos. Y nos referimos a esos arquetipos con el nombre de imágenes” (*Ep. Hdt.* 46); traducción de García Gual (2002). “Καὶ μὴν καὶ τύποι ὁμοιοσχήμονες τοῖς στερεμνίοις εἰσί, λεπτότησιν ἀπέχοντες μακρὰν τῶν φαινομένων. οὔτε γὰρ ἀποστάσεις ἀδυνατοῦσιν ἐν τῷ περιέχοντι γίνεσθαι τοιαῦται οὔτ’ ἐπιηδειότητες τῆς κατεργασίας τῶν κοιλωμάτων καὶ λεπτοτήτων γίνεσθαι, οὔτε ἀπόρροιαὶ τὴν ἐξῆς θέσιν καὶ βάσιν διατηροῦσαι ἦνπερ καὶ ἐν τοῖς στερεμνίοις εἶχον· τούτους δὲ τοὺς τύπους εἰδῶλα προσαγορεύομεν”.

<sup>229</sup> “Analogismos —opina Císař (2001, p.12)— is usually regarded as the most characteristic type of Epicurean derivation and most often takes the form of a special inductive conclusion”. Cf. *Epic. Pyth.* 104.1 ss.

<sup>230</sup> Para Císař (ib., p. 8) “the argument for the existence of *simulacra* is based on the hypothesis of similarity between the visible and invisible”. La confianza de Lucrecio en este procedimiento explicativo bien se puede apreciar en la manera en que califica a quienes no entienden y aceptan el hecho que intenta probar —“*id licet hinc quamvis hebeti cognoscere corde*”(4.53); esta misma calificación es esgrimida en los mismos términos en 5.882.

<sup>231</sup> Términos que pueden ser tomados como sinónimos. Al respecto, Munro (2010) comenta que “has the same poetical force which he often gives to *solidus rarus celer profundus* and the like: it means enormously inconceivably thin and fine” (vol. 2, p.279). Sobre el espesor de los *εἰδῶλα*, cf. *Epic. Ep. Hdt.* 46 y 47, 1-2.

<sup>232</sup> Adoptamos aquí la concepción de los imaginarios propuesta por Sedley D. (2004, p. 39-ss.), quien además entiende que términos como “*effigia*”, “*figura*” e “*imago*” corresponden al vocabulario propio del imaginario icónico, el que a partir del verso 95 habría de desplazar al primero por resultar más efectivo en términos pedagógicos. Se trata, por cierto, de una interpretación en la que discrepamos en tanto que lo que acontece no es otra cosa que el agotamiento de las analogías invocadas, las cuales tienen como fin explicar aspectos puntuales de la naturaleza de los *simulacra* y la generación de imágenes. Obsérvese que entre los versos 31 y 91 hay un armónico solapamiento entre ambos imaginarios: mientras que *membrana* aparece en 4.31, 51, 59 y 95 y *cortex* en 4.31, 43 y 51, los términos del imaginario icónico pueden apreciarse claramente intercalados entre dichos versos: *imago* en 4. 52 y 63, *effigia* en 4. 42 y 85 y *figura* en 4. 34, 43 y 69.

ii. El vestido (*vestis*)<sup>233</sup> de la serpiente.

iii. La *membrana* que envuelve a los recién nacidos — la placenta— (4.54-62).

A la luz de estas analogías, más aún, de los adjetivos con los que constantemente los califica — *tenuis/subtilis*—, los *simulacra* habrían de tener una forma laminar. Si bien la caracterización que hace de estas partículas permite forjar una idea de su imperceptible tamaño, mediante una serie de comparaciones Lucrecio se esfuerza por encasillarlos entre sustancias que son igual de imperceptibles:

Ahora, reflexiona y percibe cuán sutil naturaleza constituye la imagen. En primer lugar, en tanto que los primordios están tan por debajo de nuestra percepción, mucho menores que aquellas cosas que los ojos comienzan a no poder distinguir [...] hay ya algunos animales tan diminutos de los cuales una tercera parte no puede verse en modo alguno ¿Cómo debemos considerar el tamaño de cualquiera de sus intestinos? ¿Cómo el globo del corazón o del ojo? ¿Cómo sus miembros? ¿Cómo sus articulaciones? ¿Cuán diminutos son? ¿Cómo, además, considerar los primordios que, por necesidad, constituyen la naturaleza del alma y el *animus*? ¿Acaso no ves cuán sutiles y diminutos son? (4.110-122)<sup>234</sup>

En una comparación, estima Dalzell A. (1974, p.29), perfectamente epicúrea, Lucrecio aproxima la corporalidad del *simulacrum* a la de los *primordia rerum*. Juzgándolo fiel a la ontología atomista, Císař (ib.) entiende que el *simulacrum* “as a relatively stable

---

<sup>233</sup> Término con el que alude a la piel que recubre al reptil.

<sup>234</sup> “*Nunc age, quam tenui natura constet imago/percipe. Et in primis, quoniam primordia tantum/sunt infra nostros sensus tantoque minora/quam quae primum oculi coeptant non posse tueri,/primum a nimalia sunt iam partim tantula, corum/tertia pars nulla possit ratione videri./Horum intestinum quodvis quale esse putandumst!/Quid cordis globus aut oculi? Quid membra? Quid artus?/Quantula sunt! Quid praeterea primordia quaeque,/unde anima atque animi constet natura necessumst,/nonne vides quam sint subtilia quamque minuta?*”.

two-dimensional texture is not only the intermediary, the middle element between the cognizer and the subject of cognition, but between a compound body and the indivisible bodies or atoms. Its noetic status correspond to its ontological status” (pp. 23-24).

Además de explicar la imperceptibilidad del *simulacrum*<sup>235</sup>, el tamaño atribuido le resulta de suma utilidad para justificar, en buena medida, su capacidad de desplazamiento (*motus/mobilitas*)<sup>236</sup> conforme a dos cualidades intrínsecas: su peso (*gravitas*) y su trama (*textura*<sup>237</sup>/*filum*). Respecto a la primera, a causa de su minúsculo tamaño, el poeta atribuye al *simulacrum* una extrema ligereza (*levis*) (4.183-184). Respecto a la *textura*, la considera sumamente delgada (*subtilis*) (4.88-89) y *rara* (4.196), es decir, presenta vacío (*vacum/inane*) entre unos y otros *simulacra* tanto en la composición singular como grupal<sup>238</sup>. Estas características son, a criterio de Lucrecio, lo que le permitiría a la imagen penetrar (*penetro/trano/transeo*) y deslizarse (*permano*) a través de los poros de sustancias tales como el vidrio (4.146) y el aire (4.177). Se trata de una virtud limitada por la composición de los objetos, la que en el contacto material con el entramado no permiten el paso, produciendo dos efectos diametralmente opuestos. Por un lado, al entrar en contacto con sustancias que presentan una superficie áspera (*aspera*), como sucede con la piedra o la madera, el entramado de *simulacra* se escinde (*scindo*). Por otro lado, al entrar en contacto con una superficie suave (*levor*), el entramado es repelido conservando su forma — “*quam meminit levor praestare salutem*” (4.153) —.

---

<sup>235</sup> Una caracterización de la materialidad de ciertos cuerpos invisibles la hallamos en una comparación entre los *simulacra* y el impacto del viento frío sobre el cuerpo humano (4.259-264).

<sup>236</sup> Tema que trataremos más detalladamente en el próximo apartado.

<sup>237</sup> Para conocer acerca de usos similares del término cf. Pope S. (1945, p.77).

<sup>238</sup> El término *rarus* es empleado por Lucrecio como opuesto al término técnico *solidus*, adjetivo atribuido exclusivamente al átomo; única sustancia carente de vacío en su constitución. Al respecto, Munro (2010, Vol. 2, p.142) afirma que “no *res* can be solida; only apparently so: all *res* or things in being are *rarae*, that is have a mixture of void in them”.

### 3.1.2. LA GENERACIÓN DE LA IMAGEN VISUAL

Enunciadas las características básicas del cuerpo de los *simulacra* visuales, podemos adentrarnos ya en un factor crucial en el rol activo que el poeta atribuye a la imagen visual respecto al receptor: su generación. Si, como veremos en el próximo subcapítulo, los *simulacra* son capaces de producir la visión a través de un contacto material con los ojos, se debe al hecho de que los mismos se desprenden<sup>239</sup> de la superficie de la que forman parte (4.145-146) en el mismo orden en el que están dispuestos —“*iaci quae possint ordine eodem*”(4.67)—, lo que implica un desprendimiento simultáneo<sup>240</sup>. Esta acción, asegura Lucrecio, es la que le permite no solo conservar (*servo*) el aspecto (*figura/species*) de la forma (*forma*) del cuerpo que constituyen (4.51-52; 4.69)<sup>241</sup>, lo que se comprueba en la experiencia de la reflexión especular (4. 98- 109), sino su materia (*materia*), incluyendo el color (*color*) (4.72-97)<sup>242</sup>. En efecto, para el filósofo lo que percibimos son los objetos mismos —“*res ipsae perspiciantur*” (4.258)—<sup>243</sup>. Tras su emisión, los *simulacra* se mueven

---

<sup>239</sup> Las expresiones mediante las cuales describe este proceso son las siguientes: “*mittit ab rebus summo*” (4.52), “*membranae summo de corpore rerum dereptae*”(4.40-41), “*mittunt in rebus apertis corpora res multae*”(4.55-56), “*ponunt tunicas aestate cicadae*” (4.58), “*de corpore summo nascentes mittunt*” (4.59), “*exiit in spinis vestem*” (4.61), “*ab rebus mitti summo de corpore rerum*” (4.64), “*iaci quae possint ordine eodem*” (4.68), “*debent mittere tenuis res*” (4.85-86), “*tenuis summi membrana coloris cum iacitur*” (4.95-96), “*imaginibus missis consistere eorum*” (4.101), “*genantur [...] ab rebus*” (4.143-144), “*iaculentur*” (4.146), “*in puncto rerum simulacra ferantur*” (4.164), “*tam volucris levitate ferantur*” (4.195), “*mittuntur*” (4.197), “*iaciuntur et emissum*” (4.205), “*mitti [...] lacessant*” (4.215-216).

<sup>240</sup> Respecto al desprendimiento constante y simultáneo de εἶδωλα cf. *Epi. Ep. Hdt.* 48, 1-ss.

<sup>241</sup> Según Bodelón García (2000, p. 282), este hecho es muy similar al descrito por Anaxágoras en su teoría del reflejo de las imágenes.

<sup>242</sup> El color, como cualquier otra característica organoléptica de las cosas, es producto de las diversas combinaciones de átomos (2.730-846), los que a su vez son incoloros (2.418-419, 735-738, 755-756, 788-794, 814-816).

<sup>243</sup> Dado el cambio constante que todos los compuestos de átomos experimentan, desde una perspectiva temporal, entre la emisión de los *simulacra* y su contacto con los ojos, surge el problema de considerar si efectivamente el objeto percibido es el mismo; problema que excede los lindes a los que circunscribe nuestra investigación.

en todos los sentidos posibles y hacia todas partes — “*simulacra feruntur/undique et in cunctas iaciuntur didita partis*” (4.239-240)—.

Ante lo dicho, es importante aclarar que, en sentido estricto, los cuerpos que componen la naturaleza circundante son la única fuente existente de *simulacra* visuales. Si la presente aclaración nos parece pertinente, se debe al hecho de que en el libro 4, Lucrecio asegura que también hay *simulacra* que nacen espontáneamente y se configuran a sí mismos en la atmósfera — “*sunt etiam quae sponte sua gignuntur et ipsaconstituuntur in hoc caelo*” (4.131-132)<sup>244</sup>. Dado que el único sitio en donde estos habrían de gestarse es en el cielo y que su formación está vinculada solo a las nubes (4.134-136), interpretamos que la espontaneidad de la autogeneración aludida comprende la emisión de *simulacra* a lo largo del proceso por el que las nubes se forman y se sostienen en la atmósfera conforme a diversas fuentes de átomos<sup>245</sup>. A lo largo de todo el proceso de formación, asegura el poeta, las nubes adoptan la forma de los más diversos seres y cuerpos: rostros de gigantes, grandes montes, fieras monstruosas, etc.

En relación con la fuente de *simulacra*, además de las analogías de los tres procesos de descamación, el poeta brinda otro ejemplo por demás elocuente: el de los *simulacra* que encarnan la imagen del sol (4.324-331). Por un lado, la razón de que la imagen del astro sea capaz de cegar (*caeco*) los ojos, causar dolor (*ferio*) e, incluso, dañar sus tejidos — “*turbantia composituras*”— se debe a que su materia impacta con aquellos a una velocidad extraordinaria y, por otro, si es capaz de quemarlos (*aduro*) se debe a que dichos *simulacra*, los que en el proceso de percepción penetran en las pupilas, están compuestos por átomos

---

<sup>244</sup> Cf. también 4.735-736.

<sup>245</sup> Cf. 6.451-484. Dicha formación presenta tres explicaciones, las cuales coinciden con las explicaciones que Epicuro formula en *Ep. Pit.* 99.

de fuego (*seminae ignis*)<sup>246</sup>, es decir, por los mismos átomos de los que está compuesto el objeto desde el cual se emiten.

Ante lo dicho, es importante aclarar que la conservación de la forma del objeto del que se desprenden los *simulacra* no depende únicamente de su ubicación y disposición<sup>247</sup>. A diferencia de lo que otras emanaciones generan en otras experiencias sensoriales, los *simulacra* se encuentran más conectados y abarrotados entre sí —“*et partim contexta magis condensaque*”(4.57)<sup>248</sup>—. Nos referimos a un hecho que no tiene lugar entre los *simulacra* que emanan desde lo profundo (*altum*) de los cuerpos, como sucede, por ejemplo, con las emanaciones que producen la experiencia sensorial del olor (*odor*). A causa de las formas de los canales internos del cuerpo, el conjunto de *simulacra* es escindido (*scindo*) durante su salida, emergiendo de manera difusa (*diffusus*<sup>249</sup>)<sup>250</sup>. De aquí que conservan un tamaño que los hace perceptibles al contacto con la nariz, pero no así con los ojos.

Otro aspecto a tener en cuenta en torno al mecanismo de generación de imágenes es su desprendimiento. Si bien, desde el inicio (4.65-66), el poeta asume la imposibilidad de brindar sus causas, a lo largo del libro 4 baraja, al menos, dos razones:

- i. El movimiento incesante e invisible que por naturaleza presentan los átomos.
- ii. Los choques sucesivos de los átomos que componen la superficie del cuerpo.

---

<sup>246</sup> Un ejemplo curioso y en cierta medida similar lo hallamos en la explicación de la percepción de la imagen del gallo (4.710-717).

<sup>247</sup> Al estar ubicados todos juntos en la superficie no tienen obstáculos que los desgarre (*discerpo*) tras el desprendimiento (4.95-97).

<sup>248</sup> Los elementos que producen el olfato, por ejemplo, los del vapor, son más difusos que los *simulacra*. Mientras más dispersos se encuentren, afirma Lucrecio en 4.128, menos posibilidades tendrán de estimular nuestros sentidos.

<sup>249</sup> Adjetivo opuesto a *contextus* y *condensus*; cf. 1.9 y 3.22.

<sup>250</sup> El modo en que cada emanación —olor, sonido, etc— se produce hace que varíe, además, su velocidad de traslación (4.687-705).

La primera la podemos inferir en la escueta afirmación que en 4.193-195 esgrime respecto al proceso en cuestión: “una causa pequeñita está lejos, a su espalda, la que empuja y conduce hacia adelante, donde son llevados con rápida celeridad”. Lo que el filósofo denomina aquí “*parvula causa*” no es otra cosa que el átomo. Siendo parte constitutiva del objeto del cual son emitidos, los *simulacra* están compuestos por los mismos átomos. Esto último trae aparejado una implicancia central para el basamento de la atribución del carácter activo de la imagen frente al receptor: los átomos se encuentran en constante movimiento (*motus*) y, en consecuencia, nunca entran en estado de reposo<sup>251</sup>:

Si juzgas que los primordios de las cosas pueden frenarse y generar en su reposo nuevos movimientos de las cosas, perdido divagas lejos del verdadero argumento. Dado que los primordios se mueven por el vacío, es necesario que los primordios de las cosas se muevan, o bien, por su peso, o bien, por el azaroso impacto con otros. (2.80-85)<sup>252</sup>

A causa de su peso (*gravitas*) y de los choques azarosos (*ictus fors*)<sup>253</sup>, aunque los átomos formen compuestos, nunca dejan de moverse. En efecto, en la cosmología epicúrea, buena parte de lo que acontece en la *natura*, acontece a causa de dos tipos de *motus*: los movimientos creadores (*motus genitales*) y los movimientos disolutorios (*motus exitiales*)<sup>254</sup>. Se trata de *motus* que, a causa del tamaño de los átomos, resultan imperceptibles en la observación del cuerpo que estos componen —“*ubi ipsa cernere iam*

---

251 Todo lo relativo al movimiento incesante de los átomos se encuentra en Epi. Ep. Hdt. 43, 44.

252 “*Si cessare putas rerum primordia posse/ cessandoque novos rerum progignere motus,/ avius a vera longe ratione vagaris./ Nam quoniam per inane vagantur, cuncta necessesst / aut gravitate sua ferri primordia rerum / aut ictu forte alterius*”.

253 Los choques previos a la composición del objeto.

254 Cf. 2.569-572. Al respecto cf. Summers (1995, pp. 49-ss) y Dionigi (2008, pp. 31-ss).

*nequeas, motus quoque surpere debent*” (2.314-315)—<sup>255</sup>. Bajo estos lineamientos, son estos movimientos incesantes<sup>256</sup>, los que en más de una ocasión califica de imperceptibles<sup>257</sup>, una de las causas en virtud de las cuales se efectiviza el desprendimiento del entramado de *simulacra* que componen la superficie del objeto.

A esto debemos sumar que la capa superficial del objeto que sucede a la eyectada —regida por el mismo principio de movimiento— tiende también a desprenderse. En resumen, toda capa que pase al frente indefectiblemente se desprenderá. De aquí que, para Lucrecio, el acto en cuestión tiene lugar sin pausa—<sup>258</sup> “*nec mora nec requies interdatur ulla fluendi*” (4.227)<sup>259</sup>. Sobre lo dicho debemos agregar que esta sucesión, según el filósofo, se produce en un lapso de tiempo extraordinariamente breve<sup>260</sup>. Para ilustrarlo el poeta compara la emisión de *simulacra* por parte de un objeto con la emisión de luz solar:

como el sol debe irradiar, en breve espacio temporal, mucha luz para que todas las cosas sean plena y perpetuamente iluminadas, asimismo es necesario que, de igual manera, en un instante, se desprendan de las cosas muchos simulacros de múltiples modos, en todas direcciones y por todos lados. (4.161-165)<sup>261</sup>

---

<sup>255</sup> Sobre el movimiento de los átomos en el vacío en Epicuro cf. *Ep. Hdt* 61, sobre el movimiento de los átomos que forman compuestos cf. *Ep. Hdt.* 62.

<sup>256</sup> Al respecto cf. 2.80-88, 95-101, 105-122, 125-141, 144-164, 216-257, 284-293, 296-299, 303-316, 529-531, 560-564, 1054-1055; 3.31-34, 262-265, 854-862.

<sup>257</sup> En 1.128 califica los movimientos de la materia (*motus materiai*) de secretos (*clandestinus*) e invisibles (*caecus*), en 2.133 habla de sacudidas invisibles (*ictus caucus*).

<sup>258</sup> Aquí tenemos un claro ejemplo de uno de los procesos por los cuales, según el epicureísmo, el cuerpo experimenta una pérdida incesante de materia, pérdida que habría de reparar gracias a la ingesta de comida y bebida; cf. Luc. 2.1128-1130. Cf. Ernout Robin (1962, vol 2, p. 264).

<sup>259</sup> Para aludir a esta continuidad del proceso emplea también el término “*perpetuus*” (4.144, 228; 6.922).

<sup>260</sup> Para describirlo el poeta apela, repetidamente a las siguientes expresiones: “*brevi spatio*” (4.159), “*celer...origo*” (4.160) “*temporis in puncto*” (4.164).

<sup>261</sup> “*quasi multa brevi spatio summittere debet/ lumina sol, ut perpetuo sint omnia plena,/ sic ab rebus item simili ratione necessesit/ temporis in puncto rerum simulacra ferantur/ multa modis multis in cunctas undique partis*”.

Esta forma de comprender la generación de la imagen visual es una de las condiciones indispensables para justificar el sostenimiento del acto de percepción, es decir, el contacto ininterrumpido entre el entramado de *simulacra* emitido y los ojos<sup>262</sup>. Se trata, por cierto, de un proceso que exige a Lucrecio justificar un aspecto que, articulado al primero, resulta insoslayable: la inmediatez con que este hecho sucede.

En principio, la veloz (*celer*) movilidad (*motus/mobilitas*) atribuida a los *simulacra* es justificada por el filósofo en los tres factores que hemos recogido hasta aquí:

- i. Cualidades netamente corporales —tamaño, peso, *textura*—.
- ii. La ubicación y disposición de los cuerpos —en la superficie—.
- iii. El impulso generado por los átomos en el desprendimiento.

A esta enumeración de factores debemos sumar el hecho de que, tanto en el desprendimiento, como en la traslación, los *simulacra* participan de colisiones (*plagae*) — los postreros impactan a los primeros—, que incrementan drásticamente e indefinidamente su velocidad (4.187-192)<sup>263</sup>.

A modo de evidencia de la velocidad atribuida a los *simulacra*, el poeta trae a colación dos circunstancias cotidianas. El primero de estos hechos reza como sigue:

si los corpúsculos de las cosas que son desprendidos desde la profundidad hacia afuera, como la luz y el calor del sol, los vemos en un lapso del día, al desprenderse, difundiéndose por todo el espacio del cielo, volando a través del mar e irrigando las regiones y el cielo ¿Qué ocurre entonces con los que ya están preparados en la superficie, cuando son eyectados y ninguna cosa demora su

---

<sup>262</sup> Fenómeno que, según Lucrecio, aplica a todo lo que percibimos, es decir, sonidos, olores, etc.; cf. 6. 921-935.

<sup>263</sup> La explicación de Epicuro *Ep. Hdt.* 47, 3-ss respecto a la velocidad de desplazamiento de los *εἶδωλα* es mucho más escueta y carece de pruebas basadas en experiencias cotidianas.

emisión? ¿No ves, acaso, que deben ir más rápidamente y más lejos, y recorrer un espacio más extenso en el mismo tiempo en que las luces del sol se esparcen por el cielo? (4.199-208)<sup>264</sup>

Diferenciando la ubicación de las sustancias expeditas —luz y calor desde dentro del objeto, *simulacra* desde la superficie—, el poeta encuentra una razón para considerar que las imágenes visuales se trasladan a una velocidad incluso mayor que la de la luz y la del calor.

En el segundo hecho, respalda la concepción epicúrea de la velocidad de los *simulacra* apelando a otro fenómeno relativo a la reflexión: la experiencia que tenemos de aquellos objetos que, estando a distancias inimaginables, hallan su reflejo en un mero instante, en cualquier superficie espejada<sup>265</sup>:

en cuanto se coloca al aire libre un espejo de agua, si el cielo está estrellado, las serenas estrellas, las que iluminan el firmamento, se reflejan rápidamente en el agua. ¿No ves ahora, en qué breve tiempo la imagen cae de las regiones del éter a las riberas de las tierras? (4.211-215)<sup>266</sup>

---

<sup>264</sup> "Praeterea si quae penitus corpuscula rerum/ex altoque foras mittuntur, solis uti lux/ac vapor, haec puncto cernuntur lapsa diei/per totum caeli spatium diffundere sese/perque volare mare ac terras caelumque rigare/quid quae sunt igitur iam prima fronte parata,/cum iaciuntur et emissum res nulla moratur?/Quone vides citius debere et longius ire/multiplexque loci spatium transcurrere eodem/ tempore quo solis pervolgant lumina caelum?"

<sup>265</sup> Otros fenómenos ópticos son descritos en 4.269-323.

<sup>266</sup> "quod simul ac primum sub diu splendor aquai /ponitur, extemplo caelo stellante serena /sidera respondent in aqua radiantia mundo".

### 3.1.3. PERCEPCIÓN VISUAL: ANTITELEOLOGISMO Y EXPERIENCIA HÁPTICA

Consignados y articulados los aspectos relativos a la naturaleza constitutiva de las imágenes visuales y su generación, estamos en condiciones de abordar el acto mismo de percepción (*sensus*) visual; acción que nos permitirá comprender en toda su extensión la mecánica antiteleológica del proceso de percepción visual.

Para empezar, es importante tener presente que, por lo menos en tres instancias del *DRN*, Lucrecio hace advertencias explícitas de una de las mayores dificultades a las que se enfrenta su enseñanza: la insuficiencia de la lengua latina —su *lingua patria*— para exponer los novedosos y oscuros descubrimientos —los *obscura reperta*— de los griegos<sup>267</sup>. Nos referimos a una dificultad de la que no está exenta su doctrina de la percepción. Y es que mientras Epicuro hace de la percepción (*αἴσθησις*) el criterio para el conocimiento del mundo físico y de la sensación (*πάθος*) el criterio de las acciones y decisiones morales, el poeta, afirma Glidden (1979, p. 155)<sup>268</sup>, utiliza el término “*sensus*” no solo para denotar lo mismo que ambos vocablos griegos, sino para aludir, además, a los órganos sensoriales (*αἰσθητήρια*) y sus operaciones<sup>269</sup>. En consecuencia, debemos ser cuidadosos en su lectura, sobre todo, en las instancias que el término latino se utiliza simultáneamente en sus múltiples significaciones.

---

<sup>267</sup> Cf. 1.136-139, 830-832 y 3.258-260. Para Dalzell (1996), “When Roman writers complain of the poverty of the Latin language, they generally have in mind two things, either deficiencies in the Latin vocabulary or the comparative difficulty which Latin has in forming compounds. Modern philologists are apt to focus on other aspects of the language: the scarcity of prepositions, the defective participial system, and above all the absence of an article” (p. 100).

<sup>268</sup> Cf. también Dalzell (1997, p. 97).

<sup>269</sup> Respecto al uso de *sensus* por *αἴσθησις* pueden contrastarse, o bien, los pasajes 1.600, 750, 962 con los de Epic. *Ep. Hdt.* 58, o bien, los versos de 2.138-141 con *Ep. Hdt.* 62. Respecto al uso de *sensus* por *πάθος* pueden compararse los desarrollos de 1.459-463 y 2.19, 399 con *Ep. Hdt.* 73.

La labor teórica en torno al acto de percepción visual se enmarca en una concepción antiteleológica no solo del conjunto de experiencias sensoriales, sino del conjunto de miembros (*membra*) que componen la totalidad del cuerpo humano<sup>270</sup>. Con esto, nos referimos al hecho de que su explicación se basa en el supuesto de que el desarrollo de todos los *membra* del cuerpo humano no tiene lugar en virtud de una utilidad (*usus/utilitas*) que antecede a su existencia<sup>271</sup>:

En estos asuntos, vehementemente deseamos que escapes de este vicio y evites cautelosamente el error de creer que la clara luz de los ojos ha sido creada para que podamos ver a la distancia [...] nada ha nacido en el cuerpo para que podamos emplearlo, sino que el miembro que ha surgido crea el uso. Ni el ver fue antes de que naciese la luz de los ojos, ni el hablar con palabras primero que la creación de la lengua, por el contrario, el origen de la lengua ha precedido por mucho a la conversación, y los oídos se crearon antes que se escuchara el sonido y, en suma, según mi opinión, todos los miembros han existido antes a su propio uso. Por lo tanto, no pudieron desarrollarse conforme a su uso. (4.823-842)<sup>272</sup>

Oponiéndose a la teleología estoica<sup>273</sup>, Lucrecio entiende que los ojos, al igual que el resto de los órganos percipientes, no fueron engendrados en el cuerpo con el fin de que

---

<sup>270</sup> A nuestro modo de ver, los principios de su cosmología son en sí mismos antiteleológicos; cf. 1.1021-1041, 5.416-421.

<sup>271</sup> Concepción diametralmente opuesta a su noción de instrumento; cf. 2.1 del presente.

<sup>272</sup> *Illud in his rebus vitium vehementer/effugere errorem vitareque praemetuenter,/lumina ne facias oculorum clara creata,/prospicere ut possimus[...]/nil ideo quoniam natumst in corpore ut uti/possemus, sed quod natumst id procreat usum./Nec fuit ante videre oculorum lumina nata,/nec dictis orare prius quam lingua creatast,/sed potius longe linguae praecessit origo/sermonem multoque creatae sunt prius aures/quam sonus est auditus, et omnia denique membra/ante fuere, ut opinor, eorum quam foret usus;/haud igitur potuere utendi crescere causa”.*

<sup>273</sup> Los planteos de sus rivales son considerados por Lucrecio como “*perversa ratione*” (4.833). Roca Melía (ib.) afirma que “El poeta tiene presente el finalismo de los estoicos. De hecho, la expresión del v. 830 y sig. Cicerón la pone casi literalmente en boca del estoico Balbo que defiende las causas finales: cf. *De nat. deor.*, 2. 60, 150; la argumentación que Lucrecio considera un error está expuesta

el ser humano pueda efectivamente percibir los objetos que lo rodean. En el marco de este supuesto, explica y justifica las condiciones de posibilidad de los sentidos del cuerpo en términos de experiencia háptica, es decir, equiparando el acto de percepción visual, auditivo, olfativo y gustativo al del tacto (*tactus*); una explicación en la que, como vimos, asume que las imágenes son corpóreas. Para el filósofo, todas las experiencias sensoriales tienen lugar conforme a un contacto material (*tactus*) entre los elementos que componen la imagen, el sonido, el sabor, el olor y el órgano con la aptitud (*potestas/vis*) para entrar efectivamente en contacto<sup>274</sup>. A pesar de que todos los órganos perciben los objetos a través del mismo principio, solo les son asequibles aquellos que presentan una configuración material que posibilita dicho *tactus*<sup>275</sup>. En general, Lucrecio distingue los diferentes tipos de órganos sensoriales en virtud de la diferencia en su naturaleza (*natura*) y las vías (*viae*) o poros (*foramina*)<sup>276</sup> que los componen (6.979-977).

Si bien la mayor parte del desarrollo de su teoría de los sentidos se encuentra en el libro 4, el principio al que acabamos de aludir, interpretamos siguiendo el razonamiento de Glidden (ib., p.162), está anticipado en una efusiva frase esgrimida en 2.434-435: “El tacto, sí, ¡oh santos poderes divinos! es el sentido del cuerpo” (2.434-435)<sup>277</sup>. En el marco de la concepción antiteleológica de los sentidos, entendiendo la visión en términos de

---

en términos muy parecidos por el apologista cristiano Lactancio, *Inst.*, 3, 17. Este refutará el razonamiento de Epicuro y, por ende, de Lucrecio (vv. 832-857)” (p.253, n. 253). Cf. también Fellin (1977, p. 38, n. 36)

<sup>274</sup> Dado que solo abordaremos el caso de la visión, para el caso de la audición cf. 4.524-614, para el caso del olfato cf. 4.673-705, para el caso del gusto cf. 4.615-672. Respecto a la forma de los diversos órganos de percepción cf.: 6.979-997.

<sup>275</sup> Cf. 4.489-495. De hecho, el efecto que dicho contacto produce es diferente en cada ser que lo percibe (4.706-709). Un buen ejemplo de las diferentes formas de experiencia háptica la hallamos en 4.265-268.

<sup>276</sup> Un planteo que se alinea con uno de los principios básicos de la cosmovisión, esto es, los cuerpos están compuestos de átomos y vacío (1.348-355; 494-496; 2.1136-1138; 6.936-958).

<sup>277</sup> “*Tactus enim, tactus pro divum numina sancta, corporis est sensus*”.

experiencia háptica, Lucrecio establece que la causa (*causa*) que posibilita el acto mismo de percepción visual reside en las imágenes:

una figura palpada en la oscuridad es reconocida como la misma que es percibida en el claro brillo de la luz; es preciso que el tacto y la vista se estimulen por la misma causa. Si tanteamos algo cuadrado y en las tinieblas sentimos su cuadratura, en la luz, ¿qué otra cosa podrá venir con forma de cuadrado a la visión que una imagen de eso mismo? Por ello, es evidente que en las imágenes está la causa de la percepción visual y sin estas ninguna cosa puede ser vista. (4.230-238)<sup>278</sup>

En este marco, interpretamos que el estímulo del ojo<sup>279</sup> —el acto de ver propiamente dicho— depende del contacto material de la pupila (*pupula*) con una imagen o, para ser más precisos, con los *simulacra* que, como vimos, emanando de manera incesante desde todos los cuerpos existentes, se trasladan libremente en todas direcciones transmitiendo el acontecer de la naturaleza en su literalidad. Incluso, la percepción de la distancia respecto al objeto percibido es concebido como un contacto suave entre el ojo y el aire (*aer*) interpuesto entre ambos (4.246-255)<sup>280</sup>. La variedad de colores que este órgano es capaz de percibir en su *pupula* depende de la variedad de formas de los átomos que componen a los *simulacra* —“*variis formis variantes edere tactus*” (2.816)—.

En buena medida, la actividad del objeto y su imagen frente a la pasividad del órgano percipiente se puede apreciar en las expresiones con que describe el acto en cuestión

---

278 “*Praeterea quoniam manibus tractata figura/in tenebris quaedam cognoscitur esse eadem quae/ cernitur in luce et claro candore, necessesit/consimili causa tactum visumque moveri./Nunc igitur si quadratum temptamus et id nos/commovet in tenebris, in luci quae poterit res/accidere ad speciem quadrata, nisi eius imago?/esse in imaginibus qua propter causa videtur/cernundi neque posse sine his res ulla videri*”.

279 En el segmento citado, la estimulación de los ojos es aludida apelando al uso del verbo “*moveo*” en voz pasiva. Para aludir a este estímulo son también empleados los términos *ferio*, *laccio* y *commoveo*.

280 La explicación de Epicuro respecto a la percepción visual cf. *Ep. Hdt.* 49 y 50, 1-ss.

en diferentes instancias. En el caso de la percepción visual del sol, como vimos, dominan expresiones tales como “*sol [...] caecat*” (4.325), “*simulacra feruntur et feriunt oculos turbantia composituras*” (4.327-328), “*oculos [...] semina possidet ignis*” (4.330). Expresiones similares hallamos en la creencia popular en la que la vista del león es afectada por la imagen del gallo: “*semina [...] pupillas interfodiunt acremque dolorem praebent*” (4.715-717). Otro buen ejemplo de la actividad de la imagen frente al receptor lo hallamos en la instancia en la que en el intento de explicar cómo es posible percibir el conjunto de *simulacra* sin por ello percibirlos singularmente, los compara con el accionar del viento: “*feriant oculos simulacra videri singula*” (4.257-258), “*videmus [...] corpore tum plagas in nostro*” (4.262-263). Otras expresiones más generales son: “*omnes res ibi eam contra feriant forma atque colore*” (4.242-243), “*leonem cernere per simulacra, oculos quae cumque laccessunt*” (4.752-753), “*corpora quae feriant oculos visumque laccessant*” (4.217).

Tras recibir el estímulo, la única operación autónoma que llevan a cabo los *oculi* es la de distinguir (*cerno*) entre unas y otras imágenes del conjunto. Tal concepción se vislumbra en su explicación del enfoque ocular (4.807-813). Esta acción implica mantener el contacto material (*tactus*) con las imágenes enfocadas y perderlo (*perdio*) con las restantes.

Bajo estos lineamientos, es posible comenzar a vislumbrar el rol que cada una de las partes asume en el proceso antiteleológico de percepción de imágenes. Mientras las imágenes —y también el objeto— asumen un rol activo, el receptor asume un rol pasivo ante su influjo; pasividad en las que observamos afecciones extras a la percepción propiamente dicha.

### **3.2. LA IMAGEN PERCEPTIBLE POR EL *ANIMVS* SEGÚN LA DOCTRINA DE LOS *SIMVLACRA***

A la luz de la analogía que, suponemos, puede establecerse entre los desarrollos lucrecianos de la imagen visual y la relativa a la imaginación, estamos en condiciones de dar cuenta de los términos en virtud de los cuales el poeta concibe la segunda: 3.2.1. su *natura* constitutiva y su generación, 3.2.2. la mecánica antiteleológica en que se basa el proceso de percepción por parte del *animus* en lo que entendemos como 3.2.2.1 percepción voluntaria e 3.2.2.2 involuntaria de *simulacra* por parte del *animus*.

Se trata del conjunto de factores mediante los cuales, igual que en el caso de la imagen visual, Lucrecio atribuye a las imágenes perceptibles por el *animus* un rol activo frente al receptor; factor clave para comenzar a comprender los fundamentos epicúreos en los que se sustenta la vulnerabilidad inherente a la *natura animi* y a las vulneraciones psicológica, cognitiva y volitiva producidas por el influjo de los *somnia religionis*.

#### **3.2.1. GENERACIÓN Y NATURALEZA CONSTITUTIVA DE LAS IMÁGENES PERCEPTIBLES POR EL *ANIMVS***

Como vimos, ni en el planteo general de la equivalencia de los procesos de percepción visual y del *animus*, ni en el planteo relativo a la generación de la imagen visual, el poeta establece una diferenciación entre el origen y el proceso de generación de ambos tipos de imagen. Se trata, por cierto, de una consideración que se sostiene, incluso, desde la introducción de su estudio exclusivo de los *simulacra* que interactúan con el *animus* (4.722-731). En consecuencia, interpretamos que, para Lucrecio, estas imágenes presentan el mismo origen y responden al mismo proceso de generación que las imágenes captadas por la vista.

En consonancia con esto, otro aspecto análogo, de suma relevancia entre ambos tipos de imagen, es su composición: las dos están constituidas por *simulacra*. A pesar de esta similitud, los *simulacra* de una y otra presentan dos diferencias de orden cualitativo. Una de ellas es su *textura*, las que considera mucho más fina —“*multo magis haec sunt tenvia textu quam quae percipiunt oculos visumque lacessunt*” (4.728-729)<sup>281</sup> —. De esta cualidad, en virtud de sus proporciones materiales, inferimos una cualidad no atribuida explícitamente a la primera, a saber, una mayor ligereza (*levis*) respecto a las imágenes visuales; cualidad que le otorga una mayor *mobilitas* que a los *simulacra* visuales.

Dado que las imágenes perceptibles por el *animus* están compuestas de *simulacra*, las mismas son concebidas como corpóreas; condición necesaria para establecer el acto de imaginación, como sucede en el caso de la visión, en términos de experiencia háptica<sup>282</sup>. Se trata de una característica que le atribuye en la misma instancia en la que, como vimos, compara los *simulacra* con *membranae*:

existe lo que denominamos simulacros de las cosas, que como membranas desprendidas de la superficie de los cuerpos vuelan por los aires de un lado a otro, y esos mismos nos aterrorizan apareciendo a nuestras *mentes*, en las vigilias o también en sueños. (4.31, 40-43)<sup>283</sup>

La *textura* atribuida a los *simulacra* perceptibles por el *animus* les otorgan dos funcionalidades que no poseen las imágenes visuales. Una de estas funcionalidades es la capacidad de que dos o más imágenes independientes —ya formadas— puedan combinarse

---

<sup>281</sup> Aspecto que se repite en 4.743, 756.

<sup>282</sup> Cuestión que analizaremos en 3.2.2.

<sup>283</sup> “*esse ea quae rerum simulacra uocamus;/quae, quasi membranae summo de cortice rerum/ dereptae, uolitant ultroque citroque per auras,/atque eadem nobis uigilantibus obuia mentes/ terrificant atque in somnis, cum saepe figuras*”.

(*haeresco/iungo*) entre sí (4.726-727, 743)<sup>284</sup>. De aquí que, si podemos imaginar a un centauro o cualquier otra criatura con miembros de diferentes especies fusionadas, no se debe al hecho de que su imagen devenga efectivamente del cuerpo existente de este ser, sino a la combinación de la imagen proveniente, por un lado, del cuerpo de un hombre y, por otro, del cuerpo de un caballo (4.739-742)<sup>285</sup>. La segunda funcionalidad es la de poseer una mayor penetrabilidad que los *simulacra* visuales. Por el momento nos basta con decir que, en virtud de esta penetrabilidad, dichos *simulacra* no pueden ser percibidos por los ojos. Antes bien, solo pueden ser percibidos por el *animus*.

### **3.2.2. PERCEPCIÓN DEL *ANIMVS* O IMAGINACIÓN: ANTITELEOLOGISMO Y EXPERIENCIA HÁPTICA**

Consignados y articulados los aspectos relativos a la naturaleza constitutiva de las imágenes perceptibles por el *animus* y su generación, estamos en condiciones de abordar el acto de imaginación. Se trata de un proceso que, como advertimos oportunamente, guarda importantes similitudes con el acto de percepción visual<sup>286</sup>. Siguiendo el principio de contacto material (*tactus*) sobre el que descansa la efectivización no solo de la visión, sino del conjunto de experiencias sensoriales, Lucrecio concibe la imaginación en términos de experiencia háptica, es decir, como el producto de un contacto material (*tactus*) entre el *animus* y un conjunto de *simulacra* que componen la imagen:

---

<sup>284</sup> Acción que no pueden llevar a cabo las imágenes visuales.

<sup>285</sup> Habida cuenta del constante esfuerzo de Lucrecio por suministrar argumentos que echen por tierra las creencias en torno a la presunta existencia de seres monstruosos (*monstra*), a nuestro modo de ver, la capacidad combinatoria de estos *simulacra* le permite justificar no solo la *causa* por la que es posible imaginar seres inexistentes, sino que le permite explicar su verdadero origen. Al respecto cf. 4.2 del presente.

<sup>286</sup> Cf. 3.1.3 del presente.

Ahora, dado que te enseñé que percibo un león por medio de simulacros que estimulan mis ojos, es lícito afirmar que la *mens* es estimulada por la misma razón, es decir, que ve, no menos que los ojos, mediante los simulacros de leones u otras cosas, aunque distingue simulacros más sutiles. (4.752-756)<sup>287</sup>

De esta manera, concibe al *animus* como a un órgano con aptitudes sensitivas semejantes a las del ojo. Entendiendo su funcionamiento en términos antiteleológicos, el primero no lleva a cabo el acto de ver por sí mismo, sino que depende del impacto (*ictus*) de, al menos, una imagen (4.746-747). Como acontece con los cinco órganos sensoriales, solo a través de este contacto material (*tactus*), a modo de respuesta, el *animus* se activa (*commoueo*) para llevar a cabo la acción que le es propia.

Dado que el *animus* se encuentra alojado en el interior del pecho (*pectus*) del cuerpo humano (3.140) y estos *simulacra* son muy veloces como para entrar efectivamente en contacto con el *animus*, hay dos condiciones que habilitan la percepción. La primera es que estos *simulacra*, gracias a su *textura*, son capaces de penetrar los poros del cuerpo — “*corporis haec quoniam penetrant*” — (4.730). La segunda condición la establece en virtud de la *natura* misma del *animus*, esto es, su extraordinaria movilidad — “*tenvis enim mens est et mire mobilis ipsa*” — (4.748)<sup>288</sup>. Para Lucrecio, el *animus* se mueve mucho más rápidamente que todo aquello que se presenta ante nuestra vista (3.184-185). Dicha *mobilitas* es concebida conforme a la constitución material del *animus*. En consonancia con Epicuro<sup>289</sup>, Lucrecio establece que el cuerpo del *animus* es muy sutil (*persuptibilis*) dado

---

<sup>287</sup> “*Nunc igitur docui quoniam me forte leonem/ cernere per simulacra, oculos quae cumque lacessunt,/ scire licet mentem simili ratione moueri/ per simulacra leonum <et> cetera quae uidet aequae/ nec minus atque oculi,/ nisi quod mage tenvia cernit*”.

<sup>288</sup> “Tópico —comenta Roca Melía (1990, p.250)— muy antiguo que evoca el dicho atribuido a Tales: «lo más rápido es el espíritu, pues siempre está corriendo»”.

<sup>289</sup> Cf. Epicuro *Ep. Hdt.* 66.

que está formado de partículas muy pequeñas (3.179-180)<sup>290</sup>. Otras cualidades que garantizan la extraordinaria movilidad del *animus* es la forma redondeada —“*constare rutundis [...] seminibus*”— que les asigna a sus átomos, su ligereza (*levis*) (3.3.186-188) y la fineza de la textura —“*tenui constet textura*” (3.209)—.

En buena medida, la actividad del objeto y su imagen frente al *animus* se puede comprobar en las expresiones con que describe la mecánica del acto de percepción: “*moveant animum res*” (4.722), “*res [...] veniant mente*” (4.723), “*percipiunt oculos visumque lacessunt*” (4.729), “*corporis haec quoniam penetrant*” (4.730), “*simulacra lacessunt [...] nostros animos*” (4.758-759), entre otras expresiones. Como acontece con la experiencia sensorial de la visión de los *oculi*, la *causa* de la visión del *animus* reside en las imágenes.

Bajo estos lineamientos, es posible comenzar a apreciar con mayor amplitud la actividad que el filósofo le atribuye a la imagen y la pasividad que le adjudica al *animus*. Se trata de dos roles que se afianzan todavía más en los desarrollos más profundos de su concepción. Nos referimos a sus planteos en torno a los modos en que concibe el mecanismo de percepción del *animus*, los que, como veremos a lo largo de los apartados siguientes, describiremos como voluntario e involuntario.

### 3.2.2.1. PERCEPCIÓN VOLUNTARIA DEL *ANIMVS*

En el presente apartado, nos dedicaremos a examinar la actividad que Lucrecio le atribuye a la imagen respecto a su receptor a la luz de uno de los dos modos en que, interpretamos, Lucrecio concibe el proceso de percepción del *animus*: el voluntario. Se trata de un análisis que nos permitirá comenzar a vislumbrar cómo la concepción antiteleológica

---

<sup>290</sup> Cf. también 3.425-428.

de la percepción de las imágenes forma una parte importante de la vulnerabilidad que Lucrecio le confiere al *animus* frente al influjo de los *somnia religionis*.

Como hemos señalado desde el comienzo, la pretensión de plantear la percepción del *animus* en términos análogos a la de la visión no está exenta de dificultades, las que emergen del intento de justificar las diferencias entre los fenómenos que ocurren entre uno y otro mecanismo y los órganos percipientes que interactúan, es decir, el *animus* y los ojos.

Entendemos como proceso de percepción voluntario del *animus* al acto mediante el cual, según Lucrecio, este órgano percibe los *simulacra* del objeto que desea al instante en que lo desea —“*mens cogitet eius id ipsum [...] voluntatem nostram simulacra tuentur*”— (4.780-781). Al no hacer una distinción entre el origen de la imagen visual y la asequible al *animus*, a nuestro modo de ver, la mayor dificultad a la que el poeta conscientemente se enfrenta es la asincronía con la que la segunda se manifiesta ante el *animus*; los *simulacra* desprendidos desde los objetos no se encuentran en las mismas coordenadas temporales que el *animus* que los percibe. A efecto de justificar dicha asincronía, el poeta plantea dos hipótesis posibles:

i. ¿Acaso, los simulacros están disponibles a nuestra voluntad y en cuanto lo deseamos la imagen corre a nosotros, sea el mar, la tierra, por último el cielo? [...] ¿acaso, la naturaleza crea y dispone todas las cosas mediante nuestra palabra? (4.782-785)<sup>291</sup>

ii. En un único intervalo de tiempo, cuando lo percibimos, por ejemplo, cuando se emite una palabra, permanecen ocultos muchos intervalos de tiempo<sup>292</sup>, cuya existencia detecta la razón, por ello, en cualquier intervalo de tiempo, los simulacros

---

<sup>291</sup> “*et simul ac volumus nobis occurrit imago, si mare, si terram cordist, si denique caelum? [...] omnia sub verbone creat natura paratque?*”.

<sup>292</sup> Se refiere a las sílabas de la palabra.

están a nuestro alcance, disponibles en cualquier lugar: tanta es su movilidad y tanta su cantidad. (4.794-799)<sup>293</sup>

A juzgar por el adverbio —*propterea*— con que conecta la afirmación inmediata a la segunda hipótesis y, a su vez, el modo en que la posterior explicación de la percepción de las secuencias imaginarias se encadena con dicha afirmación (4.800-801), interpretamos que el poeta se decanta por la segunda hipótesis. Si tenemos presente la pretensión lucreciana de plantear el proceso de percepción de *animus* en términos análogos al de la percepción visual, la segunda hipótesis debe ser tomada como una articulación ampliatoria del segundo. En este sentido, el proceso de percepción de imágenes tiene un primer momento en la instancia en que los *simulacra* estimulan a los ojos y un segundo momento —asincrónico— en que estimulan al *animus*. Ateniéndonos a las expresiones de la segunda hipótesis, la asincronía con que se produce ese segundo momento es explicado por Lucrecio en la idea de que en un intervalo de tiempo —*tempore in uno* 4.794—, el intervalo de tiempo de la percepción visual, se ocultan muchos intervalos de tiempo —*tempora multa latent* 4.796— que solo pueden ser detectados (*comperio*) por el *animus* en coordenadas temporales futuras. Visto desde la perspectiva del conjunto de *simulacra* que forman la imagen perceptible en instancias temporales diferentes, podemos decir que el conjunto de *simulacra* que forman a la imagen visual, o bien, se transforman en los *simulacra* que se filtran en el *corpus* hasta llegar al *animus*, o bien, se encuentran contenidos en la primera; aspecto que el poeta no detalla.

Siguiendo este razonamiento, los *simulacra*, que son detectados a *voluntas* por el *animus*, deben acumularse en el interior del cuerpo humano dando lugar a una suerte de

---

<sup>293</sup> “*an magis illud erit verum? quia tempore in uno, cum sentimus, id est cum vox emittitur una, tempora multa latent, ratio quae comperit esse*”. Seguimos aquí la edición de Munro. Cysar (ib., p. 41, n. 121 y 122) recoge las distintas variantes del pasaje.

reservorio que, si bien no es inagotable, se alimenta constantemente de las imágenes que a diario son percibidas<sup>294</sup>:

quienes durante muchos días seguidos se han dedicado asiduamente a los espectáculos lúdicos, sin embargo, vemos que, cuando ya desistieron de disfrutarlos con los sentidos, aún conservan en la *mens* vías abiertas por donde pueden acceder imágenes de esos mismos espectáculos; de esta manera, por muchos días se muestran ante los ojos, de manera que, aún durante la vigilia, les parece percibir saltos y pasos flexibles de danza y recibir sin esfuerzo en los oídos el canto acompañado del fluido sonido de la cítara, el lenguaje sonoro de las cuerdas, y percibir el mismo público sentado y el resplandecer de los decorados de la escena. (4.973-979)<sup>295</sup>

En este marco, interpretamos que si el *animus* puede acceder voluntariamente a cualquier imagen en cualquier momento se debe a que todas las imágenes acumuladas en el reservorio lo estimulan simultánea e indefinidamente. Se trata de un hecho que se comprueba en la similitud más relevante que el poeta explícitamente establece entre el *animus* y los ojos. Ante el advenimiento inevitable de los *simulacra*, la única acción voluntaria que puede llevar adelante el *animus* es la de distinguir con precisión — *nisi quae contendit, acute cernere*<sup>296</sup> *non potis est animus* (4.802-803)— la imagen o secuencia de

---

<sup>294</sup> Se trata de un hecho que el poeta grafica de manera contundente en el proceso de percepción involuntario; cf. subcapítulo siguiente.

<sup>295</sup> “*et qui cumque dies multos ex ordine ludis/adsiduas dederunt operas, plerumque videmus,/cum iam destiterunt ea sensibus usurpare,/relicuas tamen esse vias in mente patentis,/qua possint eadem rerum simulacra venire;/per multos itaque illa dies eadem obversantur/ante oculos, etiam vigilantes ut videantur/cernere saltantis et mollia membra moventis/et citharae liquidum carmen chordasque loquentis*”.

<sup>296</sup> El mismo verbo empleado para describir la acción de los ojos; cf. 4.809.

imágenes que se dispone<sup>297</sup> a enfocar. Igual que los ojos, como vimos anteriormente<sup>298</sup>, las imágenes que no son enfocadas por el *animus* se pierden (*pereo*) (4.803-804)<sup>299</sup>. Estamos ante una consideración en la que se puede apreciar con claridad la característica del mecanismo que más beneficia a los *somnia religionis* y que, en definitiva, es la razón de la vulnerabilidad de las tres dimensiones del *animus*: los roles activo y pasivo adjudicados a la imagen y al *animus* respectivamente.

### 3.2.2.2. PERCEPCIÓN INVOLUNTARIA DEL *ANIMVS*

A continuación, mostraremos cómo los roles atribuidos a la imagen y al *animus* alcanzan su máxima expresión en el mecanismo de percepción involuntario. En rigor, el poeta inicia el tratamiento de dicho mecanismo en los siguientes términos:

cuando el sueño ha derramado los miembros, la “*mens animi*”<sup>300</sup> no duerme, porque esos mismos simulacros que cuando estamos despiertos, siguen estimulando continuamente nuestro *animus*, de manera que nos parece percibir con certeza a aquel que, tras haber dejado la vida, posee ya la muerte y la tierra. (4.757-761)<sup>301</sup>

A nuestro modo de ver hay, al menos, dos aspectos que revelan diferencias notables respecto al mecanismo de percepción visual. En primer lugar, el *animus*, a diferencia de todos los órganos sensoriales, nunca entra en estado de reposo —“*cum somnus membra*

---

<sup>297</sup> Disposición que tanto para la vista como los ojos plantea mediante el verbo *paro* (4.804, 805, 808, 809).

<sup>298</sup> Cf. 3.1.3 del presente.

<sup>299</sup> Schjivers (1970) advierte que “la théorie de la perception Lucrèce a dit qu'un effort d'adaptation et d'attention soutenue est indispensable pour effectuer une perception mentale ou visuelle, et que les objets auxquels l'esprit n'applique pas son attention n'existent pas pour le sujet humain” (p. 128).

<sup>300</sup> Expresión que, como en 3.615, indica la actividad intelectual del *animus*; cf. Ernout (1962, vol.2, p. 254).

<sup>301</sup> “*nec ratione alia, cum somnus membra profudit, / mens animi vigilat, nisi quod simulacra lacessunt / haec eadem nostros animos quae cum vigilamus, / usque adeo, certe ut videamur cernere eum quem / rellicta vita iam mors et terra potitast*”.

*profudit, mens animi vigilat*” (4.757—758). En segundo lugar, igual que en el caso del mecanismo de percepción voluntario, la percepción que lleva adelante el *animus* se produce de manera asincrónica. En el segmento citado, la asincronía se puede apreciar en el contenido que encarnan los *simulacra* aludidos: la imagen o secuencia de imágenes que representan las acciones de alguien que ya ha muerto<sup>302</sup> y, por lo tanto, no se encuentra en las mismas coordenadas temporales en las que el *animus* súbitamente las percibe<sup>303</sup>. Además, los ojos no pueden captar dichas imágenes dado que se encuentra en reposo y, como tales, inactivos.

La asincronía y, más aún, la pasividad atribuida al *animus* se puede contemplar también en las razones en virtud de las cuales se origina, según Lucrecio, el contenido representado por los *simulacra* durante el sueño:

- i. La dedicación (*studium*) con que el ser humano aborda determinada actividad de la vida cotidiana durante la vigilia (4.962, 964 y 984)<sup>304</sup>.
- ii. La *voluntas* con el que lo hace (4.984).

Esta dedicación implicaría una mayor acumulación de *simulacra* que representan estas imágenes —y no otras— en el reservorio a través del cual el *animus* accede asincrónicamente respecto a los ojos<sup>305</sup>. La imposibilidad de enfocar/distinguir estas imágenes —y no otras— es lo que entendemos como mecanismo de percepción involuntario de imágenes; mecanismo en que la pasividad del *animus* es llevada hasta su

---

<sup>302</sup> La aparición de los muertos en sueños es un acontecimiento de relevancia para los romanos; cf. Schrijvers (1980. pp.136-138)

<sup>303</sup> Asegura Mas Torres (2018) respecto al tratamiento lucreciano de los sueños: “no es una digresión más o menos colateral y sin importancia, es una pieza esencial en el combate contra el temor a la muerte, íntimamente vinculada, por tanto, con el problema de la relación entre el cuerpo y el alma” (p. 152).

<sup>304</sup> Lo que aplica también a los animales (4.984-1010).

<sup>305</sup> Otro importante testimonio epicúreo sobre el tratamiento de los sueños lo hallamos en Diógenes de Enoanda frg. 126, 1. 1-10.

máxima expresión y, con ello, también la vulnerabilidad de las tres dimensiones del *animus*<sup>306</sup>.

### 3.3. VULNERABILIDAD DEL *ANIMVS* FRENTE AL INFLUJO DE LAS IMÁGENES EN EL MARCO DE LA DOCTRINA DE LOS *SIMVLACRA*

En lo esbozado hasta aquí, hemos logrado identificar y articular los términos análogos en los que Lucrecio plantea la percepción sensorial y la del *animus*: la naturaleza constitutiva de ambos tipos de imagen, su generación y el mecanismo materialista y antiteleológico por el cual se produce cada acto perceptivo. Gracias a ello, hemos logrado mostrar los roles activo y pasivo que Lucrecio atribuye a la imagen y al *animus* respectivamente. Estamos ante el rasgo sobre el que, como veremos a continuación, no solo se fundamenta la vulnerabilidad inherente a la *natura animi* frente al influjo de los *somnia religionis*, sino también las vulneraciones que estos ocasionan sobre las tres dimensiones del *animus*. Se trata de un rasgo que, siguiendo nuestra clave de lectura, nos permitirá revelar los fundamentos netamente epicúreos y lucrecianos en virtud de los cuales el filósofo concibe, en el marco de los planteos filodemios, la aptitud persuasiva adjudicada a los *somnia religionis* y el acto mismo de persuasión.

Bajo estos lineamientos, los objetivos de este subcapítulo son:

- i. Determinar, desde una perspectiva universal, cómo el influjo de las imágenes puede afectar singular y conjuntamente las tres dimensiones del *animus*: cognitiva, psicológica y volitiva.
- ii. Articular estas determinaciones con las consideraciones que constituyen la aptitud persuasiva atribuida a los *somnia religionis* y el acto de persuasión.

---

<sup>306</sup> Aspecto que ampliaremos, sobre todo, en 3.3.5.

Para lograr nuestros objetivos, a la luz de la doctrina de los *simulacra*, los desarrollos relativos a la composición y el funcionamiento del *animus*, y de la tríada anatómico-operativa *animus-anima-corpus*, analizaremos:

3.3.1. La repercusión que las imágenes visuales distorsionadas por diversos factores producen sobre la dimensión cognitiva del *animus* —carente de la *vera ratio*— en el proceso sincrónico-voluntario de percepción.

3.3.2. El mecanismo universal por el cual se producen las sensaciones psicológicas tras el influjo de la imagen. Para ello debemos describir la producción e implicancias de los mecanismos relativos a los *motus sensiferi* tanto 3.3.2.1 en el interior del *animus*, como 3.3.2.2 en la tríada anatómico-operativa *animus-anima-corpus*.

3.3.3. La imagen como el único origen del mecanismo universal por el cual se da la volición.

3.3.4. El influjo de la imagen en la inevitable vulneración de las tres dimensiones del *animus* en el proceso de percepción involuntaria.

3.3.5. Caso testigo en que Lucrecio contempla la vulneración de las tres dimensiones del *animus* en el proceso de percepción voluntaria, tanto en la faceta sincrónica, como en la asincrónica: la imagen erotizante de un cuerpo humano.

### **3.3.1. REPERCUSIÓN DE LAS IMÁGENES VISUALES DISTORSIONADAS SOBRE LA DIMENSIÓN COGNITIVA DEL ANIMVS**

Las imágenes distorsionadas a las que nos referimos son las manifestaciones de la *natura* circundante que pueden ser erróneamente interpretadas por un *animus* vulnerable —carente de la *vera ratio*— a partir de su pasiva percepción sincrónica respecto al sentido

de la vista. Con el fin de llevar a cabo un abordaje esquemático, las imágenes serán agrupadas conforme a la distorsión que afecta su interpretación:

- i. Alteración de las formas.
- ii. Irregularidad de la cinemática de los cuerpos.
- iii. Paralaje de distancias, dimensiones y posiciones<sup>307</sup>.

Respecto al primer grupo, bien podemos incluir el error de interpretación del *animus* respecto a las imágenes de las torres cuadradas (*quadratae*) de la ciudad, las que, proyectándose a determinada distancia, llegan a los ojos del receptor con una forma distinta a la del conjunto de objetos: las torres, afirma el poeta, parecen redondeadas —“*videantur ... rutundae*” (4.353-363). Según la óptica epicúrea, dicha variación no se debe a una alteración del mecanismo de percepción, sino a la erosión que sufre el entramado de *simulacra* a lo largo de su trayecto a causa del aire. Esta sustancia le propina una serie de impactos (*plagae*) que hacen desaparecer (*pereo*) parcial o íntegramente la materia que compone los ángulos (*anguli*) de los vértices de la figura.

Otro ejemplo de alteración de las formas lo hallamos en la experiencia sensorial en la que dos islas que, estando efectivamente separadas por un canal de agua, a la distancia parece como si estuviesen unidas formando una única masa de tierra —“*insula coniunctis tamen ex his una videtur*” (4.397-399)—.

Otro caso que podemos incluir en el mismo grupo es el fenómeno de refracción (4.436-442). Nos referimos a los remos que, sumergidos en el mar, parece que se parten —“*demersa liquore obeunt, refracta videntur*” (4.440)—. Se trata de un error que el poeta explícitamente achaca a la ignorancia de los marineros (4.436).

---

<sup>307</sup> Dado que la duplicación de objetos no tiene lugar por el advenimiento de la imagen, sino por una alteración del ojo (4.447-452), queda excluida de nuestra revisión.

Respecto a las ilusiones que podemos agrupar dentro de la categoría de la cinemática de los cuerpos, Lucrecio esgrime brevemente una importante cantidad de ejemplos, que podemos reunir en dos subgrupos:

- a. Experiencias náuticas.
- b. Experiencias astronómicas y atmosféricas.

Refiriéndose a múltiples experiencias náuticas, advierte que, aunque el barco que nos transporta avanza velozmente, parece estar quieto —“*qua vehimur navi, fertur, cum stare videtur*” (4.387)<sup>308</sup>—. También asegura que el barco que se mantiene atracado, parece que se mueve “*quae manet in statione, ea praeter creditur ire*” (4.388). Según el poeta, suele acontecer que desde la popa parece que el paisaje entero se escapa —“*et fugere ad puppim colles campique videntur*” (4.389-390). Otro ejemplo de un tenor similar a los descritos es el del caballo atascado en el río (4.420-425). Al jinete que contempla la corriente le parece que el cuerpo del caballo, el que efectivamente se encuentra inmóvil, es arrastrado por la corriente — “*stantis equi corpus transversum ferre videtur vis*” (4.422-433). De hecho, afirma que sin importar en donde se enfoquen los ojos, todos los objetos reflejados en el agua —objetos inmóviles— parecen estar siendo movidos por la corriente<sup>309</sup> — “*cumque oculos traiecimus omnia ferri et fluere adsimili nobis ratione videntur*”— (4.424-425)<sup>310</sup>.

---

<sup>308</sup> Cf. Cíc. *Acad. pr.* 2. 25, 81 y *Div.* 2. 58, 120.

<sup>309</sup> Para una interpretación más profunda de este fenómeno recomendamos la lectura de Dyson (1995, pp. 253-256).

<sup>310</sup> Otros casos de ilusiones ópticas relativas a la cinemática de los cuerpos los podemos hallar en 2.183-187 y 317-332.

Otro segmento en el que apunta a ilusiones del tipo cinemáticas es el de las experiencias astronómicas y atmosféricas. Aludiendo a pruebas de orden empírico que indican lo contrario, el poeta advierte que todos los cuerpos luminosos del cielo — sol, luna y estrellas— parecen estar fijos en el cielo —“*cessare aetheriis adfixa cavernas cuncta videntur*” (4.391-392) —. A lo dicho agrega que en las noches que las nubes son conducidas por el viento parece que los cuerpos celestes se moviesen de manera diferente a la dispuesta por la mecánica misma de la naturaleza —“*videntur labier adversum [...] ire [...] vera ratione feruntur*” (4.443-446).

En lo que toca a las ilusiones relativas a las distancias, dimensiones y posiciones, el poeta esgrime casos diversos. Uno de ellos es la corta distancia que parece que separa a los montes y el sol, el que durante el amanecer aparenta tocarlos con sus llamas —“*supra sol montis esse videtur comminus ipse suo contingens fervidus igni*”—(4.406-407)<sup>311</sup>. En contraste con este último, Lucrecio plantea el caso del charco de agua, el que, sin superar la profundidad de un dedo, parece que tuviese una profundidad equivalente a la abismal distancia que separa al cielo de la tierra —“*despectum praebet sub terras inepto tanto, a terris quantum caeli patet altus hiatus*”(4.416-417). Otro caso de dimensiones ilusorias lo encuentra en la perspectiva con que es posible observar un pórtico. Advierte que, si se observa el largo desde un extremo, el mismo se reduce al vértice de un estrecho cono<sup>312</sup> (4.426-431)<sup>313</sup>.

En lo que toca estrictamente a las ilusiones relativas a las posiciones de los cuerpos, alude a la contemplación del sol durante el amanecer y el ocaso en alta mar (4. 432-435).

---

<sup>311</sup> Cf. *Cic. Acad.* 2. 26, 82.

<sup>312</sup> Es un fenómeno al que alude también Séneca en *Benef.* 7. 1, 5,

<sup>313</sup> Por fuera de la seguidilla de ejemplo del libro 4, otros casos relativos a las perspectiva se pueden apreciar en 5.564-574 y 6.185-203.

Al respecto dice que los marineros creen erróneamente que el astro sale de entre las olas y vuelve a ocultarse en ellas —“*ex undis ortus in undis sol fit uti videatur obire et condere*” —.

En perfecta consonancia con lo visto en los apartados anteriores, la revisión de esta seguidilla de ilusiones ópticas nos permite vislumbrar una implicancia capital de la actividad que el poeta le atribuye a la imagen visual: debido al mecanismo de emisión y recepción, el observador no puede evitar la percepción de las imágenes distorsionadas —lo que Lucrecio denomina falsas sensaciones (*sensus falsi*)<sup>314</sup>— por los factores exógenos, es decir, distancia, perspectiva, etc.<sup>315</sup>. Si este hecho resulta relevante para nuestros fines, se debe al efecto que tiene lugar en el observador: tras la interacción de la imagen —en este caso la ilusión óptica— con el ojo, el *animus* adosa (*addo*) de manera espontánea (*pronitus*) una conjetura (*opinatus*)<sup>316</sup> acerca de lo que el primero le suministra sincrónicamente (4.464-45)<sup>317</sup>. En este hecho se puede apreciar uno de los fundamentos centrales que, a nuestro juicio, operan en la vulnerabilidad cognitiva que el poeta atribuye a los *somnia religionis*. En efecto, si el *animus* reacciona de este modo ante la operación más básica del conocimiento humano, es plausible considerar que reaccionará, como mínimo del mismo

---

<sup>314</sup> Lo que vale para la vista, vale también para el resto de los sentidos.

<sup>315</sup> Thury (1987, p. 279, n. 12) brinda una lista de pasajes en que sería posible hallar las condiciones que Lucrecio estima necesarias para percibir las cosas tal cual son: 1. 677, 681, 685-86, 801, 827, 1022; 2.252, 489-94, 518, 571-72, 686, 884, 896, 900, 1014; 3. 513-14,621, 757,857; 4. 68, 370, 574, 973; 5.185, 420, 679, 732, 736.

<sup>316</sup> “*opinatus animi*” para Schrijvers (ib., pp. 192-193) equivale a “*tó prosáoxazómenon tés dianoías*” de Epicuro, es decir, la apariencia añadida por la razón que lleva a engaño en las ilusiones. Para Thury (ib., pp. 282-283) equivale a la “*epibole tés dianoías*”, es decir, el mecanismo de aprehensión mental de lo evidente.

<sup>317</sup> Advierte Lucrecio en 4.816-817: “*deinde adopinamur de signis maxima parvis/ ac nos in fraudem induimus frustraminis ipsi*”.

modo, al influjo de una imagen forjada exclusivamente para engañar, como es el caso de los *somnia religionis*, incluso, en su proyección sincrónica<sup>318</sup>.

Basado en el supuesto de que todo cuanto perciben los sentidos es en todo momento verdadero —*quod in quoquest his visum tempore, verumst*<sup>319</sup>—(4.499), para Lucrecio, los ojos son capaces de percibir literalmente la manifestación de la *natura rerum*, no de conocer (*nosco*) por sí mismos lo que en ella acontece. De aquí que el poeta atribuye el defecto (*vitium*) a la parte cognitiva, a la *ratio animi*<sup>320</sup>. En efecto, el *animus* es la única *pars* del cuerpo humano con la aptitud para llevar a cabo la acción de conocer lo que en la *natura* acontece (4.384-387)<sup>321</sup>. Considerando que los hechos dudosos (*res dubae*), producto del *opinatus animi*, resultan difíciles de distinguir (*secerno*) respecto a los hechos verdaderos (*res apertae*) (4.467-468)<sup>322</sup>, Lucrecio pretende salvar la fiabilidad de la visión responsabilizando al *animus* del error cometido (*fallo*)<sup>323</sup>, es decir, responsabilizándolo de ver lo que los ojos no han visto<sup>324</sup>.

Este intento por salvar la fiabilidad del sentido de la vista tiene dos razones complementarias. La primera razón la hallamos en el hecho de que el planteo en cuestión forma parte de la defensa del criterio de verdad en que se basa la gnoseología epicúrea: los

---

<sup>318</sup> En este marco interpretativo, entre los aportes de la *vera ratio* a la invulnerabilidad del *animus* podemos contar con la posibilidad de que suprima este adosamiento espontáneo de *opinati*; cf. también *Epi. Ep. Hdt.* 50, 8-ss; *K.D.* 24.

<sup>319</sup> Una idea similar se esgrime en 1.422-425.

<sup>320</sup> Los sentidos no pueden corregirse (*reprehendere*) entre ellos, ni a sí mismos (486-498).

<sup>321</sup> El modo que tiene de hacerlo es contrastando las imágenes recibidas con las nociones o conceptos generales, *πρόληψις*, acumulados en la *ψυχή*; cf. *Ep. Hdt.* 51. Al respecto recomendamos la lectura de Long (1971, pp. 114-133), Glidden (1979, pp. 297-306) y Tsouna (2016, pp. 160-221).

<sup>322</sup> Esto es a lo que apunta, dirá Glidden (ib., p.168), la física atomista lucreciana.

<sup>323</sup> Cf. 4.379.

<sup>324</sup> Lucrecio formula esta sentencia considerando al conjunto de sentidos: “*pro visis ut sint quae non sunt sensibus visa*” (4.466).

sentidos (*sensus*)<sup>325</sup>. El mismo es esgrimido en el marco de los cuestionamientos que el filósofo lanza contra el escepticismo de demócriteos tales como Metrodoro de Quíos, Anasarco y Nausífanos<sup>326</sup>. Los mismos se negaban a reconocer el papel indispensable de la percepción sensorial en el descubrimiento de la verdad (*verus*):

si alguien considera que nada se sabe, no sabe tampoco esto: si se puede o no saber algo, dado que confiesa que nada sabe<sup>327</sup> [...] dado que anteriormente nada verdadero ha visto en las cosas, de dónde sabe qué es saber y, a la inversa, no saber? ¿Qué criterio crea la noción de verdadero y de falso? ¿Qué criterio prueba la diferencia entre lo dudoso y lo cierto? Encontrarás, en primer lugar, que a partir de los sentidos, se ha creado la noción de verdadero y que los sentidos no pueden ser refutados. Ciertamente, debe concebirse de mayor credibilidad aquello que pueda vencer por su propia fuerza lo falso con la verdad<sup>328</sup>. Por lo tanto, ¿qué debe ser tenido en mayor credibilidad que los sentidos? (4.469-483)<sup>329</sup>

Bajo estos lineamientos, creemos que puede apreciarse con claridad la responsabilidad que el poeta atribuye al *animus* en la interpretación de lo que los ojos pasivamente perciben. Contemplada en el panorama amplio de la defensa integral del

---

<sup>325</sup> Respecto al criterio de verdad y parte del procedimiento por el cual se accede a la verdad de lo experimentado con los sentidos cf. Epi. *Ep. Hdt.* 38, 4-ss, 82 4-ss; *K.D.* 23.

<sup>326</sup> Al respecto cf. Parente (1991, pp. 149-169).

<sup>327</sup> El Metrodoro de Quíos presentado por Cicerón en *Acad.*, 2, 23, 72 lleva a cabo la siguiente proposición: “Afirmo que no sabemos si sabemos algo o no sabemos nada, ni siquiera sabemos si no sabemos o sabemos, ni tampoco si existe algo o no existe”.

<sup>328</sup> Ya en 1.700, en su discusión con Heráclito, se pregunta: “*sensibus esse potest, qui vera ac falsa notemus?*”.

<sup>329</sup> “*Denique nil sciri si quis putat, id quoque nescit/an sciri possit, quoniam nil scire fatetur [...] et tam en hoc quoque uti concedam scire, at id ipsum/quaeram, cum in rebus veri nil viderit ante,/unde sci at quid sit scire et nescire vicissim,/notitiam veri quae res falsique crearit/et dubium certo quae res differre probarit./Invenies primis ab sensibus esse creatam/notitiam veri neque sensus posse refelli./ Nam maiore fide debet reperiri illud,/sponte sua veris quod possit vincere falsa./Quid maiore fide porro quam sensus haberi /debet?*”

criterio de verdad, la seguidilla de ilusiones ópticas no es capaz de quebrantar la fe en los sentidos<sup>330</sup> —“*quae violare fidem quasi sensibus omnia quaerunt*”(4.463). Al socavar la posibilidad de cuestionar la fiabilidad del sentido visual, es decir, de concebirlo invulnerable al influjo de cualquier tipo de imagen, la vulnerabilidad es atribuida al *animus*<sup>331</sup>.

La segunda razón que, suponemos, Lucrecio tiene para eximir a la vista de incurrir en el error achacado al *animus* son las consecuencias derivadas en diferentes ámbitos, el que incluye al de la vida práctica:

En efecto, no solo la razón toda se derrumbaría, también la misma vida se arruinaría inmediatamente, si no te atreves a creer en los sentidos y, asimismo, evitar los precipicios y otros lugares similares a los de que debemos escapar y seguir por un camino contrario [...] como en una construcción, si la regla está torcida desde el comienzo, si la escuadra sale desviada de la vertical y el nivel no está dispuesto como debería, es inevitable que toda la estructura resulte llena de fallas y torcida, inclinada hacia adelante o hacia atrás, desharmonioso, de manera que parezca estar a punto de colapsar y finalmente se derrumbe toda, traicionada por los primeros juicios falaces. Así, entonces, es necesario que para tí sea falso y distorsionado el razonamiento de los asuntos que se haya originado a partir de sensaciones falsas. (4.505-521)<sup>332</sup>

---

<sup>330</sup> Glidden D. (1979, p.179 n. 34) brinda la siguiente lista de pasajes en los que esta credibilidad se hace manifiesta: 1.422-425; 4.111-113, 128, 228-229, 763, 921, 466; 6. 934-935 y 984-985.

<sup>331</sup> En el marco de su análisis del concepto de espontaneidad (*sponte sua*), Johnson (2013, p.100) asegura que la fiabilidad en los sentidos es descripta como espontánea.

<sup>332</sup> “*et violare fidem primam et convellere tota/ fundamenta quibus nixatur vita salusque./ Non modo enim ratio ruat omnis, vita quoque ipsa/ concidat extemplo, nisi credere sensibus ausis/ praecipitisque locos vitare et cetera quae sint/ in genere hoc fugienda, sequi contraria quae sint./ Illa tibi est igitur verborum copia cassa/ omnis, quae contra sensus instructa paratast./ Denique ut in fabrica, si pravast regula prima,/ norma que si fallax rectis regionibus exit,/ et libella aliqua si ex parti claudicat*

La articulación de todos los elementos que hacen a la argumentación lucreciana nos permite contemplar cuán funcional resulta para el planteo y la defensa del criterio de verdad de la gnoseología epicúrea el mecanismo antiteleológico que, concebido en términos de experiencia háptica, otorga a la imagen un rol activo frente al receptor. En su intento de salvar la legitimidad de la única fuente de conocimiento —la *natura*— y la de los únicos órganos capaces de captar su manifestación<sup>333</sup>, deja al descubierto una circunstancia reveladora para nuestros fines investigativos: a diferencia de los sentidos (*sensus*), el *animus* —sexta *pars* del cuerpo humano en intervenir en el proceso de cognición perceptual— es la única *pars* que no presenta por sí misma —desde su nacimiento— las aptitudes para que su accionar contribuya con la cognición y, en consecuencia, con la vida práctica<sup>334</sup>; parte del núcleo argumental de la vulnerabilidad cognitiva que el poeta adjudica al *animus* frente a los *somnia religionis*. Tales aptitudes son las que, como vimos oportunamente<sup>335</sup>, la corriente epicúrea espera desarrollar en el *animus* mediante la *vera ratio*. Esta última prepara al observador para llevar a cabo una correcta contemplación de la naturaleza —“*natura species ratioquae*”—<sup>336</sup>. Bajo estos lineamientos, podemos ampliar lo que antes advertíamos en torno a la acción espontánea del *animus*. Si la *vera ratio* lo prepara para una correcta interpretación de —una correcta reacción ante— lo que perciben

---

*hilum,/omnia mendose fieri atque obstipa necessu est/prava cubantia prona supina atque absona tecta,/ iam ruere ut quaedam videantur velle, ruantque/ prodita iudiciis fallacibus omnia primis,/ sic igitur ratio tibi rerum prava necessest/ falsaque sit, falsis quae cumque ab sensibus ortast”.*

<sup>333</sup> Los sentidos son, según Gliden (ib., p.168), la medida de todas las cosas.

<sup>334</sup> En relación a la articulación de las diversas esferas que constituyen la filosofía epicúrea en el libro 4, Brown (1987) afirma que “The boundaries between physics, epistemology, and ethics are often fluid in Book Four; in fact, the poetic amalgamation of separate philosophical spheres is characteristic of the *De Rerum Natura* in general” (p.38, n. 77).

<sup>335</sup> Cf. 2.5 del presente.

<sup>336</sup> Cf. Thury (1987, pp. 270-294).

los ojos, también puede hacerlo frente al influjo de lo que representan —los *opiniati*, los *falsa* que pretenden instalar— los guiones de los *somnia religionis*.

### 3.3.2. LA IMAGEN Y EL MECANISMO UNIVERSAL POR EL CUAL SE PRODUCEN LAS SENSACIONES PSICOLÓGICAS

A efectos de continuar determinando el modo en que el influjo de las imágenes puede afectar universalmente las tres dimensiones del *animus* y, a su vez, continuar articulando dicha determinación con las consideraciones que constituyen la aptitud persuasiva adjudicada a los *somnia religionis* y el acto mismo de persuasión, ahora indagaremos en el mecanismo por el cual se producen las sensaciones psicológicas tras el influjo de la imagen.

Para Lucrecio, una sensación (*sensus*) psicológica tan cara a su misión filosófica como lo es el temor<sup>337</sup>, deviene de la pasiva percepción de la imagen en cualquiera de los procesos de percepción. La imagen es, en este sentido, la encargada de activar un mecanismo basado en lo que el poeta denomina movimientos sensitivos (*motus sensiferi*); hallamos en esto un nuevo fundamento de la doctrina de los *simulacra* en que se basa la vulnerabilidad psicológica que el filósofo atribuye al *animus*. Contemplados en toda su extensión, los mismos comienzan por producirse en el *animus* y, dependiendo de la intensidad de las sensaciones provocadas, puede extenderse al binomio que, junto al *animus*, conforman la tríada *animus-anima-corpus*. A continuación, intentaremos describir en ambos casos cómo se producen dichos movimientos y qué implica su generación.

---

<sup>337</sup> Como vimos en 2.2, esta es la sensación psicológica predominante en su concepción de la vulnerabilidad cognitiva sufrida por el *animus* ante el influjo de los *somnia religionis*.

### 3.3.2.1. *MOTVS SENSIFERI* HACIA EL INTERIOR DEL *ANIMVS*

Para Lucrecio, el *animus* no solo es la única *pars corporis* que por sí misma posee la capacidad de razonar, sino la única que por sí misma posee sensibilidad —“*sibi solum per se sapit et sibi gaudet*” (3.145)—. Esto implica que los *motus sensiferi* a los que antes aludimos deben producirse hacia el interior de lo que el filósofo concibe como el cuerpo del *animus*. Para comprender cómo dichos movimientos tienen lugar y cuáles son sus implicancias es imprescindible dar cuenta de las sustancias que lo componen y su accionar.

Para el poeta, el *animus* no es de *natura simplex* (3.231), es decir, está compuesto por más de un tipo de sustancia. En rigor, el mismo está conformado por una mezcla de cuatro sustancias: aire (*aer*), calor (*calor*), viento (*ventus*) (3.232-236) y una sustancia innominada —“*nominis expers*”—, la que Lucrecio considera de mayor movilidad y más sutil que ninguna otra sustancia —“*neque mobilius quicquam neque tenuius extat*”— dado que está compuesta por los elementos más pequeños y lisos —“*magis e parvis et levibus ex elementis*”— (3.242-245) que existen<sup>338</sup>.

Aunque estos cuatro elementos forman una única naturaleza —“*unam naturam*”—, la sustancia innominada es para Lucrecio de suma relevancia en tanto que es considerada la fuerza motriz (*vis mobilis*) del *animus* (3.29-270), es decir, la que genera el movimiento inicial (*initius motus*) (3.271), el que, en principio, se transmite al resto de las sustancias<sup>339</sup>. Respecto a la sustancia innominada, el poeta asegura que se encuentra oculta en lo más profundo del cuerpo —“*nec magis hac infra quicquam est in corpore nostro*”— (3.273-274) y funciona respecto al resto de su constitución como si fuese el alma de todo el alma

---

<sup>338</sup> Sobre la composición de lo que Epicuro denomina “*ψυχή*” cf. *Ep. Hdt.* 63, 1-ss.

<sup>339</sup> Y, desde estas, como veremos en el siguiente apartado, el *motus sensifer* se transmite al resto de los *membra corporis*.

—*anima est animae proporro totius ipsa* (3.275)—<sup>340</sup>, esto es, la sustancia que inicia y garantiza las sensaciones fisiológicas de todo el cuerpo humano.

En lo que toca a las tres sustancias aludidas, el filósofo establece que todas actúan combinadas entre sí —“*vigeant commixta*”—, sin que ninguna prevalezca —en su acción— por sobre las demás (3.282-294). Caso contrario, según Lucrecio, el elemento que sobresaliese en su *motus sensiferi* escindiría la unión y destruiría la sensibilidad (3.285-286). Aunque no hay un predominio de *motus sensiferi* entre las sustancias en cuestión, sí existe un orden por medio del cual se estimulan entre sí:

1° La sustancia innominada se pone en movimiento —“*prima cietur*”— (3.246), sumamos nosotros, a partir del influjo de una imagen/secuencia imaginaria.

2° El movimiento llega al calor —“*inde calor motus*”— (3.247).

3° El viento invisible recibe el movimiento —“*venti caeca potestas accipit*”— (3.247-248).

4° El estímulo es recibido por el *aer* (3.248).

Cada elemento otorga al *animus* del ser sintiente<sup>341</sup> una característica inherente a su temperamento. El temperamento iracundo es producto del calor que compone al *animus* (3.288-289). El temperamento temeroso deviene del viento (3.290). El temperamento sereno es producto del aire (3.291). El hecho de que en unos seres ciertos rasgos prevalezcan sobre otros depende de la proporción de átomos que componen a los distintos tipos de *animi* existentes<sup>342</sup>:

---

<sup>340</sup> Idea que se repite en 3.280-281.

<sup>341</sup> Ser humano o animal.

<sup>342</sup> En 3.292-322 el poeta brinda cuantiosos ejemplos al respecto.

hay más calor en aquellos cuyos corazones agrios y *mens* iracunda fácilmente se enfervorece con la ira. En este género, primero, está la violenta fuerza de los leones, los que al gemir rompen sus pechos con sus rugidos, y no pueden contener en estos el flujo de su ira. En cambio, más colmada de vientos está la fría *mens* de los ciervos que impulsa por las vísceras gélidas correntadas, las que generan el movimiento trémulo de sus miembros. Pero, la naturaleza de los bueyes vive en un aire más plácido, ni la antorcha de la ira se enciende excesivamente, envolviéndolo en la sombra de la ciega penumbra, ni se entorpece al ser atravesada por las gélidas saetas del pavor; se sitúa en medio de los dos: de los ciervos y de los furiosos leones. (3.294-306)<sup>343</sup>

En consonancia con este planteo, el filósofo advierte que todas las condiciones antes consignadas valen también para el ser humano (3.307). La variedad de temperamentos es tan grande como la variedad de combinaciones de átomos que da lugar a la existencia de las diversas composiciones de *animi* (3.314-318). Aunque a diferencia del resto de los animales, todos los hombres pueden ser igual de cultos gracias a la educación no epicúrea (*doctrina*), los rasgos más primitivos (*vestigia prima*), es decir, los relativos a su temperamento no se pueden suprimir de la *natura animi* —“*nec radicitus evelli mala*<sup>344</sup> *posse putandumst*”— (3.308-310) siquiera apelando a la *vera ratio* —“*nequeat ratio*

---

<sup>343</sup> “*calidi plus est illis quibus acria corda/ iracundaque mens facile effervescit in ira,/ quo genere in primis vis est violenta leonum,/ pectora qui fremitu rumpunt plerumque gementes/ nec capere irarum fluctus in pectore possunt./ At ventosa magis cervorum frigida mens est/ et gelidas citius per viscera concitat auras,/ quae tremulum faciunt membris existere motum./ At natura boum placido magis aëre vivit/ nec nimis irai fax umquam subdita percit/ fumida, suffundens caecae caliginis umbra,/ nec gelidis torpet telis perfixa pavoris;/ interutrasque sitast cervos saevosque leones*”.

<sup>344</sup> Los *vestigia prima* son considerados *mala*.

*depellere nobis*” (3.320-321)—<sup>345</sup>. A pesar de ello, Lucrecio sugiere que los *vestigia prima* resultan irrelevantes (*parvuli*) para vivir según las metas de la ética epicúrea (3.323).

### 3.3.2.2. *MOTVS SENSIFERI* EN LA TRÍADA ANATÓMICO-OPERATIVA *ANIMVS-ANIMA-CORPVS*

Para comprender, en toda su extensión, cómo el influjo de todos los tipos de imágenes produce sensaciones psicológicas al punto de repercutir, incluso, en el cuerpo de quien las experimenta, es imprescindible describir cómo los *motus sensiferi* que inician en la sustancia innominada del *animus* se extienden a todos los *membra corporis*. A nuestro modo de ver, Lucrecio explica esta extensión a partir del hecho de que, entre *animus*, *anima* y *corpus* hay, desde el punto de vista anatómico-operativo, un vínculo estrecho e indisoluble<sup>346</sup>. Se trata, por cierto, de un planteo central de la filosofía epicúrea y, como tal, del *DRN*: el desarrollo filosófico mediante el cual el poeta intenta echar por tierra la posibilidad de que el alma subsista eternamente tras la muerte del *corpus*<sup>347</sup>.

Desde el nacimiento hasta el envejecimiento (3.445-446), el *animus* y el *anima* están unidos —“*coniuncta*”— de manera tal que forman una única naturaleza —“*unam naturam*”— (3.136-137, 416, 424<sup>348</sup>)<sup>349</sup> que concibe corpórea (*corporea*) (3.161-176). A su vez, ambas partes están contenidas —*tenetur*— en el interior del *corpus* humano (3.117,

---

<sup>345</sup> Al respecto cf. Nussbaum, M. C. (1990, pp. 85-86).

<sup>346</sup> En general, utiliza solo el término *motus*. El calificativo “*sensiferus*” lo utiliza en los siguientes versos del libro 3: 240, 245, 272, 379, 570, 924. La versión de Epicuro se puede apreciar en *Ep. Hdt.* 63, 64, 65 y 66.

<sup>347</sup> Cf. 3.417-827.

<sup>348</sup> Aquí emplea la expresión “*unum inter se coniunctaque res est*”.

<sup>349</sup> Cf. también 4.344-346 y 558-571.

317-324, 441-442); el *corpus* es concebido como el recipiente (*vas*) del *animus* y el *anima*<sup>350</sup>. Tal es la unión que, si una parte se separa de la otra, todas fenecen.

El *animus* está situado en el medio del pecho (*pectus*) (3.140) de manera fija (3.548-549, 615-621, 5.132-137). El *anima*, por su parte, se encuentra esparcida (*dissita*) a lo largo y a lo ancho de todos los *membra* del *corpus* (3.143; 4.888)<sup>351</sup>. En rigor, el *anima* se encuentra conectada (*conexa*) a todos los miembros (*membra*) internos del *corpus*<sup>352</sup>: venas (*venae*), vísceras (*viscera*), nervios (*nervi*) y huesos (*ossa*)<sup>353</sup>; *partes* a las que también está conectada el *animus* mediante el *anima*<sup>354</sup>.

Bajo estos lineamientos, el epicureísmo entiende que la sensibilidad (*sensus*) tiene lugar en virtud de su funcionamiento mancomunado:

la fuerza del cuerpo y la del espíritu, una sin la otra, no parece que puedan sentir por separado<sup>355</sup>, sino que por los movimientos comunes entre ellas se enciende en ambos la sensibilidad a través de los miembros<sup>356</sup>. (3.332-336)<sup>357</sup>

De aquí que el filósofo epicúreo concibe la sensación (*sensus*) como un movimiento sensitivo (*motus sensifer*)<sup>358</sup> que puede ir más allá de las sustancias que componen al

---

<sup>350</sup> Sirve también de protección de ambos (3.508-509).

<sup>351</sup> Cf. *Epi. Ep. Hdt.* 64.

<sup>352</sup> Esta diseminación es posible a causa del tamaño de los elementos que componen al *anima* (3.370-395).

<sup>353</sup> Cf. 3.117, 143, 216-217, 421-424, 440, 566-567, 588-589. Cf. *Epic. Ep. Hdt.* 66.

<sup>354</sup> Aspecto fundamental para establecer las operaciones volitivas más primitivas del cuerpo; cf. 3.3.3.

<sup>355</sup> Cf. también 3.356-358, 558-562.

<sup>356</sup> Cf. Epicuro *Ep. Herod.* 63-65.

<sup>357</sup> “*inter se fiunt consorti praedita vita, nec sibi quaeque sine alterius vi posse videtur/corporis atque animi seorsum sentire potestas, sed communibus inter eas conflatur utrimque/motibus accensus nobis per viscera sensus.*”

<sup>358</sup> Cf. Epicur. *Epi. Herod.* 66.

*animus*, es decir, puede afectar también al binomio conectado a este: *anima-corporis*<sup>359</sup>. Bajo estos lineamientos, a las cuatro operaciones que, como vimos en 3.3.2.1, se producían hacia el interior del *animus*, debemos sumar las siguientes:

5° El *anima* es sacudida —“*est percussa*”— por la fuerza (*vi*) del *animus*<sup>360</sup> (3.159), es decir, recibe el movimiento de la última sustancia movida.

6° El *anima* hiere y empuja —“*propellit et icit*”— a todos los *membra corporis* (3.160)<sup>361</sup>.

7° La sangre se agita —“*concutitur sanguis*”— (3.249).

8° Las entrañas sienten profundamente todas las sensaciones —“*viscera persentiscunt omnia*”— (3.249-250).

9° Alcanza a los huesos y a la médula —“*postremis datur ossibus atque medullis*”—

En este orden, entiende Lucrecio, tiene lugar la transitividad del *motus sensifer* — y con ello las sensaciones— tales como el placer o la sensación opuesta. Se trata de sensaciones que, como anunciábamos antes, pueden ser producidas por el influjo de una imagen. Cabe advertir, además, que en esta seguidilla de operaciones la sensibilidad del *anima* y los *membra corporis* se encuentran enteramente subordinadas a los *motus sensiferi* que nacen del *animus*. En este punto es importante aclarar que, para Lucrecio, la

---

<sup>359</sup> Hecho sobre el que, a causa de los fines perseguidos en el libro 3, repara numerosas veces: 325, 336, 351, 374-375, 391-394, 554-557, 691-692, 705-706, 788-789, 838-839, 845-846. También hay una mención en 4.26-28.

<sup>360</sup> Afirma Lucrecio respecto al dominio que el *animus* ejerce sobre el *anima*: “*magis est animus vitae claustra coercens/et dominantior ad vitam quam vis animai*” (3.396-397).

<sup>361</sup> Lo que ocurre en los miembros del cuerpo es bien graficado en 3.249-251.

transmisión de una sensación de índole psicológica a los *membra corporis* —pasar de la cuarta a la quinta operación del esquema— depende de la intensidad con que el *animus* experimenta los *motus sensiferi* que en ella se generan:

cuando la *mens* es conmovida por un miedo más vehemente, observamos que toda el alma comparte la conmoción en los miembros, y así los sudores y la palidez surgen en todo el cuerpo, la lengua se traba, la voz se extingue, los ojos se oscurecen, los oídos zumban, las articulaciones se debilitan, en suma, regularmente vemos que los hombres se desmayan por el terror experimentado en el *animus*.  
(3.152-158)<sup>362</sup>

Bajo estos lineamientos, hemos logrado consignar el conjunto de fundamentos epicúreos sobre los que se asienta la vulnerabilidad psicológica que el filósofo atribuye al *animus* y, con ello, la vulneración psicológica padecida ante el influjo de cualquier tipo de imagen que, en virtud de lo que representa, puede afectarle. Se trata de fundamentos que nos permiten comprender cómo tiene lugar la primera fase del proceso de persuasión en el que, como establecimos oportunamente<sup>363</sup>, se produce la vulneración psicológica en la promoción de dos sensaciones (*sensus*) simultáneas: el temor y la avidez humana por contemplar *miracula*.

En rigor, para que esta vulneración se produzca, el *animus* de quien percibe los *somnia religionis*, las secuencias imaginarias, debe carecer de la *vera ratio*. Asumiendo un rol pasivo en el proceso de percepción voluntario —sincrónico o asincrónico—, el *animus* es obligado a percibir los *somnia* sin poder evitar la activación del mecanismo

---

<sup>362</sup> “verum ubi vementi magis est commota metu mens,/ consentire animam totam per membra videmus/  
sudoresque ita palloremque existere toto/ corpore et infringi linguam vocemque aboriri,/ caligare  
oculos, sonere auris, succidere artus,/ denique concidere ex animi terrore videmus/ saepe homines”.

<sup>363</sup> Cf. 2.2 y 2.4 del presente.

antiteleológico, es decir, la promoción de la cadena de *motus sensiferi* devenida del *tactus* de la imagen/secuencia imaginaria diseñada y proyectada por la *religio*. De aquí que cuando los *somnia religionis* entran en contacto material con el *animus*, se produce hacia su interior la cadena de *motus* de los cuatro elementos que lo componen. Primero, activa y moviliza a la sustancia innominada y, luego, en un orden que no podemos especificar<sup>364</sup>, esta activa y moviliza a las restantes: *calor*, *ventus* y *aer*. Tales *motus* son los que el *animus* experimenta simultáneamente como temor y atracción por lo que el conjunto de *simulacra* de las secuencias imaginarias representa.

### 3.3.3. LA IMAGEN: ÚNICO ORIGEN DEL MECANISMO UNIVERSAL DE LA VOLICIÓN

Contempladas, en toda su extensión, las condiciones fisiológicas y operativas en virtud de las cuales, para Lucrecio, tiene lugar la sensibilidad (*sensus*) en el *animus* y en la tríada *animus-anima-corpus*, estamos en condiciones de abordar los fundamentos que, a nuestro juicio, operan en vulnerabilidad volitiva que atribuye al *animus* frente al influjo de los *somnia religionis*. Los fundamentos a los que nos referimos son los relativos a los de la doctrina de los *simulacra*, instancia en que se sitúa el tratamiento lucreciano de la *voluntas* humana<sup>365</sup>:

los simulacros del movimiento arriban a nuestro *animus* y lo estimulan [...] De aquí surge la voluntad, dado que nadie comienza a ejecutar cosa alguna antes de que la

---

<sup>364</sup> Irrelevante para lo que pretendemos mostrar.

<sup>365</sup> También de los animales.

*mens* prevea lo que desea. La imagen consta del acto que esta prevé efectuar. (4.881-885)<sup>366</sup>

Concibiendo aquí lo más primitivo de la *voluntas* humana como un acto de percepción voluntario por parte del *animus*, Lucrecio asume que la misma se produce a partir de un proceso de selección de *simulacra meandi*, es decir, *simulacra* que representan la acción que el *animus* ordenará, mediante sus *motus sensiferi*, al resto de *membra corporis*<sup>367</sup>; selección que, como vimos, el *animus* lleva a cabo con una celeridad inigualable respecto a cualquier otra sustancia.

En rigor, Lucrecio no especifica el orden ni la intensidad con que los *motus sensiferi* originados en la sustancia innominada afectan al resto de las sustancias constitutivas del *animus* para generar, finalmente, los estímulos en el *anima*<sup>368</sup>. A pesar de esta omisión, la que resulta irrelevante para nuestros fines, el poeta lleva a cabo un despliegue de la cadena de *motus sensiferi* del acto motriz ejecutado por la tríada *animus-anima-corporis* en el siguiente orden:

1º El conjunto de *simulacra meandi* que representan el acto motriz estimulan (*commovet*) al *animus* (4.886)<sup>369</sup>.

2º El *animus* empuja (*ferio*) al *anima* (4.887-889).

---

<sup>366</sup> “*animo nostro primum simulacra meandi/ accidere atque animum pulsare [...] inde voluntas fit; neque enim facere incipit ullam/ rem quisquam, quam mens providit quid velit ante./ Id quod providet, illius rei constat imago*”.

<sup>367</sup> Asegura al respecto Konstan (2020) “Lucretius begins by affirming that, when we wish to walk, simulacra that represent the act of walking occur to the mind and impel or thrust it forward (881-882; for the sense of pulso see OLD s.v., def. 8). Exactly what the source of these simulacra may be is unclear, but we must be cautious about assuming that they are external [...] This is how wish (*voluntas*) arises, for the mind undertakes no action before it has seen what it may wish (883-884). These verses may give the impression that one must foresee an action by sheer imagination before embarking on it [...] But it is important to note that *providit* is perfect in tense, and that *provideo* in this context may mean see in advance [...] in which case the sense will be that we can only wish to do something if we have previously perceived such an act” (p. 8)

<sup>368</sup> Proceso que, como vimos en 3.3.2, sí había explicado en la descripción de los temperamentos.

<sup>369</sup> Para (1970, p. 133) los *simulacra* son los disparadores del mecanismo de la *voluntas*.

3°. El *anima* empuja (*ferio*) los *membra corporis* correspondientes al acto a ejecutar.

4°. Los *membra corporis* ejecutan la acción ordenada por el *animus*.

Todo lo que acontece en la cuarta etapa es ilustrada con suma precisión por el poeta en los siguientes términos:

el cuerpo se vacía y el aire que, como es sabido, debe siempre permanecer movible, abundante viene por las aberturas y penetra los poros dispersándose hasta las más minúsculas partes del cuerpo. Así, sucede, por estas dos causas, que el cuerpo es movido como una nave a causa de sus velas y el viento. A pesar de todo, en estas cuestiones, no es sorprendente que tan pequeños corpúsculos puedan balancear un cuerpo más grande y dirigir todo nuestro peso. Ciertamente, el tenue viento, de sutil cuerpo, empuja con su agencia una gran nave de masivo porte y una mano la conduce por más grande que sea el impulso con que navega, y un timón la balancea hacia donde le place y una máquina mediante poleas y ruedas, con leve esfuerzo, mueve y eleva mucha carga de gran porte. (4.892-906)<sup>370</sup>

Dado que, como planteamos en el subcapítulo anterior, el hecho de que los *motus sensiferi* del *animus* son capaces de repercutir en la totalidad del cuerpo, en este caso, los *simulacra meandi* deben ocasionar un estímulo de gran intensidad en la sustancia innominada. Tal intensidad, interpretamos, es la que debe experimentar la dimensión volitiva del *animus* ante el influjo de los *somnia religionis*, los que, como adelantamos y

---

<sup>370</sup> “*praeterea tum rarescit quoque corpus et aër,/ scilicet ut debet qui semper mobilis extat,/ per patefacta venit penetratque foramina largus,/ et dispargitur ad partis ita quasque minutas/ corporis. Hic igitur rebus fit utrimque duabus,/ corpus ut ac navis velis ventoque feratur./Nec tamen illud in his rebus mirabile constat,/ tantula quod tantum corpus corpuscula possunt/ contorquere et onus totum convertere nostrum;/ quippe etenim ventus subtili corpore tenvis/ trudit agens magnam magno molimine navem/et manus una regit quanto vis impete euntem/ atque gubernaculum contorquet quo libet unum,/ multaque per trocleas et tympana pondere magno/ commovet atque levi sustollit machina nisus*”.

en breve ampliaremos, están diseñados para ejercer el control de la *voluntas* humana, al punto, de derivar en severas consecuencias para la vida práctica.

### 3.3.4. LA IMAGEN Y LA INEVITABLE VULNERACIÓN DE LA COGNICIÓN EN EL PROCESO INVOLUNTARIO DE PERCEPCIÓN

Cuando Lucrecio plantea los términos esenciales de su concepción de los *somnia religionis* como instrumentos de persuasión, a primera vista, no parece haber conexión alguna con las vulneraciones que el *animus* sufre durante el sueño, es decir, durante el proceso involuntario de percepción. Sin embargo, las conexiones se pueden establecer a partir de las implicancias que el influjo de las imágenes puede tener en los distintos escenarios en que puede afectar al *animus*.

A diferencia de los procesos voluntarios de percepción —sincrónico y asincrónico—, en el involuntario quien percibe el influjo de la imagen no puede evitar la vulneración cognitiva: “*simulacra solere in somnis fallere mentem*”(5.62)<sup>371</sup>. Para examinar este hecho dentro del marco de la doctrina de los *simulacra*, abordaremos la seguidilla de imágenes con las que el filósofo pretende probar que el contenido de los sueños deviene de las actividades en las que el *animus* se concentra durante la vigilia:

Y el esfuerzo dedicado al que uno adhiere o los asuntos a los que antes de dormir uno se dedica mucho, y en el pensamiento que la *mens* más permaneció, en sueños frecuentemente parece que el mismo viene al encuentro: los abogados defienden causas y componen leyes, los generales pugnan y van al encuentro de batallas, los nautas continúan la guerra contraída con los vendavales, nosotros, en cambio, hacemos esto mismo, investigar siempre la naturaleza de las cosas y, al descubrirla,

---

<sup>371</sup> El tema del sueño es tratado muy brevemente por Epicuro en *Ep. Hdt.* 51, 1-ss.

la exponemos en la lengua patria. En lo demás, así gran parte de las ocupaciones y oficios se aparecen en sueños y, mediante el engaño, cautivan el *animus* del hombre. (4.965-972)<sup>372</sup>

Lucrecio esgrime, al menos, dos razones por las cuales estas representaciones deben ser consideradas como ilusiones capaces de vulnerar cognitivamente al *animus*. La primera razón parte del hecho de que durante el sueño el conjunto de sentidos se encuentra inactivo —*sensus per membra quiescunt* (7.693)—<sup>373</sup> o, dicho de otro modo, son incapaces de recibir estímulo de *simulacra* externos<sup>374</sup>. En consecuencia, el *animus*, a diferencia de lo que sucede en la vigilia, no puede apoyarse en estos para distinguir la falsedad de la verdad, lo que lo lleva a experimentar los sueños como si fueran reales.

La segunda razón en torno a la vulnerabilidad cognitiva que padece el *animus* ante el influjo de los *simulacra*, la apreciamos en el hecho de que, para Lucrecio, la memoria también se encuentra inactiva —“*meminisse iacet languetque sopore*”(4.765). En consecuencia, cuando el hombre se encuentra dormido y sueña, como vimos anteriormente, con alguien que, por ejemplo, ya no está entre los vivos, no puede recordar que ya está muerto<sup>375</sup>. Tampoco puede distinguir los cambios que repentinamente se producen en el devenir de las imágenes:

---

<sup>372</sup> “*Et quo quisque fere studio devinctus adhaeret/ aut quibus in rebus multum sumus ante morati/ atque in ea ratione fuit contenta magis mens,/ in somnis eadem plerumque videmur obire:/ causicidi causas agere et componere leges,/ induperatores pugnare ac proelia obire,/ nautae contractum cum ventis degere bellum,/ nos agere hoc autem et naturam quaerere rerum/ semper et inventam patriis exponere chartis./ Cetera sic studia atque artes plerumque videntur/ in somnis animos hominum frustrata tenere*”.

<sup>373</sup> Cf. también 3.112-113.

<sup>374</sup> Esta desactivación de los sentidos se explica a través de dos fenómenos fisiológicos: un constreñimiento de parte de la materia del *anima* hacia el interior del cuerpo y la filtración de otra parte hacia el exterior. Vaciados los miembros en donde se aloja el *anima*, los mismos pierden temporalmente su sensibilidad. Proceso ampliamente explicado en 4.916-961.

<sup>375</sup> Cf. 3.2.2.2 del presente.

Acontece asimismo que, a veces, no se nos brinda una imagen de la misma especie, sino que aquella que antes era una mujer aparece junto a nosotros convertida en un hombre y que sucede el rostro de una edad al de otra. Pero el sueño y el olvido se encargan de que no tengamos sorpresa. (4.818-822)<sup>376</sup>

Las razones por las cuales, durante el sueño, el *animus* no puede evitar ser vulnerado cognitivamente por cualquier tipo de imagen deja ver las implicancias que el influjo de las imágenes puede tener en, al menos, dos potenciales escenarios. Un escenario posible es aquel en que las imágenes/secuencias imaginarias percibidas en los sueños —i.e. la de seres míticos— sean fuente de inspiración para la creación de *somnia religionis* que son concebidos como reales<sup>377</sup>. Otro escenario posible es aquel en que los *somnia religionis* percibidos durante la vigilia devengan durante el sueño. Al concebirlos como reales, quien los percibe puede atribuirles, tras la experiencia onírica, aún un crédito mayor al atribuido tras la vulneración sufrida en la vigilia. Como mostraremos a continuación, la inevitable vulnerabilidad cognitiva viene acompañada de la inevitable vulnerabilidad de las otras dos dimensiones.

En su desarrollo de los alcances de la doctrina de los *simulacra*, el filósofo brinda una serie de secuencias imaginarias que nos conducen a considerar la posibilidad de que los *simulacra* percibidos involuntariamente en los sueños pueden, también, estimular al *animus* con una intensidad tal que los *motus sensiferi* iniciados en la sustancia innominada se impriman en el *anima* y, posteriormente, en los *membra corporis* en los que se encuentra

---

<sup>376</sup> “Fit quoque ut inter dum non suppeditetur imago/ eiusdem generis, sed femina quae fuit ante, / in manibus vir uti factus videatur adesse,/ aut alia ex alia facies aetasque sequatur./Quod ne miremur sopor atque oblivia curant”.

<sup>377</sup> Cf. 2.4 del presente.

diseminada. A continuación, citamos la seguidilla de ejemplos en los que, a nuestro juicio, se produce la vulneración de las tres dimensiones del *animus*:

α. la *mens* de los hombres que al erigir grandes acciones sufren grandes emociones, del mismo modo, a menudo, en sueños, hacen y llevan a cabo lo mismo: los reyes asaltan, son capturados, se mezclan en batallas, lanzan un fuerte grito, como si le hubieran cortado la yugular ahí mismo. Muchos pugnan decisivamente y gimen de dolor, como si fuesen masticados por la mandíbula de una pantera o de un furioso león, llenan todo con sus fuertes clamores. (4.1011-1017)<sup>378</sup>

β. Muchos, durante el sueño, hablan de grandes asuntos y brindan, a menudo, evidencia de sus propios actos. (4.1018-1019)<sup>379</sup>

γ. Muchos encuentran la muerte. Muchos, como si se precipitasen desde altos montes con todo el cuerpo hacia la tierra, se despiertan aterrorizados y, fuera del sueño, perturbados, con dificultad vuelven en sí, agitados por la excitación corporal. (4.1020-1023)<sup>380</sup>

δ. Frecuentemente, las personas aseadas, cuando, encadenadas por el sueño, creyendo que levantan su vestido ante un lavabo o una vasija, vierten el fluido filtrado de todo el cuerpo, riegan las colchas babilónicas de magnífico esplendor. (4.1026-1029)<sup>381</sup>

---

378 “*hominum mentes, magnis quae motibus edunt/ magna, itidem saepe in somnis faciuntque geruntque./ reges expugnant, capiuntur, proelia miscent./ tollunt clamorem, quasi si iugulentur ibidem./ Multi depugnant gemitusque doloribus edunt/ et quasi pantherae morsu saevive leonis/ mandantur, magnis clamoribus omnia complent*”.

379 “*multi de magnis per somnum rebus loquuntur/indicioque sui facti persaepe fuere*”. Ejemplo que repite en 5.1158-1160.

380 “*multi mortem obeunt. Multi, de montibus altis/ ut quasi praecipitent ad terram corpore toto,/ exterruntur et ex somno quasi mentibus capti/ vix ad se redeunt permoti corporis aestu*”.

381 “*puri saepe lacum propter si ac dolia curta/ somno devincti credunt se extollere vestem,/ totius umorem saccatum corporis fundunt,/ cum Babylonica magnifico splendore rigantur*”.

Independientemente del contenido, todas las secuencias imaginarias vulneran la dimensión cognitiva del *animus*. Y esto se produce, como vimos, a causa de que el ser afectado por el sueño, teniendo sus sentidos apagados, experimenta como verdadero todo lo que involuntariamente percibe. A diferencia de lo que provocan las secuencias imaginarias de 4.965-972, las aludidas aquí son capaces de ejercer un estímulo que repercute en la dimensión psicológica y, con ello, en la volitiva. Aquí, claramente se puede apreciar que la intensidad del estímulo experimentado por el *animus* depende de los sucesos que representan los *simulacra* percibidos involuntariamente.

Bajo estos lineamientos, en  $\alpha$  la afección volitiva se puede apreciar, sobre todo, en las dos alusiones al efecto que, a nuestro modo de ver, se encuentra en el eslabón final de la cadena de *motus sensiferi*: el grito involuntario que profiere el ser humano sumido en el sueño. Dado que, durante el sueño, como vimos, el *animus* no puede elegir las imágenes que percibe y que los *membra corporis* se encuentran en estado de reposo —quien sueña no puede hacer uso voluntario de los mismos<sup>382</sup>— son las secuencias imaginarias que azarosamente estimulan la sustancia innominada las que ejercen el control de las acciones —de la *voluntas*— de la tríada *animus-anima-corporis*. Toda la cadena de *motus sensiferi* responde al estímulo de los *simulacra* no escogidas por el *animus*.

En  $\beta$ , el efecto del influjo de las secuencias imaginarias sobre la dimensión volitiva se observa en una acción, a nuestro juicio, más compleja que la reacción a un acontecimiento desgraciado. Aunque Lucrecio no especifica lo que acontece hacia el interior del *corpus*, suponemos que la confesión —la narración de los hechos— revela que las secuencias imaginarias percibidas por el *animus* ejercen el control de un mayor número de partes constitutivas de la tríada *animus-anima-corporis*.

---

<sup>382</sup> Cf. 3.2.2.2 del presente.

En  $\gamma$ , el influjo de las secuencias imaginarias es tan intenso que devuelve al ser humano a la vigilia. Lo valioso de este segmento, el cual puede arrojar luz sobre los anteriores, es que los *motus sensiferi* de la tríada *animus-anima-corpus* están atados a la vulneración psicológica del *animus*, es decir, al terror experimentado —“*exterruntur*”— en la percepción involuntaria de las secuencias imaginarias relativas a la caída (4.1020-1022)<sup>383</sup>. La sensación psicológica resulta tan intensa que, incluso, una vez despiertos, liberados de la espantosa ilusión, la tríada *animus-anima-corpus* padece las consecuencias de otras sensaciones psicológicas —“*ex somno quasi mentibus capti, vix ad se redeunt permoti corporis aestu*”— (4.1022-1023).

En  $\delta$ , las secuencias imaginarias experimentadas inicialmente por el *animus* toman el control de una función fisiológica de la tríada *animus-anima-corpus*.

Teniendo en cuenta los factores que, como expusimos, acentúan las tres dimensiones de la vulnerabilidad del *animus* durante el sueño —el apagón de los sentidos y la memoria— en los casos aludidos contemplamos la máxima expresión de los efectos que devienen de los roles atribuidos a la imagen —activo— y al *animus* —pasivo—.

### **3.3.5. LA IMAGEN EROTIZANTE DEL CUERPO HUMANO: CASO TESTIGO DE LA VULNERACIÓN DE LAS TRES DIMENSIONES DEL ANIMVS EN TODOS LOS PROCESOS DE PERCEPCIÓN**

En este último grupo de apartados abordaremos un caso que nos permitirá contemplar, articuladamente y en toda su amplitud, cómo las imágenes son capaces de vulnerar las tres dimensiones del *animus* ocasionando, con ello, importantes repercusiones en la vida práctica. Este abordaje nos permitirá dar un cierre articulador a la determinación

---

<sup>383</sup> Si decimos que puede arrojar luz sobre  $\alpha$  y  $\beta$ , es porque en aquellos casos Lucrecio omite hablar de la vulneración psicológica a la que seguramente se vinculan las reacciones de la tríada.

de los fundamentos en los que, como establecimos a lo largo del capítulo 2, se sustentan la vulnerabilidad adjudicada a la *natura animi* y las vulneraciones ocasionadas por el influjo de los *somnia religionis* sobre las tres dimensiones del *animus*; consideraciones en las que, a nuestro juicio, el poeta concibe —en el amplio sentido filodemio— el proceso de persuasión<sup>384</sup>. La muestra en cuestión es la que tomaremos del desarrollo que Lucrecio hace de buena parte de su tratamiento del amor (*amor*), desarrollo que, como mostraremos a continuación, se sostiene en aspectos nucleares de lo que hemos indagado oportunamente:

- i. La doctrina de los simulacros (*simulacra*).
- ii. La composición y el funcionamiento del *animus*.
- iii. La composición y el funcionamiento de la tríada anatómico-operativa *animus-anima-corpus*.

En líneas generales, sin contemplar aún aspectos conceptuales y terminológicos, Lucrecio concibe al *amor*, en una de sus dos propuestas<sup>385</sup>, como un apetito insano (*dira libido*) —vulneración psicológica— que, repercutiendo sobre la cognición y la *voluntas* —vulneraciones volitiva y cognitiva—, genera, desde la óptica de la ética epicúrea, perjuicios para la vida práctica. Lo relevante para nuestra investigación es que dicho apetito se produce y satisface —pudiendo renovarse en un proceso circular— a causa del influjo de imágenes sobre el *animus*.

Para llevar a cabo nuestra labor, en primer lugar, (3.3.5.1) consignaremos los términos en los que el filósofo concibe la mecánica a la que responde la producción y satisfacción del *dira libido*; instancia en la que identificaremos las vulneraciones psicológica y volitiva. (3.3.5.2.) Luego identificaremos la vulnerabilidad cognitiva y

---

<sup>384</sup> Las muestras relativas a los *somnia religionis* serán abordadas en el próximo capítulo.

<sup>385</sup> En Mattos (2016) consideramos la posibilidad de que Lucrecio baraje dos concepciones del *amor*: una incompatible respecto a los postulados éticos del epicureísmo y otra compatible.

profundizaremos en las previamente identificadas a partir de los términos en los que el poeta concibe la circularidad del proceso. (3.3.5.3) Finalmente revelaremos las implicancias que, desde la perspectiva de la ética epicúrea, dichas vulneraciones presentan para la vida práctica.

### 3.3.5.1. MECÁNICA DEL PROCESO DE GESTACIÓN Y SATISFACCIÓN DE LA *DIRA LIBIDO*

La promoción del *dira libido* tiene lugar a partir de la percepción de la imagen de un cuerpo —masculino o femenino—, al que, como asegura Brown (1987, p.176), griegos y romanos adjudicaron rasgos de un gran valor erótico: *conveniunt simulacra foris e corpore quoque, nuntia praeclari voltus pulchrique coloris* (4.1032-1033). Para que estas imágenes logren, efectivamente, excitar a quien las percibe, según Lucrecio, es imprescindible que el ser percipiente haya pasado de la niñez a la pubertad —“*aetatis freta*”<sup>386</sup>—; instancia en la que, asegura el poeta, el semen (*semen*) se crea en el interior de los miembros del cuerpo humano —*semen [...] membris matura creavit*— (4.1030-1031)<sup>387</sup>.

Aunque Lucrecio no especifica a nivel anatómico cómo se producen los *motus sensiferi* en la cadena de la tríada ante el influjo de la imagen del cuerpo erotizante, en base a lo visto a lo largo del presente capítulo asumimos que el proceso tiene lugar en este orden:

1° La imagen emitida por el *corpus* contemplado estimula el tetracompuesto del *animus*: sustancia innominada, *aer, calor, ventus*.

---

<sup>386</sup> Cf. Roca Melia (1990, p.260, n. 265).

<sup>387</sup> Cf. también 1038, 1105-1107.

2° La sensación producida es lo suficientemente intensa como para que los *motus sensiferi* iniciados en dicha sustancia se transmitan al *anima*.

3° El *anima*, en calidad de mediadora, transmite sus *motus sensiferi* al *semen*.

4° Estimulada esta sustancia, ocurre lo que detalladamente explica Lucrecio a continuación:

al mismo tiempo que sale eyectado de su sede, a través de los miembros y órganos, se retira de todas las partes del cuerpo para reunirse en ciertos lugares de los nervios y excita inmediatamente las mismas partes genitales del cuerpo. Excitadas por el semen, estas zonas se hinchan y se produce la voluntad de eyacularlo hacia el cuerpo que persigue el apetito insano. (4.1041-1046)<sup>388</sup>

Lo que acontece en 1°, a nuestro juicio, es descripto por el poeta en la afección sufrida por el *animus* durante la percepción voluntaria —sincrónica y/o asincrónica—; afección a la que denomina herida de amor —*mens unde est saucia amore*— (4.1048)<sup>389</sup>.

La explicación de esta afección parte del siguiente montaje escénico:

Comúnmente, todos caen a causa de la herida, y la sangre salpica hacia aquella parte de donde recibimos el golpe, y si está a corta distancia, el rojo fluido cae sobre el enemigo. Así, entonces, el que recibe el impacto ocasionado por las saetas de Venus, sea que un joven de miembros afeminados los eyecte, sea que una mujer emita amor de todo su cuerpo, se dirige hacia allí, tiende a unirse y deleitarse con

---

<sup>388</sup> “*quod simul atque suis eiectum sedibus exit,/ per membra atque artus decedit corpore toto,/ in loca conveniens nervorum certa cietque/ continuo partis genitalis corporis ipsas./Inritata tument loca semine fitque voluntas/ eicere id quo se contendit dira lubido,/ incitat inritans loca turgida semine multo/ idque petit corpus*”.

<sup>389</sup> En 1049, el poeta se refiere a la herida apelando al término *vulnus*. El mismo sentido figurado lo hallamos en la expresión que emplea para referirse al triunfo de *Venus* sobre *Mars*: “*devictus vulnere amoris*” (1.34). Otro sentido figurado del término lo hallamos en la expresión “*haec vulnera vitae non minimam partem mortis formidine aluntur*” (3.63-64) . También lo emplea para referirse a la herida que provocan las armas: “*vulnera vasta serebant*” (5.1290).

ella y eyacular el líquido extraído de su cuerpo al cuerpo de ella; en efecto, el mudo deseo presagia placer. (4.1049-1057)<sup>390</sup>

Según la lectura de los especialistas, este montaje escénico puede ser interpretado de dos maneras diferentes. Para Caston (2006, p. 282), la escena se asocia con la caza o la guerra, recurso muy utilizado en las elegías conocidas en la época<sup>391</sup>. Para Marković (2008, p. 41), Lucrecio emplea esta analogía emulando el sentido erótico al modo en que lo hacen sus contemporáneos<sup>392</sup>. Para nosotros, cabe la posibilidad de que Lucrecio —consciente o no— explote ambos sentidos.

Si observamos la relación entre los anónimos personajes que interactúan, hallaremos que la situación se asemeja a la de un cazador (*hostis*) y su presa<sup>393</sup>. Bajo estos lineamientos, advertimos la intención de Lucrecio por hacer patente un ataque unilateral, es decir, desde el cuerpo proyectante de *simulacra* hacia los ojos y, en simultáneo, hacia el *animus* del ser percipiente. A la luz de la asociación que hace Caston de la analogía, entonces, es posible apreciar el rol activo que asume el cuerpo erotizante<sup>394</sup> frente a quien percibe sus *simulacra*; roles que guardan una perfecta consonancia con los factores en virtud de los cuales, como vimos, el poeta atribuye el rol activo al cuerpo proyectante y,

---

<sup>390</sup> “*namque omnes plerumque cadunt in vulnus et illam/ emicat in partem sanguis, unde icimur ictu,/ et si comminus est, hostem ruber occupat umor./ Sic igitur Veneris qui telis accipit ictus,/ sive puer membris muliebribus hunc iaculatur/ seu mulier toto iactans e corpore amorem,/ unde feritur, eo tendit gestitque coiret iacere umorem in corpus de corpore ductum;/ namque voluptatem praesagit muta cupido*”.

<sup>391</sup> Figura que también comparte, según Brown R. (2007, p.348), con los epigramas de Calímaco. Cf. también Kenney (1970).

<sup>392</sup> Cf. Hor. *Epod.* 11. 1-18; Verg. *Aen.* 4. 1-ss.

<sup>393</sup> Cf. Catul. 63. 76-ss.

<sup>394</sup> Es el joven de miembros femeninos quien dispara (*iaculor*) y es la mujer la que despide (*iactans*) amor de su cuerpo.

con ello, a los *simulacra* que con premura son eyectados ininterrumpidamente desde su superficie.

Articulando a esto el sentido que encuentra Marković, la exquisita descripción de los potenciales atacantes pone de relieve las particulares características —porte erótico— del cuerpo del que proviene la agresión hacia el *animus*. A lo dicho, debemos agregar que la elección del arma asociada a la figura de Venus —la saeta (*telum*)— posee múltiples funciones. De aquí que las flechas, en sí mismas, revelan el rol activo que Lucrecio pretende adjudicar al conjunto de *simulacra*. Su asociación con Venus, por otra parte, no busca dotar a los dardos —*simulacra*— de atributos divinos, sino utilizar la carga semántica que representa su figura como un recurso pedagógico para señalar el porte erótico que la imagen hereda del cuerpo proyectante. Lejos de la idea de invocar a Venus para mofarse de ella, como sugiere Brown R. (1987, p. 64), Lucrecio la utiliza para ilustrar el efecto representado en la figura de la herida de amor. Nos referimos a un hecho que, en principio, resalta la pasividad adjudicada a quien percibe la imagen: la única acción de la que es capaz el herido es la de sangrar<sup>395</sup>. Mientras este es el resultado de la flecha como instrumento de caza/guerra, en su asociación a la figura de Venus —al menos a la figura predominante del libro 4<sup>396</sup>— el resultado acoplado es la representación de la vulneración psicológica del

---

<sup>395</sup> Para Brown R. (1987, p. 193), la perífrasis “*ruber umor*” en el verso 1051 es utilizado para establecer un paralelo entre sangre y semen. Brown R. (*id.*, p.184) sugiere que parte de esta teoría podría tener sus raíces en la filosofía de Parménides y/o Diógenes de Apolonia.

<sup>396</sup> Una interesante discusión se ha esgrimido en torno al contraste existente entre las “distintas” visiones que de Venus ha forjado Lucrecio entre el libro 1 y el 4. El tratamiento más representativo de la cuestión puede apreciarse en el diálogo —directo e indirecto— entablado entre diversos comentaristas: Sellar (1881, pp. 343-46), Friedländer (1939, pp. 368-79), Bignone (1945, vol.2, pp. 136-44, 427-49), Elder (1954, pp. 88-120), Vertue (1956, pp. 140-152), Sallmann (1962, pp. 140–284), Wormell (1965, pp. 39-40), Minadeo (1965, pp. 450-453), Singer (1965, pp. 546-ss.), Thury (1976, pp. 130-166), De Lacy (1957, pp. 114-126), Anderson (1960, pp. 1-29), Amory (1969, pp. 157-ss.), Thury (1987, pp. 270-294), Catto (1988, pp. 97-104), Beltrao da Rosa y Eichler (2014, pp.10-29), Barenstein (2022, pp. 121-150).

*animus*: la promoción de un apetito insano (*dira libido*)<sup>397</sup> que, de ser satisfecho, promete generar placer —*voluptatem praesagit muta cupido*— (4.1057)<sup>398</sup>.

Cabe destacar que para Lucrecio el *pabulum amoris* producido en ausencia del cuerpo erotizante no se limita solo al proceso de percepción voluntario, sino que se extiende al involuntario, logrando, incluso, disparar una función fisiológica.

a aquellos en los que, por primera vez, a causa de su edad, el conducto abre paso al semen, cuando la misma madurez de los días lo ha creado en los miembros, se reúnen los simulacros desde fuera del cuerpo, nuncios de rostros brillantes y de colores limpios, que por excitación incita las partes hinchadas de abundante semen de manera que, como si hubiesen terminado el acto sexual, vierten a menudo flujos de ingente fluido y manchan el vestido. (4.1030-1036)<sup>399</sup>

### 3.3.5.2. CIRCULARIDAD DEL PROCESO DE GESTACIÓN Y SATISFACCIÓN DE LA *DIRA LIBIDO*

Identificadas las vulneraciones sufridas por el *animus* en la mecánica del proceso de gestación y satisfacción del *dira libido*, a continuación, ahondaremos en dichas vulneraciones a la luz de los términos en los que el filósofo concibe la circularidad del proceso erótico. Como adelantamos al comienzo de este grupo de apartados, la renovación/el reinicio de la mecánica por la cual se vuelve a gestar el *dira libido*, esto es,

---

<sup>397</sup> Clay (1983, p233, n.3) asegura que en el libro 4, *Venus* es aludida en numerosas oportunidades como metonimia del sexo: como deseo en 4.1072, 1148 y 1172 y como acto sexual en 4.1058, 1059, 1073, 1084, 1101, 1107, 1205, 1215, 1223, 1235, 1248 y 1276.

<sup>398</sup> Para Müller (2007, p. 247), esta explicación del deseo sexual tiene como fin desacreditar las explicaciones de índole sobrenatural.

<sup>399</sup> tum quibus aetatis freta primitus insinuat/ semen, ubi ipsa dies membris matura creavit,/ conveniunt simulacra foris e corpore quoque,/ nuntia praeclari voltus pulchrique coloris,/ qui ciet iritans loca turgida semine multo,/ ut quasi transactis saepe omnibus rebus profundant/ fluminis ingentis fluctus vestemque cruentent.

el alimento del amor (*pabulum amoris*) tiene lugar a causa del influjo de las imágenes del cuerpo erotizante. A nuestro modo de ver, este influjo puede producirse, incluso, en ausencia del cuerpo, es decir, conforme al proceso de percepción voluntario y asincrónico del *animus*. En efecto, el fundamento subyacente a la necesidad de rechazar el alimento de amor —“*pabula amoris absterrere*<sup>400</sup> *sibi*”— es que los *simulacra* siempre se encuentran disponibles para ser percibidos por el *animus* —“*praesto simulacra [...] sunt*”— (4.1061). Basado en esto, el poeta esgrime el primero de sus dos célebres consejos relativos al *amor* como *dira libido*: huir de los *simulacra* —“*fugitare decet simulacra*”—(4.1063). Formulado en los términos de la doctrina de la imagen, esto equivale a evitar la selección —entrar en contacto material— con dichos *simulacra*, lo que en definitiva implica romper con la circularidad del proceso<sup>401</sup>.

Planteado como una alternativa al primero, el segundo consejo relativo al *amor* puede ser interpretado en sí mismo como una evidencia de la dificultad del *animus* para evitar ser vulnerado por el influjo de las imágenes<sup>402</sup>:

dirigir la *mens* y eyacular el fluido reunido en un cuerpo cualquiera, y no retenerla concentrada en un único amor y conservar para sí la cuita y el dolor. Ciertamente, la herida se aviva y arraiga al nutrirla y todos los días el furor crece imperceptiblemente y la tribulación se agrava, si con nuevos golpes no confundes

---

<sup>400</sup> Si comparamos el uso que Hor. *Sat.* 2. 5. 83-ss hace del término *absterrere*, es decir, con la idea de rechazar a alguien que no es bienvenido, es posible apreciar como 4.1064 se conserva el imaginario gestado en la analogía de la herida, donde el riesgo provenía del cuerpo erotizante —el enemigo (*hostis*)— y los *simulacra* proyectados —las saetas (*tela*) —.

<sup>401</sup> Para Brown (1987, p. 205) el pensamiento obsesivo y los sueños sobre el ser amado ausente son un tema común entre autores como Pl. *Phdr.* 255 d; Arist. *Rh.* 1370, b22; Verg. *Aen.* 4.4 ss. o Prop. 1.5,11.

<sup>402</sup> Los consejos de Lucrecio se montan sobre el criterio postulado en 4.1146-1144: “evitar verse arrastrado por las trampas del amor no es tan difícil como, una vez atrapado, salir de esas mismas redes y deshacer los poderosos nudos de Venus”. “*Nam vitare, plagas in amoris ne iaciamur, non ita difficile est quam captum retibus ipsis/ exire et validos Veneris perrumpere nodos*”.

la primera herida y no la curas antes, mientras es reciente, con la Venus vagabunda, o bien, puedes dirigir los movimientos del *animus* a otro. (4.1064-1072)<sup>403</sup>

En líneas generales, lo que el poeta plantea aquí es cambiar de cuerpo erotizante, no para romper con la circularidad del *dira libido* propiamente dicha, sino para que el mismo no sea monopolizado por un único cuerpo erotizante —“*nec retinere semel conversum unius amore*”<sup>404</sup> (4.1066)—; una monopolización capaz de generar ansiedad (*cura*) y dolor (*dolor*).

Con la intención de dar cuenta de las razones que ocasionan los perjuicios al enamorado, en el segmento que acabamos de citar, el filósofo retoma y amplía la analogía de la herida de amor. Tal ampliación se puede apreciar a partir del cambio de vocabulario que tiene lugar en 4.1068: pasa de referirse a la herida apelando a “*ulcus*” en lugar de “*vulnus*”<sup>405</sup>. Esta versión latina del ἔλκος<sup>406</sup> se presenta como una evidencia del menoscabo en la salud de quien experimenta en un tiempo prolongado el *dira libido* por un único cuerpo erotizante. En este marco, “*ulcus*” es utilizado para dar cuenta de una herida infecciosa que produce un perjuicio progresivo en la tríada *animus-anima-corporis*. Oscilando entre la terminología erótica y medicinal, Lucrecio presenta esta afección apelando a términos tales como “*furor*”, para indicar una suerte de delirio devenido de la fiebre propiciada por la infección y términos tales como “*aerumna*”<sup>407</sup>, esto es, ansiedad.

---

<sup>403</sup> “*alio convertere mentem/ et iacere umorem coniectum in corpora quaeque/ nec retinere semel conversum unius amore/ et servare sibi curam certumque dolorem;/ ulcus enim vivescit et inveterascit alendo/ inque dies gliscit furor atque aerumna gravescit,/ si non prima novis conturbes volnera plagis/ volgivaque vagus Venere ante recentia cures/ aut alio possis animi traducere motus*”.

<sup>404</sup> Una práctica que arremete con la concepción de poetas como Propertio 2.1.47 y 7.19.

<sup>405</sup> *Vulnus* es también el término que emplea para referirse a la herida recibida por Marte (4.34); cf. Weiss (1976, p. 84-ss.).

<sup>406</sup> Cf. Brown (1987, pp. 209-210).

<sup>407</sup> Término utilizado en 3.50 para indicar la aflicción provocada por la sumatoria de miserias vividas por el hombre.

Todo un cuadro médico relativo a una enfermedad crónica (*alo*) que el poeta describe en síntomas como la inflamación (*vivesco*) y la supuración maligna (*inveterasco*)<sup>408</sup>.

Se trata de una caracterización en la que el *amor* es concebido como una enfermedad<sup>409</sup>; tópico muy común no solo en su época, sino en la poesía y las tragedias griegas<sup>410</sup>. En efecto, Lucrecio y algunos de sus contemporáneos, especialmente Propercio, Tibulo y Ovidio, no solo comparten un vocabulario perteneciente al terreno semántico de la medicina, sino que, como ha sabido demostrar Caston (2006, pp. 271-298), formulan, además, un mismo esquema de abordaje:

1° Efectúan una caracterización del amante.

2° Describen al *amor* como una enfermedad<sup>411</sup>.

3° Proponen una cura (*cura*)<sup>412</sup>.

Bajo estos lineamientos, el segundo consejo brindado por Lucrecio es esgrimido a modo de *cura*<sup>413</sup>. Apelando, una vez más, al campo semántico de la medicina, el filósofo compara, en una nueva analogía, la práctica de su consejo con un procedimiento médico (4.1070-1072). De este modo, cada nuevo encuentro propiciado en las relaciones

---

<sup>408</sup> Cf. Catul. 76.25 y Tib. 2.5.109-ss.

<sup>409</sup> La vehemencia creciente del discurso de Lucrecio contra el *amor* es lo que ha llevado a varios autores a formular los estereotipos del “poeta enloquecido” o “antiamor”. Al respecto cf. Hendrickson (1901, pp. 438-439), Lortie (1954, pp. 47-63), Desmouliéz (1958, pp. 317-323) y Wiseman (pp. 1974, pp. 11-43). Entre quienes se oponen a esta interpretación se encuentran Wilkinson (1949, p. 47), Wormell (1960, pp. 54-65), Kinsey (1964, pp. 115-130), Strauss (1968, pp. 113-119), Bradley (1972, pp. 317-322), Fitzgerald (1984, pp. 74-ss.), Caston (2006, pp. 271-298), Mattos (2016).

<sup>410</sup> Cf. Caston (ib, p. 272), quien se basa en la labor emprendida por Cyrino (1995).

<sup>411</sup> Para Caston (ib., p. 271) el vocabulario y las imágenes de las elegías empleadas por Lucrecio tienen la intención de reforzar su ataque hacia el *amor*.

<sup>412</sup> Las diversas soluciones que tanto Ovidio, Tibulo y Propercio esgrimen para encontrar una solución a la enfermedad están prolijamente comparadas en Caston (ib., pp. 284-292).

<sup>413</sup> Además de emplearla en 4.1071, el uso del término *cura* puede apreciarse a lo largo de toda la obra: 1.51; 2.19; 3.82; 5.45; 6. 34.

promiscuas —*volgivaque vagus Venere*— habría de funcionar como una incisión (*plaga*) reparadora sobre la herida de amor; acto que tendría como objetivo evitar la infección, es decir, el *dira libido* por un único cuerpo erotizante. Todo un procedimiento que bien puede interpretarse como una intervención quirúrgica a la manera en que lo expresan los poetas y los avances de la medicina de la época:

contra el sangrado las medidas anteriores sirven de ayuda: contra la inflamación reside simplemente en el propio sangrado. Esta se puede temer, cuando se lesiona un hueso, un nervio, un cartílago o un músculo, o cuando el flujo de sangre es pequeño en comparación con la herida. Por lo tanto, en tales casos, no será conveniente suprimir el sangrado prematuramente, sino dejarlo fluir mientras sea seguro; de manera que, si parece que sangra muy poco, se debe extraer sangre también del brazo; en el caso que el paciente es joven y robusto y está ejercitado, y mucho más cuando la ebriedad ha precedido a la herida. Pero si parece que un músculo está herido, habrá que cortarlo; ya que cuando está herido de muerte, recobra la salud al ser amputado. (Cels. 5. 26. 32)<sup>414</sup>

si alguien ha podido cortar la herida con un cuchillo: la infección vive y se nutre por estar oculta, mientras el pastor se niega a poner sus manos sanadoras sobre la herida o se sienta rogando a los dioses cosas mejores. Incluso aun, si el dolor penetra hasta los huesos de las ovejas y la árida fiebre engulle los miembros con ferocidad,

---

<sup>414</sup> *Et adversus profusionem quidem in his auxilium est: adversus inflammationem autem in ipso sanguinis cursu. Ea timeri potest, ubi laesum est vel os vel nervus vel cartilago vel musculus, aut ubi parum sanguinis pro modo vulneris fluxit. Ergo quotiens quid tale erit, sanguinem mature subprimere non oportebit, sed pati fluere, dum tutum erit; adeo ut, si parum fluxisse videbitur, mitti quoque ex brachio debeat; utique si corpus iuvenile et robustum et exercitatum est, multoque magis si id vulnus ebrietas praecessit. Quod si musculus laesus videbitur, praecidendus erit: nam percussus mortiferus est, praecisus sanitatem recipit.*

resulta beneficioso alejar el calor que las incendia e hiriendo la vena en la parte más baja de la pata para que expulse la sangre. (Verg. *G.* 3.453-460)<sup>415</sup>

Entonces, será la constante práctica de la promiscuidad —cirugía reparadora— la que permitirá que la herida no se infecte. Pero para evitarlo, es preciso actuar mientras las heridas sean recientes —“*ante recentia cures*”—<sup>416</sup>, es decir, antes de que las imágenes promovidas por un único cuerpo proyectante reinicien el proceso circular del *dira libido*<sup>417</sup>, antes de que el ser afectado caiga en las redes de *Venus* —“*in Veneris compagibus haerent*”—(4.1113).

Esbozados los beneficios del segundo consejo, el filósofo plantea un factor determinante para la comprensión profunda de la vulneración psicológica del *animus*: la pureza de la *voluptas* devenida de la satisfacción del *dira libido*. Dicho factor es puesto en consideración a la luz de la distinción entre la satisfacción del *dira libido* que no es promovido por un único cuerpo erotizante, esto es, bajo el efecto del *amor* y el que sí lo es.

Para Lucrecio, quien consuma el acto sexual evitando el *amor* no solo experimenta el goce inherente —“*Nec Veneris fructu*<sup>418</sup> *caret*” (4.1073)—, sino que dicho goce es experimentado sin la adhesión de una sensación perjudicial para el *animus* —“*sine poena commoda sumit*” (4.1074)—. En consecuencia, el poeta considera que la consumación del acto sexual de quien evita el *amor* es más pura que el de aquél que no lo evita —“*purast*

---

<sup>415</sup> “*quam si quis ferro potuit rescindere summum/ulceris os: alitur uitium uiuitque tegendo,/dum medicas adhibere manus ad uolnera pastor/abnegat aut meliora deos sedet omnia poscens./Quin etiam, ima dolor balantum lapsus ad ossa/cum furit atque artus depascitur arida febris,/profuit incensos aestus auertere et inter/ima ferire pedis salientem sanguine uenam*”.

<sup>416</sup> Cf. Cels. 5.26.20a y también en Prop. I.10.17-ss.

<sup>417</sup> Cf. Cels. 5.26.31e y Ov. *Rem. Am.* 79-ss.

<sup>418</sup> Quizá deba incluirse entre estos beneficios los fines reproductivos de la actividad sexual.

*sanis*<sup>419</sup> *magis inde voluptas quam miseris*” (1075-1076)—. Siguiendo este razonamiento, el poeta da cuenta de los rasgos negativos del acto amatorio en el que el placer es considerado impuro o mezclado (*admixta voluptas*)<sup>420</sup>:

y subyacen los estímulos, los que los instiga a lastimar el cuerpo del otro, cualquiera sea, del que surgen estos gérmenes de rabia. Sin embargo, Venus debilita levemente las penas en el amor y refrena las dentelladas del suave placer impuro. (4.1076-1085)<sup>421</sup>

Al final, cuando el deseo reunido erupciona por los nervios, se genera por un breve instante una exigua pausa del ardor violento. Después, la misma rabia se produce, y ese furor regresa, cuando buscan alcanzar por sí mismos lo que quieren, y no pueden descubrir el artificio que venza este mal. Hasta tal punto, continuamente, inestables se consumen a causa de la oculta herida. (4.1115-1120)<sup>422</sup>

El conjunto de acciones y sensaciones psicológicas que ambos segmentos recopilan nos permiten continuar profundizando en aspectos claves de las vulneraciones cognitiva, psicológica y volitiva padecidas por el *animus* ante el influjo de las imágenes del cuerpo erotizante. Articuladas al encadenamiento de estímulos que, como vimos en el apartado anterior, era propiciado por las imágenes del cuerpo, estas acciones bien pueden ser

---

419 “*Sanus*” es el término con el cual califica el estado del *animus* de quien consuma el acto sexual sin amor.

420 Contrario a lo que Lucrecio entiende como placer puro (*pura voluptas*), es decir, un placer sin mezcla de dolor. Cf. Epic. *K.D.* 3.

421 “*potiundi tempore in ipso/ fluctuat incertis erroribus ardor amantum/ nec constat quid primum oculis manibusque fruuntur./ Quod petiere, premunt arte faciuntque dolorem/ corporis et dentes inlidunt saepe labellis/ osculaque adfigunt, quia non est pura voluptas/ et stimuli subsunt, qui instigant laedere id ipsum,/ quod cumque est, rabies unde illaec germina surgunt./ Sed leviter poenas frangit Venus inter amorem/ blandaque refrenat morsus admixta voluptas*”.

422 “*tandem ubi se erupit nervis coniecta cupido,/ parva fit ardoris violenti pausa parumper./ Inde redit rabies eadem et furor ille revisit,/ cum sibi quod cupiant ipsi contingere quaerunt,/ nec reperire malum id possunt quae machina vincat./ Usque adeo incerti tabescunt volnere caeco*”.

concebidas como los eslabones que se agregan a la cadena circular del proceso que se caracteriza por la satisfacción del *dira libido* a partir de un único cuerpo erotizante; el segundo segmento es un testimonio explícito de su reinicio. De aquí es posible apreciar la magnitud de las vulneraciones en su articulación. En efecto, la cantidad de acciones que prometen una *admixta voluptas*, una *voluptas* mezclada con *poena*<sup>423</sup>, muestra a las claras el control que el *dira libido* ejerce sobre la *voluntas*.

En línea con esto, la vulneración de las tres dimensiones se puede observar con claridad en los estados que el poeta atribuye al *animus* y, con ello, en la dificultad que este enfrenta para ejercer efectivamente sus facultades cognitivas y desiderativas:

i. “*fluctuat*<sup>424</sup> *incertis erroribus ardor*<sup>425</sup> *amantum nec constat quid primum oculis manibusque fruantur*”. (4.1077-1078)

ii. “*inde redit rabies eadem et furor*<sup>426</sup> *ille revisit*” (4.1117).

iii. “*nec reperire malum id possunt quae machina vincat*” (4.1119).

iv. “*usque adeo incerti tabescunt volnere caeco*” (4.1120).

En sentido opuesto, la disminución de la vulnerabilidad —no su desaparición— se colige en las acciones devenidas de la satisfacción del *dira libido*, esto es, en las instancias en que las acciones inerciales ceden: “*sed leviter poenas frangit Venus inter amorem blandaque refrenat morsus admixta voluptas*” (4.1084-1085).

---

<sup>423</sup> Algo similar ocurre con los placeres que se experimentan junto al temor a los dioses y el temor a la muerte (3.37-40); al respecto cf. 2.6 del presente. Para el epicureísmo, afirma Scott (1989), “The feelings of pleasure and pain are criteria in the sense that we use them to help decide what things to pursue and what to avoid” (p. 362).

<sup>424</sup> También puede apreciarse el uso de “*fluctus*” en la descripción de disturbios (3.298, 6.74), en la guerra (5.1289), la ansiedad (6.34) y problemas de la vida en general (5.11-ss.).

<sup>425</sup> Término que podríamos asociar a la analogía de la herida en su fase infecciosa.

<sup>426</sup> El sentido médico puede hallarse en Cels. 2.7.26 y 5.26.26a. El sentido erótico puede corroborarse en Catul. 64.54-ss, 94-ss, 197-ss y 68.129; Verg. *Aen.* 4.101.

Si prestamos atención al uso del adverbio *leviter*, observaremos que la *voluptas* devenida tras el acto sexual no implica la completa erradicación de las *poenae* sufridas por el *animus*, implica, más bien, un alivio temporal, es decir, un alivio antes del reinicio del *dira libido*. Bajo estos lineamientos, estamos en condiciones de afirmar que uno de los factores que predispone al *animus* a reiniciar el *dira libido*, es decir, a entrar en contacto material/percibir las imágenes del mismo cuerpo erotizante es la promesa de *admixta voluptas*.

El otro factor determinante para el reinicio del proceso lo hallamos en el efecto que la naturaleza de la imagen —el *pabulum amoris*— produce en la sensación de satisfacción del *dira libido*. Se trata de un hecho que el poeta comienza a explicar a partir de la contradictoria expectativa presente en todo aquel que experimenta el *dira libido* por un único objeto: el hecho de que el mismo cuerpo que generó la flama a través de la proyección de su imagen sea el que la extinga —“*ardoris origo, restingui quoque posse ab eodem corpore flammam*” (4.1086-1087)— mediante la consumación del acto sexual. Si esta expectativa resulta contradictoria, se debe a que este hecho es considerado por Lucrecio como “*contra natura*” (4.1088), dado que mientras más se intenta poseer al cuerpo erotizante, más se incrementa el apetito que siente el *animus* —“*magis ardescit dira cuppedine*<sup>427</sup> *pectus*”—<sup>428</sup> (4.1089-1090). Dicho en los términos de nuestra clave de lectura, mayor es el deseo de poseer el cuerpo erotizante, mayor es la vulneración que sufre el *animus*, primero, en la dimensión psicológica y, luego, en las volitiva y cognitiva. Para probar el hecho de que el *dira libido/cupido* dominado por el *amor* —enfocado en un único cuerpo proyectante— es *contra natura*, el poeta lo compara con un deseo que, en la

---

<sup>427</sup> Sinónimo de *libido*, término utilizado en 4.1046.

<sup>428</sup> Obsérvese el sentido con que ambos términos son empleados por Virgilio en *G.* 1.37 y en *Aen.* 6. 373, 721 y 9. 185.

clasificación epicúrea, es considerado como natural y necesario: el proceso por el cual el ser humano se alimenta e hidrata.

el alimento y el líquido son recibidos en el interior por los miembros y pueden residir en determinadas partes, este deseo de líquidos y alimentos se colma con facilidad. Pero de un rostro humano y de su limpio color nada se ofrece al cuerpo para gozar excepto tenues simulacros; los que a menudo al viento la esperanza roba. (4.1091-1096)<sup>429</sup>

A través de esta comparación, es posible avizorar el segundo fundamento en virtud del cual se sostiene el argumento de la circularidad. A diferencia de otro tipo de deseos, como la apetencia de agua y pan (*ieiuna cupido*)<sup>430</sup>, sostiene Brown (1987) “The food of love (*pabula amoris*, 1063) simulacra that is —feeds only the lover’s passion, not his being”<sup>431</sup> (p. 76). En este sentido, el apetito sexual —basado en lo que Lucrecio entiende como una de sus dos concepciones del *amor*— habría de convertirse en un desequilibrio fisiológico esperando a ser corregido como el hambre y la sed<sup>432</sup>. En este sentido, lo único que logra la consumación del acto sexual es la obtención de *admixta voluptas*, no la satisfacción del *dira libido*. Se trata de un hecho que no solo explica la prolongación

---

<sup>429</sup> “*nam cibus atque umor membris adsumitur intus;/ quae quoniam certas possunt obsidere partis,/ hoc facile expletur laticum frugumque cupido./ Ex hominis vero facie pulchroque colore/ nil datur in corpus praeter simulacra fruendum/ tenvia; quae vento spes raptast saepe misella*”.

<sup>430</sup> Un deseo natural y necesario por excelencia según la clasificación epicúrea; cf. Epicuro *Sent. Vat.* 33 y *K.D.* 29. Se encuentra dentro de los deseos fáciles de satisfacer —“*facile expletur... cupido*”—; cf. *K.D.* 15.

<sup>431</sup> Caston (2006) sintetiza perfectamente la posición epicúrea: “All emotions are ultimately understood in terms of their relation to pains and pleasures, with the Epicurean's primary goal to optimize pleasure. In order to do this, one should avoid empty desires which are artificial and do not correspond to our nature, in favor of those which we have by nature and which can be easily satisfied. The latter are only those that are necessary for the maintenance of our life and well-being, and not those which excite and so remove us from a stable natural condition. Only then can we secure the goal: freedom from disturbance (*ataraxia*)” (pp. 274-275).

<sup>432</sup> El proceso de alimentación e hidratación puede apreciarse en 4.867-876.

constante e indefinida de las vulneraciones psicológica y volitiva sufridas por el *animus*, es decir, de las *poenae* asociadas a la *voluptas*, sino que también explica el trasfondo de la vulneración cognitiva. La magnitud de esta última se puede colegir a partir de la siguiente comparación<sup>433</sup>:

Como en sueños el sediento quiere beber y no se le brinda líquido que pueda extinguir el ardor de los miembros, sino que obtiene simulacros de líquido y en vano se esfuerza y siente sed, en medio del torrente, aún tomando agua del río, así, en el amor, Venus engaña con simulacros a los amantes, y no pueden satisfacerse con mirar el cuerpo del otro frente a sus ojos, ni con las manos pueden arrebatarse los delicados miembros, vagando inestables por todo el cuerpo. (4.1097-1104)<sup>434</sup>

Para entender la magnitud de la vulneración cognitiva que esta comparación representa, es imprescindible recordar lo que oportunamente interpretábamos en torno a la instancia en que el *animus* era más vulnerable al influjo de las imágenes, a saber, durante el sueño: instancia en la que el conjunto de sentidos, único criterio de verdad, se encuentra apagado<sup>435</sup>. A la luz de este planteo, considerando que la vulneración adjudicada en la comparación ocurre durante la vigilia —“*nec satiare queunt spectando corpora coram*”<sup>436</sup>—, el poeta le atribuye a la imagen del cuerpo erotizante una capacidad de vulneración respecto al *animus* que amplía la base teórica de la doctrina de los *simulacra*: aunque tenga los sentidos activos, el *animus* de quien reciba el influjo de las imágenes del

---

<sup>433</sup> Comparación que para Setaioli (2005, p.127) tiene importantes ecos homéricos y mitológicos. Cf. 4.1.1 del presente.

<sup>434</sup> “*ut bibere in somnis sitiens quom quaerit et umor/ non datur, ardorem qui membris stinguere possit,/sed laticum simulacra petit frustra que laborat/ in medioque sitit torrenti flumine potans,/ sic in amore Venus simulacris ludit amantis,/ nec satiare queunt spectando corpora coram/ nec manibus quicquam teneris abradere membris/ possunt errantes incerti corpore toto*”.

<sup>435</sup> Cf. 3.2.2.2. del presente.

<sup>436</sup> Esto es en el proceso de percepción voluntaria del *animus* y en simultáneo a la percepción del sentido visual.

cuerpo erotizante, igual que sucede en los sueños, será pasible de ser engañado por el influjo de sus imágenes —“*Venus simulacris ludit amantis*” (4.1101)—. En consonancia con lo advertido en 4.1094-1095, el engaño consiste en creer que las imágenes, los *pabula amoris*, pueden saciar (*satio*) el *dira libido*<sup>437</sup>.

### 3.3.5.3. DIRA LIBIDO: CONSECUENCIAS EN LA VIDA PRÁCTICA

Habiendo profundizado en el análisis de las vulneraciones de las dimensiones psicológica, volitiva y cognitiva del *animus* que experimenta la circularidad del proceso erótico, resta dar cuenta, desde la óptica de la ética epicúrea, qué implicancias tienen para la vida práctica; implicancias en las que se verifica el sostenimiento de dichas vulneraciones. Con implicancias nos referimos a los males (*mala*) que el enamorado está dispuesto a soportar en el cortejo del ser amado<sup>438</sup> ya sea para establecer el vínculo amoroso o para sostenerlo en el tiempo. Tales *mala* se encuentran tanto en lo que Lucrecio describe en términos de un amor dichoso —“*in amore mala haec proprio summeque secundo inveniuntur*”—, como en un amor desdichado —“*in adverso vero atque inopi sunt*”— (4.1141-1142).

A nuestro modo de ver, de todos los *mala* consignados por el poeta hay dos que se producen simultáneamente en ambos tipos de *amor*: el desgaste de la fuerza y la fatiga —“*absumunt viris pereuntque labore*”— que afectan a la tríada *animus-anima-corpus*. Se trata de un efecto que el poeta enfatiza previa y posteriormente a la advertencia propiamente dicha en expresiones tales como: “*membra voluptatis dum vi labefacta liquescunt*” (4.1114), “*usque adeo incerti tabescunt volnere caeco*” (4.1120), “*adsidue et Veneris*

---

<sup>437</sup> En 4.1108-1111 Lucrecio describe la consumación del acto sexual como si un amante fuera a devorar inútilmente el cuerpo del otro.

<sup>438</sup> Ya en 4.1059-1060 el poeta advertía que “*Veneris dulcedinis in cor/ stillavit gutta et successit frigida cura*”.

*sudorem exercita potat*” (4.1128)<sup>439</sup>. Si catalogamos estos efectos entre afecciones para la vida práctica, se debe a que el evitar la fatiga corporal innecesaria<sup>440</sup> forma parte de los consejos para alcanzar la *ἀπορία*, es decir, la ausencia de dolores físicos<sup>441</sup>.

En el estricto marco del *amor* dichoso, nos interesa comenzar por destacar las vulneraciones psicológicas que surgen de la fuente de los placeres —“*de fonte leporum surgit amari*”— (4.1133-1134)- ligados al cortejo, es decir, vulneraciones psicológicas y placeres que se suman a los devenidos del *dira libido* propiamente dicho y que, como estos últimos, forman parte de la *admixta voluptas*. Mientras el *animus* del enamorado disfruta de los placeres inherentes a las acciones que Lucrecio describe a continuación, es posible de sufrir, en simultáneo, diversos *mala*:

los bienes se pierden y adquieren cobertores babilónicos y ungüentos y ríen en sus pies los bellos calzados de Sición y, ciertamente, grandes esmeraldas con verde brillo se injertan en oro, se desgasta su vestido azul marino a causa del uso continuo [...] y la bien producida riqueza de los padres se cambia por cintas para la cabeza, a veces se cambia por mantos de Élide y Ceos. En vano se preparan eximios banquetes con ornamentos y viandas, juegos, bebida abundante, ungüentos, coronas y guirnaldas, o bien, porque en medio de la fuente de deleites surge algo amargo que en las propias flores tortura, o bien, porque con el mismo *animus* consciente le remuerde pasar el tiempo en la desidia y perderse en antros, o bien, porque la palabra expresada <por la amante> resultó ambigua, hendiéndose en el hambriento corazón

---

<sup>439</sup> Commager (2007, pp.189-190) interpreta que en algunos de los presentes malestares se mantiene el uso del vocabulario médico.

<sup>440</sup> Para Lucrecio hay fatigas corporales que se encuentran justificadas. Un claro ejemplo de ello es la fatiga generada por enseñar a Memmio la doctrina epicúrea (1.140-145).

<sup>441</sup> Cf. 2.1-4.

que se aviva como la llama, o bien, porque considera que esparce demasiado los ojos sobre otro y encuentra en su cara los vestigios de una sonrisa. (4.1123-1140)<sup>442</sup>

Todo este cúmulo de acciones bien puede ser considerado como la agudización de la vulneración volitiva que parte de las vulneraciones psicológica y cognitiva iniciadas y sostenidas por la imagen del cuerpo erotizante.

En el marco del *amor* más afortunado, no solo hay conductas que agregan *admixtae voluptates* a la generada por el *dira libido*, sino que hay, además, conductas que solo aportan *mala*. Tal es el caso, como señala en dos oportunidades del citado fragmento (4.1124,1129), del derroche de patrimonio en bienes lujosos y en la consumación de las fiestas; el vano fin al que se lo destina no hace más que acentuar lo doblemente absurdo que resulta el sufrimiento padecido en la obtención de dicho patrimonio. El poeta concibe también como *malum* el hecho de que el enamorado malgaste su tiempo subordinando su *voluntas* a la del ser amado —“*alterius sub nutu*<sup>443</sup> *degitur aetas*” (4.1122) —. A esto, agrega, además, el descuido de sus obligaciones, lo que deriva en la pérdida de su reputación (4.1123).

A nuestro modo de ver, la mayor diferencia entre lo que Lucrecio concibe como el *amor* dichoso y el desdichado radica en que el segundo no solo se caracteriza por aportar *mala* únicamente, sino porque el proceso por el cual se gesta el *amor* siquiera presagia *admixta voluptas*. La razón que, interpretamos, el poeta aduce para sostener esta propuesta

---

<sup>442</sup> “*labitur interea res et Babylonia fiunt/unguenta et pulchra in pedibus Sicyonia rident./scilicet et grandes viridi cum luce zmaragdi/auro includuntur teriturque thalassina vestis/adsidue et Veneris sudorem exercita potat./Et bene parta patrum fiunt anademata, mitrae, inter dum in pallam atque Alidensia Ciaque vertunt. Eximia veste et victu conviviam, ludi,/pocula crebra, unguenta, coronae, sarta parantur,/ne quiquam, quoniam medio de fonte leporum/surgit amari aliquid, quod in ipsis floribus angat,/aut cum conscius ipse animus se forte remordet/desidiose agere aetatem lustrisque perire,/aut quod in ambiguo verbum iaculata reliquit,/quod cupido adfixum cordi vivescit ut ignis,/aut nimium iactare oculos aliumve tueri/quod putat in voltuque videt vestigia risus*”.

<sup>443</sup> Sinónimo de *voluntas*.

es que el cuerpo que proyecta la imagen no presenta las cualidades que, como vimos en los anteriores apartados, lo vuelven atractivo. En este marco, el *amor* desdichado surge de una operación que el *animus* lleva a cabo, a saber, la adulteración de la imagen percibida por los ojos, lo que a nuestro juicio equivale a un autoengaño, a una autovulneración de la dimensión cognitiva. Tal condición de los amantes es la que el poeta concibe como la ceguera de amor —“*homines [...] cupidine caeci*”—. La evidencia de esto se puede apreciar en la instancia en la que el poeta esgrime una llamativa serie de contraposiciones en la que los aspectos corporales que este considera defectuosos (*pravi*), el enamorado los convierte en ventajas (*commoda*):

La negra es color miel, la inmunda y fétida es negligente, la de ojos grises una imagen de Pallas, la nerviosa y marchita una gacela, la pequeña, enana, una de las Gracias, toda pura sal; la grandota y enorme es asombrosa, llena de honor. La balbuciente no puede hablar, chirría; la muda es vergonzosa; pero la ardiente, odiosa y locuaz es un pequeño volcán. Se la hace una frágil cosita, muy deseada, cuando por su delgadez ya no vive; y es delicada, si ya verdaderamente ha muerto a causa de la tos. Por el contrario, la de exuberantes pechos es la misma Ceres después de nacer Iaco; la de nariz chata es una silena o satiresa, la de labios carnosos es un beso. (4.1160-1169)<sup>444</sup>

Mediante el uso de eufemismos que remiten a imágenes elocuentes, en cada caso el amante transforma el defecto de la imagen proyectada por el cuerpo en su principal

<sup>444</sup> “*nigra melichrus est, inmunda et fetida acosmos, caesia Palladium, nervosa et lignea dorcas, parvula, pumilio, chariton mia, tota merum sal, magna atque inmanis cataplexis plenaque honoris. Balba loqui non quit, traulizi, muta pudens est; at flagrans, odiosa, loquacula Lampadium fit. Ischnon eromenion tum fit, cum vivere non quit/prae macie; rhadine verost iam mortua tussi. At nimia et mammosa Ceres est ipsa ab Iaccho, simula Silena ac Saturast, labeosa philema*”. Probablemente la lista de defectos esté inspirada en el célebre pasaje de Pl, *Resp.* (474d-e) —cf. Brown (1987. p. 280-ss.) y, luego, Ovidio la tomó de Lucrecio —cf. Sommariva (1980, pp.123-148)—. Para una interpretación diferente cf. Dalzell (1996, p. 84).

virtud<sup>445</sup>. De esta manera, asumiendo el costo de contraer siempre los máximos males — “*mala maxima*”—, los amantes, los que el filósofo califica de miserables (*miseri*) (4.1159), logran complacer y distinguir a su ser amado —“*in deliciis summoque in honore vigere*”— (4.1156). Los *maxima mala* para la vida práctica son los que el poeta describe en los siguientes términos: “Unos se ríen de otros y se aconsejan calmar a Venus, dado que se afligen por un abominable amor” (4.1157-1168). Efectivamente, quienes se burlan de los enamorados son aquellos que contemplan con el *animus* lo que los ojos les transmiten, venciendo con ello la adulteración de la imagen, es decir, el autoengaño de aquellos que inventan las imágenes<sup>446</sup>. En la aflicción que siente el *animus* del enamorado es posible contemplar la vulneración de su dimensión psicológica.

---

<sup>445</sup> Al respecto, asegura Singer (1965) “The orderly mind perceives things as they are and takes its pleasures sensibly; but the passionate lover, corrupted by his own frustrations, deludes himself into seeing a woman not as she is but as he would like her to be. In depicting the falsifications of love, Lucretius takes them as virtually an insult to the rational principles that his philosophy deifies”(p. 548).

<sup>446</sup> Dice Lucrecio en 4.1188-1189: “*tu animo tamen omnia possis/protrahere in lucem atque omnis inquirere risus*”.

## CAPÍTULO 4

Para concluir nuestra investigación, resulta imprescindible identificar y analizar muestras concretas de *somnia religionis*. Por ello, en el presente capítulo, esbozaremos un catálogo de los *somnia religionis* que Lucrecio enfrenta a lo largo de toda su obra. En el mismo contemplaremos aspectos que nos permitirán terminar de legitimar nuestra lectura ampliatoria de la retórica del *DRN*:

- i. El guion y los componentes —seres fantásticos, escenarios tenebrosos, etc.— implícitos o explícitos en los que basa su configuración.
- ii. El llamativo interés en su desacreditación, desmitificación.
- iii. La apropiación de lo que sus contenidos representan para explicar aspectos relevantes de su propia doctrina.

### 4.1. *AETERNAE POENAE*

En líneas generales, la primera parte de nuestro catálogo está compuesta por tres secuencias imaginarias que conjugan la promoción de los dos temores que hemos mencionado hasta aquí desde el primero de los planteos que hicimos en torno a los *somnia religionis*: el temor a la muerte, el cual aparecerá de manera explícita, y el temor a los dioses, el que hallaremos de manera implícita en las figuras que las protagonizan. Nos referimos a las secuencias que remiten a cuatro castigos eternos (*aeternae poenae*) bien conocidos por la cultura de su tiempo<sup>447</sup>: las míticas *poenae* sufridas por 4.1.1 Tántalo, 4.1.2 Ticio, 4.1.3 Sísifo y 4.1.4 las Danaides (3.978-1002)<sup>448</sup>.

---

<sup>447</sup> Cf. Kenney (1971, p.5).

<sup>448</sup> Respecto al catálogo de personajes que suelen experimentar castigos en el infierno recomendamos la lectura de Martorana (2019), quien afirma que “The Lucretian Sinners within this passage should thus be seen not as mere fictional characters recalled from previous literary sources, but as a juxtaposition of mythological/artistic tradition and philosophical thought. Moreover, their description is also affected by the specific ways in which Lucretius deals with previous traditions to achieve his goal,

Para comenzar nuestro análisis contemplaremos, primeramente, algunos de los rasgos comunes relativos al marco en que se insertan y el modo en que se los enfrenta. En líneas generales, estos son proyectados, como alegorías, inmediatamente después de haber esgrimido una importante batería de principios, conceptos y pruebas con los que intenta socavar el temor a la muerte. Además, no debemos perder de vista que este inmenso cúmulo de rudimentos se sustenta, a su vez, sobre el grueso de principios, conceptos y pruebas presentes en la cosmovisión desarrollada en los dos primeros libros. Al inicio del libro tercero establece explícitamente el orden y la sumatoria general de elementos de la doctrina epicúrea que necesita para combatir el temor a los dioses y el temor a la muerte:

Y porque he enseñado cuáles son los exordios de todas las cosas y cuán diversos en sus múltiples formas vuelan, excitados espontáneamente por un movimiento eterno, y de qué manera pueden ser creados todas las cosas a partir de estos, parece momento oportuno en que debo clarificar con mis versos la naturaleza del *animus* y el alma y debo arrojar fuera, de cabeza, ese miedo al Aqueronte. (3.31-37)<sup>449</sup>

Si tenemos presente que para Lucrecio las secuencias imaginarias carecen de fundamentos, es razonable considerar que, en términos cuantitativos, entre los rudimentos acumulados por el filósofo y las secuencias imaginarias que pretende socavar hay una importante desproporción. Esta desproporción evidencia la dimensión del reconocimiento de la vulneración de, al menos, dos de las tres dimensiones del *animus*: la psicológica y la cognitiva. Para ser precisos, por un lado, el reconocimiento de la primera se observa en la

---

namely to express Epicurean principles in the most effective, comprehensible way. The entire length of the quote is dedicated to this, with emphasis on the punishments, which represent real life” (p.228).

<sup>449</sup> “*Et quoniam docui, cunctarum exordia rerum/ qualia sint et quam variis distantia formis/ sponte sua volitent aeterno percita motu,/ quove modo possint res ex his quaeque creari,/ hasce secundum res animi natura videtur/ atque animae claranda meis iam versibus esse/ et metus ille foras praeceps Acheruntis agendus*”.

declaración explícita del objetivo —“*animae claranda meis iam versibus esse et metus ille foras praeceps Acheruntis agendus*” (3.36-37)—, declaración en la que da por promovida la sensación psicológica del temor. Por otro lado, el reconocimiento de la vulneración cognitiva se aprecia en el desproporcionado esfuerzo que el filósofo considera necesario realizar para revertir los efectos causados por los *somnia religionis*. Revertir la sensación psicológica suscitada, implica primero, como hemos sugerido en más de una ocasión, revertir las creencias instaladas por los *somnia religionis*, es decir, actuar sobre la dimensión cognitiva del *animus*. De aquí que en la desproporción se puede apreciar la magnitud de su incidencia y, con ello, la magnitud de la amenaza que representa para el filósofo.

Dicha magnitud se puede observar, también, en el hecho de que Lucrecio apela a una tradicional estrategia retórico-pedagógica, a saber, la interpretación alegórica -la alegorización- del mito<sup>450</sup>. Se trata de una estrategia a partir de la cual efectúa una apropiación desmitificadora de las secuencias imaginarias que está a punto de invocar<sup>451</sup>. En los versos que sirven de preludeo a la proyección conjunta y, también, como veremos, en cada proyección particular, el filósofo no sólo niega la existencia de las *aeternae poenae* mentadas por la *religio*, sino que en su alegorización<sup>452</sup>, resignifica en su provecho la carga semántica<sup>453</sup> explotando las virtudes de la natura de las secuencias imaginarias: “Y no cabe

---

<sup>450</sup> Cf. Spiegelman (1985, p. 36), Asmis (1982, pp. 469-70) y Stover (1999, pp. 69-76).

<sup>451</sup> Cf. Hardie 1986, pp. 185-87, Jope (1989, pp.16-34) y Gale 1994<sup>a</sup>, pp.185-89.

<sup>452</sup> Respecto al sistema naturalizador de alegorías con el que Lucrecio enfrenta al de sus rivales cf. Gale (1994<sup>a</sup>, pp. 85-94).

<sup>453</sup> Para Holm (2013) “Part of Lucretius's didactic strategy in book 3 is to rationalize and replace the well-known myths that perpetuate the fear of death—in particular, the myths of damned souls tortured in the bowels of the underworld. Against the threat of these mythical bogeymen he wields the philosophical weapon of naturalizing allegory (p.386). En línea con esto, Lucrecio también resignifica y aplica el lenguaje religioso para explicar la *natura rerum*. En su profunda investigación, Summers (1995) concluye que “Lucretius retains a genuine religious sensibility throughout his poem. Yet instead of capitulating in matters of practice, as Epicurus did, he directs his feelings of devotion and awe toward the knowledge of nature's workings and principles, and toward its vaunted discoverer,

duda de que todas las cosas exhibidas sobre el profundo Aqueronte existen en vida para nosotros”<sup>454</sup> (3.978-979)<sup>455</sup>. Siguiendo a Holm (2013, p.388), podemos afirmar que Lucrecio busca captar el pathos de estos mitos y reasignar ese mismo asombro y temor a la perspectiva de aquellos que tienen una vida miserable<sup>456</sup>. A diferencia de la posición de Holm (ib., p. 400)<sup>457</sup>, no creemos que Lucrecio extraiga una verdad inherente al mito, sino que la verdad se revela al lector/escucha del poema solo a partir de su resignificación<sup>458</sup>. En la medida que parte del objetivo es revertir las vulneraciones sufridas por el *animus*, nuestra lectura aporta nuevos argumentos a la hipótesis de que la alegorización puede ser tomada como una medida terapéutica<sup>459</sup>.

#### 4.1.1. *TANTALVS*

Siguiendo el orden en que Lucrecio inserta cada *somnium religionis*, comenzaremos por analizar aquel que retrata la *poena aeterna* que le toca experimentar a Tántalo:

No hay un desafortunado Tántalo que, como se rumorea, teme la gran roca suspendida en el aire, estupefacto por un pavor erróneo; sin embargo, en la vida, el

---

Epicurus. His religion, if such it can be called, is full of caveats and qualifications, and his piety characterized by redefinitions [...] Lucretius has set aside Epicurus' justification of continued traditional worship and resculpted his master's piety into what may seem a more consistent call to a mystical-transcendental contemplation of the workings of atoms, void, and swerve” (p. 57). Propuestas precursoras en poner en consideración la posibilidad de pensar “la religión de Lucrecio” son las de Case, S. J. (1915, pp. 92–107), Hadzsits (1918, pp.145-160), Masson (1923, pp. 149-152) y Martini (1954). Por supuesto, no faltará quien, concibiendo a la religión en términos antropológicos, adopte una postura más moderada, inclusive, tildando de abusiva la posibilidad de pensar esta posibilidad; cf. Franek (2011, pp. 15-28).

<sup>454</sup> Reinhardt (2004, p.27-46) interpreta el procedimiento de Lucrecio como un proceso opuesto a la *κατάβασις*.

<sup>455</sup> “*Atque ea ni mirum quae cumque Acherunte profundo/ prodita sunt esse, in vita sunt omnia nobis*”.

<sup>456</sup> Para Rodríguez Donis (1994) “Cada uno es el autor de su propio infierno” (p.110).

<sup>457</sup> El especialista sigue, a su vez, a Gale (1994, pp. 182-189) y Hardie (1986, pp. 185-186).

<sup>458</sup> La manipulación que Lucrecio hace de las figuras míticas da cuenta del profundo conocimiento que tenía de las fuentes; cf. Markovic (2008, p. 41).

<sup>459</sup> Cf. Segal (2014, p. 22).

inane miedo a las deidades oprime a los mortales y temen a los infortunios que a cada uno el azar acarrea. (3.980-983)<sup>460</sup>

Proyectado en una única escena, el contenido de este *somnium* se concentra en la demostración de lo que, en definitiva, resulta lo más aterrador del mito, es decir, la instancia en la que el personaje experimenta el sufrimiento. A la luz de nuestra clave de lectura, Lucrecio desnuda aquí la parte del guion que conduce al *animus*, en su rol pasivo, a seleccionar las imágenes diseñadas para activar los *motus sensiferi*, en principio, de su composición cuaternaria. Si las imágenes pueden lograr este efecto, según los fundamentos epicúreos analizados oportunamente, se debe a que sus contenidos son capaces de activar la mecánica que rige los procesos de percepción de un *animus* carente de *vera ratio*, la que debería permitirle conocer que un hecho como el narrado contradice lo que en verdad acontece en la *natura* circundante. Dado que la inmensa piedra no aplasta a Tántalo, podríamos pensar que el sufrimiento que plantea y promete el guion del *somnium* consiste en las sensaciones suscitadas en el personaje ante la inminencia eterna del dolor corporal que supone la precipitación del objeto<sup>461</sup>. De hecho, las dos únicas acciones descriptas se centran en la sensación psicológica que padece Tántalo. En primer lugar, dice que teme (*timeo*) (3.980) a la experiencia vivida en el Aqueronte<sup>462</sup>. En segundo lugar, asevera que se encuentra estupefacto por causa del terror — “*formidine torpens*”— (3.981)<sup>463</sup>. La

---

<sup>460</sup> “*nec miser inpendens magnum timet aere saxum/Tantalus, ut famast, cassa formidine torpens;/ sed magis in vita divom metus urget inanis/ mortalis casumque timent quem cuique ferat fors*”.

<sup>461</sup> Otra versión del castigo sufrido por Tántalo es la homérica (*Od.* 11. 582-592), la cual muestra a este rey atormentado por el hambre y la sed, a pesar de hallarse inmerso en el agua y en medio de manjares y bebidas que no podía atrapar. Para West (1969) Lucrecio “follows the version common in Greek lyric and tragedy where the essential point is not the tantalizing of Tantalus but his fear” (p. 98).

<sup>462</sup> Seguramente, emplea aquí el término “*Acherunte*” como sinónimo de “*infernus*”.

<sup>463</sup> Para West (ib.) el uso de los términos “*casa*” e “*inanis*” para referirse respectivamente al temor sufrido por Tántalo y la humanidad enfatizan la convicción de Lucrecio de que ambas sensaciones psicológicas son vanas.

levitación de la piedra bien podría ser considerada como un *miraculum*, lo cual permitiría al *somnium religionis* vulnerar por partida doble la dimensión psicológica de quien lo recibe: además del temor suscitado, explota la avidez humana por contemplar lo maravilloso. De aquí que, el *somnium* en cuestión resulta tan aterrador como atractivo para quien lo recibe.

Concentrado solo en reproducir el sufrimiento del castigo, el poeta omite las escenas relativas a la causa y a los jueces que lo impusieron<sup>464</sup>. En rigor, estas escenas se encuentran implícitas en el celeberrimo nombre de Tántalo. Para el destinatario de esta proyección, dicho nombre remitía al rey de Lidia, hijo de Júpiter, quien fuera condenado por los dioses tras haber hurtado su néctar y ambrosía<sup>465</sup>. Tal hecho es lo que pone en juego a los agentes que promueven el castigo; segundo factor en virtud del cual el *somnium* puede ser contemplado como un atractivo *miraculum* que induce, además, el otro temor. Así, entre las escenas implícitas y explícitas, Lucrecio exhibe y reconoce el tipo de *somnium* mediante el cual la *religio* logra conjugar el temor a la muerte y el temor a los dioses<sup>466</sup>.

Tal interpretación se puede reforzar en la reflexión con la que cierra y se apropia de este *somnium*. En 3.982, saca a luz lo que está implícito en la secuencia imaginaria, esto es, que el infundado temor a los dioses —el temor al castigo que le puedan propinar— oprime a los hombres —“*divom metus urget inanis*”—. En esta afirmación, es posible apreciar la ampliación del reconocimiento de su carácter persuasivo. Para Lucrecio, este tipo de *somnium* no requiere de fundamentos para vulnerar la dimensión cognitiva. La vulneración cognitiva es fruto del temor infundido por lo que el guion representa.

---

<sup>464</sup> Según Jocelyn (1980, p.44)

<sup>465</sup> Al respecto recomendamos la lectura de Bunker (1953, pp. 159-173), Bunker (1952, pp. 355-372), Shoham (1979) y Foley (2001, pp. 415-428).

<sup>466</sup> Para Michels (1944) “Tantalus, dreading the stone which hangs above his head, represents the fear of the gods and of fate” (p. 141).

Las vulneraciones psicológica y cognitiva derivan, finalmente, en la vulneración de la dimensión volitiva, lo que acarrea sus consecuencias en la vida práctica. Este hecho se puede colegir en la expresión con la que el poeta cierra la reflexión en torno al primero de los *somnia religionis*: “*mortalis casumque timent quem cuique ferat fors*” (3.982). Convencidos por el temor del castigo prometido, el *somnium religionis*, en virtud de lo que su guion indique, es capaz de controlar/condicionar la *voluntas* humana. En este caso, puede que dicho control/condicionamiento consista en que el hombre se vea obligado a evitar cualquier acto que pueda implicar la profanación de la *religio* <sup>467</sup>.

#### 4.1.2. *TITIVS*

El segundo *somnium religionis* de la seguidilla invocada por Lucrecio es el célebre castigo recibido por Ticio:

Ni hay un Ticio al que, derribado en el Aqueronte, vejan los buitres, ni pueden rapiñar perpetuamente dentro de su gran pecho. Incluso, si su inmenso cuerpo se extendiese por distensión de los miembros no sólo nueve yugadas, sino todo el orbe de la tierra, no podrá acarrear un dolor eterno, ni proveer alimento de su propio cuerpo por siempre. Por el contrario, Ticio está aquí con nosotros, a quien, derribado a causa del amor, los buitres laceran y una angustia asfixiante consume, o bien, las preocupaciones de alguna otra pasión los desmiembran. (3.984-994)<sup>468</sup>

---

<sup>467</sup> Cuestión que analizaremos con ejemplos más concretos en 4.3 del presente.

<sup>468</sup> “*nec Tityon volucres ineunt Acherunte iacentem/ nec quod sub magno scrutentur pectore quicquam/ perpetuam aetatem possunt reperire profecto./ Quam libet immani proiectu corporis exstet,/ qui non sola novem dispessis iugera membris/ optineat, sed qui terrai totius orbem,/ non tamen aeternum poterit perferre dolorem/ nec praebere cibum proprio de corpore semper./ Sed Tityos nobis hic est, in amore iacentem/quem volucres lacerant atque exest anxius angor/ aut alia quavis scindunt cuppedine curae*”.

La proyección se centra nuevamente en el castigo prometido. A diferencia del caso anterior, aquí se focaliza en el *dolor* corporal<sup>469</sup> que efectivamente padece el personaje. El énfasis puesto en su mostración no solo se puede apreciar en la repetición de las acciones que lo generan, sino en la duración de las mismas, su eterno padecimiento corporal. Siguiendo nuestra clave de lectura, Lucrecio deja en evidencia la parte del guion mediante la cual la secuencia imaginaria vulnera la dimensión psicológica del *animus*. Además, en la negación de cada una de estas acciones y los fundamentos con los que intentan reducir al absurdo lo expuesto en las secuencias imaginarias se puede apreciar el reconocimiento de su aptitud para vulnerar la dimensión cognitiva de quien lo recibe.

Igual que en el caso anterior, el poeta omite las secuencias imaginarias relativas a los hechos que condujeron al castigo. Sin duda, para cualquier persona de la época, el nombre de Ticio (Hom. *Od.* 11. 576-581) remitía al gigante, hijo de Zeus y Elara, el cual nació de la tierra donde el primero había ocultado a su amante. El castigo en cuestión es proporcionado por el mismo dios, quien lo confina al Tártaro por intentar violar a Leto<sup>470</sup>; deseo inspirado por Hera quien ansiaba atentar contra su competidora. Bajo estos lineamientos, es posible observar los factores que hacen de este *somnium* un *miraculum* que vulnera por partida doble la dimensión psicológica del *animus*, es decir, avivando también la avidez humana por contemplar lo maravilloso. Los factores a los que nos referimos son la condición de gigante de Ticio, su origen *contra natura* y su asociación directa con las deidades.

---

<sup>469</sup> Como veremos en 4.2.1, Lucrecio acusa a diferentes *repertores* de *somnia* -pintores y escritores- de haber atribuido a las almas de los difuntos órganos similares a los que posee el *corpus*. Tal es la razón por la cual estas pueden, según la *religio*, experimentar sensaciones como el *dolor*.

<sup>470</sup> Madre de otros dos hijos de Zeus: Ártemis y Apolo.

El modo en que procede a apropiarse de las secuencias explícitas da cuenta de la relevancia que Lucrecio le confiere a su influjo desde un punto de vista retórico-pedagógico. Para ser precisos, el filósofo explota en provecho de su doctrina las secuencias del castigo solapando diversas comparaciones entre los efectos que la pasión tiene sobre Ticio y sobre cualquier hombre. En primer lugar, equipara —utilizando incluso los mismos términos— el cuerpo yacente del gigante con el del hombre común: “*in amore iacentem*”<sup>471</sup>. Probablemente, esta sea una forma de mostrar la derrota que sufren los amantes. En segundo lugar, Lucrecio equipara la acción de las aves de rapiña —“*volucres lacerant*”— con daños de índole psicológico: los ocasionados por la angustia —“*exest anxius angor*”<sup>472</sup>— (3.993) y los deseos promovidos por otras pasiones —“*aut alia aut quavis scindunt cuppedine scindunt curae*” (3.994)<sup>473</sup>.

#### 4.1.3. *SISYPHVS*

El tercer *somnium religionis* al que se enfrenta el filósofo romano es el de Sísifo:

Para nosotros, Sísifo existe también en la vida ante los ojos, quien se embebe en pedir al pueblo las fascas y las feroces hachas y se retira siempre vencido y triste.

En efecto, exigir un mando que es inane y no se provee nunca, y siempre sufrir en ello un duro esfuerzo, esto equivale a impulsar por el monte una roca, la que estando

---

<sup>471</sup> Cf. con 3.984, donde también emplea el participio presente “*iacentem*”, el cual puede denotar yacer a causa de una enfermedad; cf. por ejemplo Cic. *Fam.* 9. 20. De hecho, hay una correspondencia entre la formulación “*in amore iacentem*” (3.992) y “*Acherunte iacentem*”; cf. Jocelyn (1989, p.47).

<sup>472</sup> Siendo *angor* un término que el filósofo emplea en contextos en los que trata de temor o deseo — cf.3.853—, según Commager (1957), “Rejecting the timor that there may be a life after death, Lucretius ridicules the notion that any *angor* for our former selves afflicts us” (p. 106).

<sup>473</sup> El significado de los verbos “*edo*” y “*scindo*” son equiparables a “*lacero*”.

ya en el vértice más alto rueda de regreso y se desplaza de repente hacia la llana superficie del campo. (3.995-1010)<sup>474</sup>

Igual que en las secuencias anteriores, la proyección se vuelve a centrar en el castigo. En esta ocasión, interpretamos que el padecimiento eterno prometido por el *somnium* es de índole corporal. Para ser más precisos, el sufrimiento no es producido, como en el caso de Ticio, por un agente externo, sino que es fruto del agotador e inútil esfuerzo que Sísifo se ve obligado a cumplir por siempre—“*semper durum sufferre laborem*” (3.999)—; desde la óptica de la ética epicúrea, el esfuerzo (*labor*) es un *mal* que debe evitarse para alcanzar buena parte del bienestar ideal (2.1-4). Siguiendo nuestra clave de lectura, Lucrecio evidencia una vez más la parte del guion con la que el *somnium* vulnera la dimensión psicológica del *animus*, es decir, indica el *mal* que el ser afectado padecerá eternamente.

Como en los casos anteriores, el poeta omite aquí las causas de la amonestación y a sus amonestadores. Para cualquier persona de la Roma del s. I a.C., el nombre de Sísifo, sin duda, remitía al fundador y rey de Corinto, hombre que fue condenado al Tártaro por ser inescrupuloso. Debido a que los mitógrafos recogen múltiples causas en torno a este castigo, es difícil saber a qué secuencias omitidas remite aquí su figura. Lo relevante para nuestra investigación es que todas estas secuencias describen, como en los casos anteriores, actos en los que interviene alguna divinidad. Bajo estos lineamientos, en este *somnium* se conjugan una vez más la promoción del temor a la muerte y temor a los dioses.

---

<sup>474</sup> “*Sisyphus in vita quoque nobis ante oculos est,/ qui petere a populo fasces saevasque secures/ imbibit et semper victus tristisque recedit./ Nam petere imperium, quod inanest nec datur umquam,/ atque in eo semper durum sufferre laborem,/ hoc est adverso nixantem trudere monte/ saxum, quod tamen e summo iam vertice rusum/ volvitur et plani raptim petit aequora campi*”.

Como en casos anteriores, interpretamos, Lucrecio reconoce el valor retórico-pedagógico en la apropiación que hace del *somnium* para explicar aspectos de su propia doctrina y, de paso, desmitificar/desacreditar su guion. Y lo hace describiendo el sufrimiento no como un derivado de un castigo divino *post mortem*, sino como un derivado del vano esfuerzo humano del que no se obtienen frutos (3.997-999). Siguiendo la interpretación de Giussiani (1898, vol. 3, p. 125.), entendemos que este vano esfuerzo se produce tanto para quienes no consiguen el poder, como para quienes lo consiguen<sup>475</sup>. Bajo estos lineamientos, el caso positivo puede concebirse como una sátira del político que no conoce sus límites o, dicho en otros términos, satiriza el insano deseo de prestigio y poder (Fish 2011, pp. 80-81)<sup>476</sup>. Se trata de alguien que, o bien, intenta convertirse en un ciudadano más poderoso sin el respaldo necesario, pero cuya ambición lo lleva a postularse repetidamente para un cargo, o bien, un noble que, a pesar de su influencia, no puede alcanzar la cima más allá de su irrefrenable persistencia:

The *imperium* here is *inane* because repeated failed efforts have shown that it is beyond reach, a vain and unachievable goal [...] Like wealth or luxurious food, political power should never be treated as a final goal. Anyone who treats it as such, and fails repeatedly in the process, is like Sisyphus. (ib.)

En, efecto, como afirma Nussbaum (1994, p.219), las actividades máspreciadas persiguen fines que la naturaleza de la actividad misma hace inalcanzables.

---

<sup>475</sup> Para West (1969, p.102), la piedra en la llanura es en sí misma una referencia a los candidatos exitosos que, después de un año de mandato, se presentan nuevamente a las elecciones. Al respecto cf. también Fowler (1989, p.140), Gale (2001, p.94), Edwards (2007, p. 82), Nussbaum (1994: pp.218-219) y Benferhat (2005, p.83)

<sup>476</sup> Comenta West (1969, p.102): “Roman magistracies were normally annual tenures, in particular the consulships which Lucretius seems to be thinking of here, round which a tremendous political battle was being fought at this time”. Cf. también Godwin (2004, p 74).

#### 4.1.4. *DANAIDES*

La última secuencia imaginaria que nos interesa abordar es la relativa al célebre mito de las Danaides:

De igual modo, alimentar siempre la naturaleza ingrata del alma y llenarla de bienes sin saciarla nunca, como para nosotros lo hacen las temporadas del año, cuando en su círculo regresan y traen frutos y múltiples delicias y, sin embargo, nunca nos llenamos con los frutos de la vida, esto, según opino, es lo que cuentan sobre las jóvenes florecientes que se esfuerzan por recolectar agua en una vasija agrietada, la que no se puede colmar de ninguna manera.(3.1003-1010)<sup>477</sup>

Una vez más, la proyección del *somnium religionis* se vuelve a centrar en la parte del guion en la que alude al castigo propiamente dicho (3.1008-1010). Aquí, interpretamos que el sufrimiento prometido por el *somnium* para la vida *postmortem* es, como en el caso de Sísifo, de índole corporal. De hecho, a las Danaides se les asigna una labor igual de absurda que al primero.

Además de omitir las causas de la amonestación y a sus amonestadores, Lucrecio tampoco menciona a las Danaides. Nos referimos a las cincuenta hijas del rey Dánao, las que lo acompañaron en su retirada ante la amenaza de sus cincuenta sobrinos, hijos de Egipto. Para resolver la disputa, el rey y sus sobrinos llegan al acuerdo de casarse con sus hijas. No creyendo en la reconciliación propuesta, Dánao ordena a sus hijas matar a cada uno de sus esposos. Todas sus hijas, a excepción de Hipermestra, cumplieron con el mandato del padre, cortando la cabeza a sus parejas. Tras llevar a cabo los ritos fúnebres

---

<sup>477</sup> “Deinde animi ingratam naturam pascere semper/ atque explere bonis rebus satiareque numquam,/ quod faciunt nobis annorum tempora, circum/ cum redeunt fetusque ferunt variosque lepores,/ nec tamen explemur vitae fructibus umquam,/ hoc, ut opinor, id est, aevo florente puellas/ quod memorant laticem pertusum congerere in vas,/ quod tamen expleri nulla ratione potestur”.

en Argos, enterraron sus cabezas en Lerna. En ese momento, por orden de Zeus, las mismas fueron purificadas de su asesinato por Hermes y Atenea. Luego de un tiempo, tras la aceptación de la unión de Hipermestra y el casamiento de las Danaides con otros hombres, Linceo, con el fin de vengar a sus hermanos, dio muerte a Dánao y a sus hijas. Finalmente, cuarenta y nueve de las hijas de Dánao son condenadas por Zeus<sup>478</sup>. En el relato implícito en la secuencia invocada por Lucrecio, observamos nuevamente la intervención divina para garantizar justicia ante su crimen. De aquí que en este nuevo *somnium* se conjugan una vez más la promoción del temor a la muerte y temor a los dioses.

En la alegorización de este mito, Lucrecio explota en su provecho la secuencia imaginaria para explicar la insatisfacción que, a menudo, el ser humano experimenta a pesar de tener resueltas las necesidades básicas de la vida<sup>479</sup>. Reproduciendo una vez más — ampliando el sentido filosófico<sup>480</sup>— la figura del *vas partusum*, tenemos aquí una nueva muestra del insaciable apetito<sup>481</sup> —innatural e innecesario— que padece el *animus* de quien carece de la *vera ratio* -“*animi ingrata naturam pascere semper atque explere bonis rebus satiareque numquam*” (3.1003-1004)- o, como interpretamos en 2.6.4, quienes “*sine puro pectore vivi*”.

En la consignación de estas cuatro secuencias imaginarias, creemos haber hallado las primeras muestras contundentes del tipo de contenido que encarnan los *somnia* a los

---

<sup>478</sup> Al respecto, cf. Grimal (1979, pp. 126-127) y Benveniste (1949, pp. 129-138).

<sup>479</sup> Para Garani (2009, p.193) esta alegorización es “used as a psychological interpretation of insatiable desires”.

<sup>480</sup> Lenaghan (1967) asegura que “Lucretius here rather strikingly expands the conventional philosophical figure of the soul vessel,<sup>60</sup> for he conflates the sense of futility suggested by the leaky Danaid sieve (6.20-21', cf. 3.935-42, 1007-10) with the defilement of its content by a corrupting container (6.22). The vessel can neither hold nor maintain the purity of whatever comes to it from the outside, not even the *commoda* of life (6.19; cf. 3.2, 937)” (p.243).

<sup>481</sup> Holm (2013) advierte que “As with the tacit reference to Tantalus, the allegory of the Danaids here fills out the psychological exemplum that *Natura* provided earlier in a non mythological context” (p.392) .

que Lucrecio se refería en 1.102-106, es decir, en el segmento en el que consignaba los términos esenciales de su concepción del *somnium religionis* como un instrumento con la *utilitas* de persuadir —en el amplio sentido establecido por Filodemo de Gádara— en virtud de la vulneración de las tres dimensiones del *animus*. Ante este hecho, es imprescindible destacar que el efecto promovido por estos *somnia* no solo se produce, según Lucrecio, a raíz de los castigos atterradoramente extraordinarios que *post mortem* ocurren en el inframundo, sino de la proyección de las creaturas que intervienen y de las espeluznantes características de la topografía del escenario; aspectos bien conocidos por la cultura de su tiempo. De aquí que no solo nos interesa hacer un muestreo de las escenas relativas a las *aterenae poenae*, sino también de aquellas secuencias imaginarias en las que remite al *infernus* de la *religio*; secuencias que, en ocasiones, se atreve a enfrentar apelando a múltiples rudimentos epicúreos —argumentos, principios, conceptos— y a las mismas estratagemas que acabamos de señalar.

#### 4.2. *INFERNVS ET PORTENTA*

En el presente subcapítulo, nos dispondremos a catalogar y articular las imágenes y las secuencias imaginarias con las que Lucrecio, basándose en la tradición de su tiempo, reconstruye, al menos parcialmente, el inframundo de la *religio*. Tal reconstrucción es realizada mediante el aporte de algunas características puntuales en torno a su topografía, la identificación de algunas creaturas aterradoras y, en ocasiones, el empleo de algún *somnia religionis* implícito o explícito. Se trata de una reconstrucción que llevaremos a cabo en base al abordaje de tres escenarios invocados: 4.2.1 el Aqueronte (*Acheruns*), 4.2.2 las puertas del Orco (*Ianua Orci*) y 4.4.3 el Tártaro (*Tartarus*)<sup>482</sup>. En línea con el apartado

---

<sup>482</sup> Para Boyance (1978, pp. 145-146), las imágenes con los que la *religio* describe el infierno son las que inspiran más temor a la muerte.

anterior, intentaremos, además, seguir dando muestras del reconocimiento lucreciano del carácter persuasivo que le atribuye a los *somnia religionis* atendiendo al modo en que los enfrenta y, en ocasiones, se los apropia.

#### 4.2.1. *ACHERVNS*

“*Acheruns*”, término que traducimos aquí por Aqueronte, es el *nomen* con el que Lucrecio más veces se refiere al inframundo. En ocasiones, es difícil saber si lo usa como sinónimo de este o para referirse al famoso río<sup>483</sup> que aparece descrito en la *Odisea* (10.513)<sup>484</sup>. De hecho, su primera alusión aparece en el marco en que brinda ejemplos relativos a los *somnia religionis* que, unos versos antes, había considerado como instrumentos destinados a la persuasión. Nos referimos a la instancia en la que, mezclando elogio a su figura y crítica a su doctrina<sup>485</sup>, el filósofo atribuye a Ennio —¿aludiendo al proemio de sus *Anales* (*Annales*)?<sup>486</sup>— la exhibición, mediante sus versos, de un *somnium* —“*aeternis exponit versibus edens*” (1.121)— cargado de *miracula*<sup>487</sup>. En primer lugar,

---

<sup>483</sup> Al respecto Grimal (1979, p.39) comenta que “Existía un río llamado Aqueronte en el Epiro, en la costa oeste de la Grecia continental. Recorría un país salvaje, y durante cierto trecho, se perdía en una profunda falla. Al reaparecer, cerca ya de su desembocadura, formaba un pantano insalubre en un paisaje desolado. Una etimología errónea —que derivaba su nombre de la palabra griega que significa «dolor»—, así como las particularidades del río epirota, contribuyeron sin duda a relacionar este río con el Infierno, y fueron trasladados al mundo subterráneo los rasgos que lo caracterizaban en la tierra”.

<sup>484</sup> Distinción que resulta irrelevante para nuestros fines. Para Greenblatt (2012, p.198), “El Aqueronte es un río del infierno y Virgilio y Lucrecio lo usan como símbolo de todo lo que constituye el mundo de ultratumba”.

<sup>485</sup> Cf. Segal (1990, p.253).

<sup>486</sup> Nethercut (2020, p. 45) asegura que “we simply do not have enough positive evidence to extend *rerum natura* back into the *Annales*-proem, and, even if Ennius did use the phrase *rerum natura*, he almost certainly did not mean the same thing as what Lucretius indicates”. Para Albrecht (1997), “Lucretius employed the epic language created by Ennius and boldly developed it further. In his lofty style he follows Ennius. To Lucretius we owe the most impressive reflection of the prooemium to the *Annales*. His philosophical content favored the formation of long periods and the use of coordinating and subordinating particles. Lucretius' formulas of transition were to be definitive for the future” (p. 276). Cf. también Segal (1990, p.253) y Garani (2007, p.27).

<sup>487</sup> Afirma Strauss (1967) respecto a la valoración lucreciana sobre la poesía del mencionado poeta: “Besides, however much Lucretius disapproves of the dangerous falsehoods propagated by Ennius, he

afirma la existencia de una versión del *Acheruns*<sup>488</sup> en la que las almas y los cuerpos son incapaces de permanecer con vida—“*neque permaneant animae neque corpora*” (1.122)—. En segundo lugar, Ennio asevera la existencia de creaturas que bien podríamos concebir como *portenta* debido a características tales como su composición/aspecto —“*simulacra modis pallentia miris*” (1.123)— y su incorruptibilidad/inmortalidad, como la que se aprecia en la aparición de la figura siempre joven —“*semper florentis*”(1.124)— del difunto Homero. Es, por cierto, un *somnium* en el que Lucrecio atribuye a los versos del *vate* erigir la figura de un Homero imbuido en perpetua agonía —“*commemorat speciem lacrimas effundere salsas coepisse*” (1.125-126)—<sup>489</sup>.

Una versión distinta del *Acheruns* —versión en la que sí subsisten las *animae*— es esgrimida por Lucrecio en la instancia en que intenta echar por tierra el supuesto de que el *anima immortal*, separada del *corpus*, goza de los cinco sentidos (*sensus*<sup>490</sup>), lo cual le conferiría la capacidad de percibir/sentir (*sentio*) lo que en su entorno y su propio cuerpo espectral acontece: “Y no de otra forma podemos exponer que, en el infierno, las almas vaguen por el Aqueronte. De esta manera, los pintores y los escritores de los siglos anteriores imaginaron a las almas dotadas de sentidos” (3.627-630)<sup>491</sup>. A causa de esta

---

admires that poet: well executed fables as such, even if they serve the untruth, are praiseworthy (cf. II 644)”(p.80). Para Albrecht

<sup>488</sup> Para Harrison (2000, p. 2) la “refutation of his wrong ideas about the afterlife: the words of praise in 117-9 are followed in 120 by a unique series of three adverbs, *etsi praeterea tamen*, an extraordinary verbal feature which expresses in the clearest possible way Lucretius’ strong objections to the old poet’s ideas”. En efecto, en 3.25 el poeta niega rotundamente la existencia —la locación— del Aqueronte: “*nusquam apparent Acherusia templa*”.

<sup>489</sup> Según Segal (1990) “By thus framing the passage on Ennius and Homer with the repeated terms for fear, dream, or sleep, Lucretius associates the empty fears from dreams with the fearful somnia that come from religio” (p. 256).

<sup>490</sup> Respecto a los múltiples sentidos del término “*sensus*” cf. 3.1.3 del presente.

<sup>491</sup> *nec ratione alia nosmet proponere nobis/possumus infernas animas Acherunte vagare./Pictores itaque et scriptorum saecla priora/ sic animas intro duxerunt sensibus auctas.*

configuración del *anima* establecida y divulgada a través de los *somnia*, la humanidad se encuentra convencida de que es posible vivir experiencias sensitivas relativas al sufrimiento en la vida *post mortem*. Cabe destacar que el filósofo amplía aquí el espectro de *repertores* —“*pictores [...] et scriptorum*”<sup>492</sup>— y, con ello, amplía también sus vehículos, agregando la pintura<sup>493</sup>.

El resto de las características y *somnia* sobre el inframundo son invocados por Lucrecio a modo de apropiaciones en las que, a nuestro juicio, reconoce el beneficio retórico-pedagógico de sus contenidos. En 3.978-979, el filósofo advierte explícitamente que hará uso de los *somnia religionis* con un fin que es, a su vez, desmitificador: mostrar que las *poenae* que la *religio* intencionadamente adjudica a una vida *post mortem*, en realidad, tienen lugar en nuestra vida cotidiana.

En consonancia con esta apropiación, una treintena de versos más adelante, Lucrecio vuelve a referirse al temor a las *poenae* que sufre el *animus*, pero aludiendo a las *poenae* con las que los humanos regulan las conductas más nocivas para la vida civil:

Pero, en la vida, el miedo de las penas, según la maldad de las acciones extraordinarias es tan extraordinaria como el castigo de sus penas: la cárcel, la horrible caída desde la cima de la roca, los azotes, el verdugo, la plancha ardiente, el pez, las teas; castigos que aunque estén lejos, el *animus*, consciente de sus acciones y aterrada de antemano, se aplica agujones y se enciende con flagelos, y

---

<sup>492</sup> Al respecto Socas (2003) comenta que “El *descensus ad inferas* (que los griegos llaman *nékuia*) es tema literario desde el libro XI de la Odisea, donde los muertos salen al encuentro de Ulises, beben la sangre de su sacrificio y conversan con él (cuando escribe Lucrecio, Eneas todavía no ha bajado a los infiernos en los versos del canto VI de la Eneida). Esta y otras escenas de ultratumba figuraron en la cerámica y la pintura mural antiguas. El célebre Polignoto (s. V a. C.) pintó en el santuario de Delfos la escena homérica de Ulises conversando con el fantasma de Tiresias” (p. 255, n. 52).

<sup>493</sup> Hay una referencia a la pintura como instrumento con la *utilitas* de generar placer en 5.1448-1453. Según Strauss (1967, p. 109), al atribuirle sentidos a las almas, Lucrecio considera que los pintores poseen una visión mucho más coherente que la de muchos filósofos.

no percibe, mientras tanto, que pueda haber un límite para sus males, el cual sea, de ahí en adelante, el fin de sus penas, y de la misma manera, teme que estas, tras la muerte, se agraven más. Finalmente, es aquí donde la vida de los estúpidos se convierte en Aqueronte. (3.1014-1023)<sup>494</sup>

En rigor, la apropiación lucreciana se juega aquí en la indicación espacial de 3.1023 —“*hic Acherusia fit stultorum denique vita*”—, es decir, en situar el *Acheruns* en el mundo de los vivos. A diferencia del conjunto de alegorías anteriores, el poeta explota el contenido simbólico del clásico escenario de los *somnia religionis*, bautizando con su *nomen* al mundo de los vivos. Dicho en otros términos, en una acción desmitificadora, convierte al *Acheruns post mortem* en un *Acheruns in vita*<sup>495</sup>. De esta manera, el poeta arrebató a la *religio* el escenario que históricamente le pertenece y lo aprovecha para sus beneficio<sup>496</sup>.

Además, siguiendo nuestra clave de lectura, observamos que en parte de este segmento, el poeta reconoce explícitamente las vulneraciones que sufre el *animus* ante el influjo las *poenae aeternae* que prometen los *somnia religionis*, promesa de un sufrimiento mayor tras la muerte. En línea con lo que planteaba en 1.102-106, aquí establece que el primer efecto del influjo de lo que imagina —*somnia religionis*— es el temor —“*mens sibi conscia factis praemetuens*” 1018-1019—. A causa de esta sensación inicial, la dimensión

---

<sup>494</sup> “*sed metus in vita poenarum pro male factis/est insignibus insignis scelerisque luela,/carcer et horribilis de saxo iactus deorsum,/verbera carnifices robur pix lammina taedae;/quae tamen etsi absunt, at mens sibi conscia factis/praemetuens adhibet stimulos torretque flagellis,/nec videt interea qui terminus esse malorum/possit nec quae sit poenarum denique finis,/atque eadem metuit magis haec ne in morte gravescant./Hic Acherusia fit stultorum denique vita*”.

<sup>495</sup> Asegura Jocelyn (1987) “no Greek text identifies the underworld depicted by the poets and painters as a real upper-world locale of capital punishment. It is conceivable therefore that the substance of vv. 1014-17 came from the imagination of Lucretius” (p.44).

<sup>496</sup> Para Mas Torres (2018, “Lucrecio hace lo mismo que reprocha a la religión: para mostrar que la muerte no es de temer, acentúa los temores de quien la aguarda, como si quisiera confrontar a sus lectores con sus miedos y angustias, para que, una vez superados, puedan apreciar mejor el poderío de las tesis epicúreas: leemos versos a medio camino entre la diatriba cínico-estoica y la literatura consolatoria” (p.348).

volitiva es restringida, de manera que el *animus* ejecuta las acciones inducidas por el temor: i. “*adhibet stimulos* y ii. *torretque flagellis*” (3.1019). A esto se debe agregar además la vulneración cognitiva, esto es, la incapacidad para hallar recursos que le permitan acabar con los *males* psicológicos que lo aquejan: i. “*videt interea qui terminus esse malorum possit nec*” (3.1020) y ii. “*quae sit poenarum denique finis*” (3.1021).

Otra apropiación es la que remite a una clásica característica de la atmósfera no solo del *Acheruns*, sino del inframundo en su totalidad: un espacio atiborrado de tinieblas (*tenebrae*). Esta imagen de la atmósfera infernal es empleada en dos ocasiones en las que describe, en términos muy similares, la reunión de las nubes en la conformación de una tormenta. La primera vez lo hace durante la explicación de la velocidad de los *simulacra* (4.168-173) y la segunda vez en el marco de la explicación de la formación de los rayos (*fulmina*) (6.247-255):

el cielo que, hasta hace poco, estaba muy sereno, de súbito, se enturbia horriblemente, de manera que cabría suponer que de todos lados las tinieblas han dejado el Aqueronte y han colmado las grandes cavernas del cielo<sup>497</sup>. Hasta tal punto, una impactante noche de nubarrones ha surgido, la fauces del Terror amenazan desde lo alto. (4.168-173)<sup>498</sup>

Concebido en los términos que planteábamos en 3.3.1, tras la interacción de la imagen del tenebroso amontonamiento de nubes con los ojos, el *animus* adosa (*addo*) de manera espontánea (*pronitus*) una conjetura (*opinatus*) acerca de lo que los primeros le

---

<sup>497</sup> Afirma West (1969) respecto a la sutileza poética del pasaje de una caverna a otra: “Each of these nuances must have flitted the mind of the reader who was attuned to the style of this poet and familiar with his thinking, each in less time than it takes to write a word” (p.26).

<sup>498</sup> “*modo cum fuerit liquidissima caeli/ tempestas, perquam subito fit turbida foede,/undique uti tenebras omnis Acherunta rearis/ liquisse et magnas caeli complexisse cavernas./Usque adeo taetra nimborum nocte coorta/ inpendent atrae Formidinis ora superne*”.

suministraron sincrónicamente: el advenimiento de la atmósfera del Aqueronte. En efecto, esta conjetura no solo deviene del desconocimiento de la *vera ratio*, sino de la vulneración cognitiva que el *animus* ha sufrido ante el influjo de los *somnia religionis* con los que se representa el mítico sitio.

En la negación de la posibilidad de una migración del mundo de los muertos al mundo de los vivos hallamos la articulación de dos intenciones. Por un lado, se aprecia la intención desmitificadora del fenómeno, en este caso del aglutinamiento de nubes que conforman la tormenta. Aprovechando los contenidos representados por el *somnium*, por otro lado, el poeta busca hacer de la explicación de ambos fenómenos un llamativo *miraculum*. Estamos ante una secuencia que conduce a su interlocutor a contemplar una oscuridad digna de ser admirada, no por su contenido mítico, sino por la manifestación misma de la *natura*.

Ante lo dicho es importante agregar que Lucrecio no solo explota lo que el *somnium* representa mediante su guion, sino que amplifica sus pretendidos efectos con dos secuencias imaginarias que articula en su proyección:

- i. La secuencia de las *tenebrae* inundando la inmensidad del cielo —“*magnas caeli complexse cavernas*” (3.170 y 3.252).
- ii. La secuencia de la personificación del Terror amenazando desde las alturas —“*inpendent atrae Formidinis ora superne*” (3.173 y 3.254) —<sup>499</sup>.

A nuestro modo de ver, esta manera de nutrir sus explicaciones —dotarlas de espectacularidad—, es una de las maneras que encuentra de sortear una llamativa dificultad que identifica en el tramo final del libro 2, instancia en la que Lucrecio advierte a su interlocutor que las personas ya no se maravillan por los fenómenos que tienen lugar en la

---

<sup>499</sup> Es una personificación que después emplea Virgilio en *Aen.* 12.335.

naturaleza debido a que se encuentran satisfechos de contemplarlos diariamente —“*iam nemo fessus satiate videndi, suspicere in caeli dignatur lucida templa*” (1038-1039)—. En la apropiación de los *miracula* ajenos y la creación de los propios, suponemos, es posible apreciar cierto afán por revertir esta disposición contemplativa<sup>500</sup>.

#### 4.2.2. *IANVA ORCI*

A lo largo de todo su poema, en tres ocasiones, el filósofo alude al inframundo apelando al ambiguo *nomen Orcus*<sup>501</sup>, el que aquí traducimos por Orco. De las tres menciones, nos interesan particularmente dos<sup>502</sup>. La primera de ellas es en la que esgrime las cualidades relativas a la espeluznante topografía que habrían de contemplar las almas al morir: un sitio compuesto de desoladas cavernas y colmado de tinieblas —“*tenebras Orci visat vastasque lacunas*”— (1.115). La segunda alusión se encuentra inserta en un extenso segmento en el que Lucrecio se dedica a desmitificar el *somnium* mediante el cual se ha logrado instalar el mito de que en cada sitio a los que se denominan Averno (*Averna*)<sup>503</sup> (6.738-839) hay una entrada al *infernus* o, como la llama emulando los términos de la tradición de su tiempo, una “puerta del Orco” (*ianua Orci*<sup>504</sup>) (6.762). Aquí, como sucedió con el conjunto de *somnia* relativo a las *aeternae poenae*, el filósofo lleva a cabo la desmitificación de la secuencia imaginaria apelando a una desproporcional batería de

---

<sup>500</sup> Los resultados de nuestra tesis doctoral aportan valiosas pruebas para abonar este supuesto. El mismo será tratado como parte de nuestro proyecto postdoctoral.

<sup>501</sup> Según el listado de potenciales sentidos del término indicado por Mackauer, Shipp (1960) despliega las siguientes posibilidades: “Orcus unambiguously as kingdom of the dead; 2. Orcus as lord of this kingdom, (a) as the equivalent of Hades-Pluto, (b) as a Roman conception, (c) tending to be replaced in literature by Dis Pater; 3. the meaning half local, half personal; 4. Orcus as demon of death” (p. 154).

<sup>502</sup> La mención que el poeta lleva a cabo en 3.996, no reúne las condiciones suficientes para hacer un análisis como el que pretendemos.

<sup>503</sup> Cf. también Verg. *Aen.* 6.236-242.

<sup>504</sup> Al respecto cf. Müller (1976, pp. 227-229).

argumentos; acción que se suma a las pruebas del reconocimiento del carácter persuasivo de los *somnia religionis*.

Desde el primer verso, el poeta asegura que explicará el mortífero y misterioso fenómeno a partir de la naturaleza que lo constituye —“*quali natura praedita consten*” (6.739)—. Curiosamente, comienza a describir el fenómeno basándose, primero, en la etimología del término “*Avernum*” (6.740-742); vocablo que, según el poeta, indica que estos sitios resultan perjudiciales para las aves que sobrevuelan su superficie (6.743-746). Basándose, luego, en la observación del fenómeno como tal, el poeta advierte que el mismo no se limita solo al lago Averno<sup>505</sup> —donde se suele ubicar la *ianua Orci*—, sino que también se observa en otras regiones, incluso las terrestres. De hecho, da tres precisiones geográficas respecto a zonas en que este fenómeno tiene lugar. Primero, señala a Cumas, donde indica qué elemento dañino lo compone, a saber, el azufre (*sulfur*); primera pista de la *natura* de estas dañinas regiones (6.747-748). El segundo sitio señalado es Atenas. En dicho señalamiento, Lucrecio aprovecha para socavar una secuencia imaginaria relativa al temor a los dioses:

hay <un averno> también entre las murallas de Atenas, en el mismo vértice de la fortaleza, junto al templo de la fructífera Palas Tritónida, donde nunca se acercan con sus alas las roncadas cornejas, ni cuando los altares humean a causa de las ofrendas. Continuamente rehúyen no a la cruel ira de Palas por causa de su vigilancia, como cantaron los poetas griegos, sino que por sí misma la naturaleza del lugar genera este mismo suceso. (6.749-755)<sup>506</sup>

---

<sup>505</sup> En rigor, Averno es el nombre de un lago el cual estaba junto a una cueva que era considerada como un acceso al infierno.

<sup>506</sup> “*est et Athenaeis in moenibus, arcis in ipso/ vertice, Palladis ad templum Tritonidis almae,/ quo numquam pennis appellunt corpora raucae/ cornices, non cum fumant altaria donis;/ usque adeo*

La secuencia imaginaria a la que nos referimos se encuentra implícita en la razón que los poetas griegos aducen para que las cornejas (*cornices*) no quieran acercarse al sitio en cuestión. En rigor, Lucrecio se refiere aquí al mito narrado por Calímaco en la epopeya familiar *Ἐκάλη*. Si bien la versión de Calímaco se encuentra perdida hoy en día, la misma se puede reconstruir a partir de la transmisión latina de Ovidio (Met. 2. 552-ss.). En líneas generales, lo que nos interesa es la instancia en que las hijas de Cécrope desobedecen a Atenea al abrir la cesta que contenía a Erictonio<sup>507</sup>, acción que observa una corneja de Febo, la que las delata ante la diosa. En consecuencia, por un lado, las hijas de Cécrope reciben como castigo la locura y, por otro, la corneja también obtiene su merecido por el acto de delación al ser desterrada para siempre de la Acrópolis<sup>508</sup>. El modo en que Lucrecio enfrenta esta secuencia implícita es aduciendo que la única causa del nocivo efecto sobre creaturas tales como las cornejas es obra de la misma naturaleza —“*natura loci opus efficit ipsa suapte*”— (6.755). El tercer sitio en que se pueden encontrar *Averna* es cierta región de Siria, en la que asegura que la nocividad de la atmósfera es capaz de aniquilar en el acto a las especies que deambulan por la superficie terrestre (6.756-759).

Introduciendo en estos términos el fenómeno a tratar, proyecta el *somnium* del *ianua Orci*:

Todos estas cosas se producen por la ley de la naturaleza y la fuente de donde se gestan las causas es evidente, no se vaya a creer que hay en estas regiones una puerta

---

*fugitant non iras Palladis acris/ pervigili causa, Graium ut cecinere poeëtae,/ sed natura loci opus efficit ipsa suapte*”.

<sup>507</sup> Cf. Powell (1906, pp.12-ss).

<sup>508</sup> Respecto al mito recomendamos la lectura de Powell (ib., p. 1-55).

del Orco y que, más tarde, desde allí los dioses Manes conducen, por azar, las almas hacia las infernales orillas del Aqueronte. (6.760-764)<sup>509</sup>

En el marco de la inserción del *somnium*, a modo de ataque, el filósofo señala explícitamente los criterios de verdad sobre los que debe basarse la explicación de todos los fenómenos que acaecen en la *natura*: las leyes naturales (*rationes naturae*) y las causas (*causae*) generadoras. Conforme a estos criterios, lanza la segunda advertencia con la que, nuevamente, pretende desacreditar el cúmulo de imágenes proyectadas inmediatamente después. En esta operación, comprobamos una vez más que, en su enfrentamiento con los *somnia religionis*, el filósofo intenta revertir el influjo de los *somnia religionis* actuando sobre la dimensión cognitiva del *animus*.

A nuestro modo de ver, esta proyección posee, al menos, dos factores en virtud de los cuales el poeta considera que son capaces de inducir temor:

- i. La experiencia traumática que sufrirá el alma ante el simple hecho de habitar el *Orcus*.
- ii. Lo aterrador que puede resultar la mera contemplación de lo que aquí denomina "*dei Manes*", en te caso, en el contexto del sitio espeluznante que analizamos en el apartado anterior: el Aqueronte.

El primer factor se colige a la luz de la articulación del *ianua Orci* con el devastador efecto sufrido por los seres vivos que sobrevuelan y deambulan por encima de estos parajes. Atribuir este efecto a la conexión entre el mundo de los vivos y los muertos equivale a suponer que la atmosfera del segundo —la atmósfera subterránea— presenta una toxicidad

---

<sup>509</sup> "*omnia quae naturali ratione geruntur,/ et quibus e fiant causis apparet origo;/ ianua ne pote eis Orci regionibus esse/ credatur, post hinc animas Acheruntis in oras/ ducere forte deos manis inferne reamur,/ naribus alipedes ut cervi saepe putantur/ ducere de latebris serpentia saecla ferarum./ Quod procul a vera quam sit ratione repulsum/ percipe; nam de re nunc ipsa dicere conor*".

mortal que habría de migrar hacia la del primero; atmósfera que deberá respirar eternamente el alma.

Teniendo en cuenta que, en su época, lo que Lucrecio denomina "*dei Manes*" remitía a las almas de los difuntos<sup>510</sup>, el segundo factor en virtud del cual considera que son capaces de inducir temor es, justamente, su contemplación. Se trata, por cierto, de un hecho que se colige a la luz de una consideración lucreciana que se repite en dos secciones de su poema. Una de estas secciones es aquella en que delinea las pautas en torno al conocimiento (*ratio*) que debemos poseer para indagar en —y con ello desmitificar— los fenómenos que el hombre percibe cuando se encuentra afectado por el sueño o la enfermedad —"*morbo adfectis somnoque*"— (1.130-132). A la luz de lo analizado, sobre todo en 3.3.4, sabemos que el sueño y ahora podemos agregar la enfermedad, son estados en que el *animus* padece de un grado de vulnerabilidad por el cual no puede evitar ver y escuchar —concebir como reales— a personas que ya han fallecido; acción que con la que no solo engaña, sino que aterroriza —"*mentes terrificet*"—(1.132-133). La misma consideración se esgrime en el marco en que el filósofo intenta desacreditar esta posibilidad apelando a la doctrina de los *simulacra*<sup>511</sup>:

---

<sup>510</sup> Cf. también 3.52-54. Al respecto Grimal (1979) comenta que "En las creencias romanas los manes son las almas de los muertos. Se les nombra por antífrasis (como las Erinias), pues manes es un antiguo vocablo latino que significa « los Benévolos ». De este modo, por medio de una inocente lisonja, la gente se los congraciaba con sólo nombrarlos. Los manes eran objeto de un culto; se les ofrecía vino, miel, leche, así como flores. Había dos fiestas especialmente consagradas a ellos: las rosaria (o violaría), en que se adornaban las tumbas con rosas o violetas, y las *parentalia*, celebradas del 18 al 21 de febrero. Se creía que la costumbre de las *parentalia* había sido introducida en Italia por Eneas, el cual había instituido esta fiesta en honor de su padre Anquises. También se contaba que en determinado año se olvidaron en Roma de celebrar la festividad de los muertos, y éstos se vengaron invadiendo la ciudad. Saliendo de sus tumbas, se esparcieron por todas partes, y sólo la celebración de los ritos consiguió aplacarlos. A veces se atribuía a los manes un antecesor común, la diosa Mania, o Madre de los manes. Esta divinidad, muy imprecisa pertenece a la categoría de los genios populares. Se le tributaba culto en los Compitalia, cuando la fiesta de los Lares de las encrucijadas" (p. 332).

<sup>511</sup> Al respecto cf. 3.2.2 del presente.

Estos mismos <los simulacros> que en la vigilia nos encuentran, también aterrorizan las *mentes* en sueños, cuando, frecuentemente, vemos figuras maravillosas y los simulacros de quienes carecen de luz, los que a menudo nos han despertado espantados, mientras languidecemos en sopor; no vayamos a creer que las almas han desertado del Aqueronte. (4.42-46)<sup>512</sup>

Aquí, el poeta proyecta y enfrenta el *somnium* que sitúa en el Aqueronte. En línea con el primer factor, el segundo segmento citado describe una migración de los seres que supuestamente habitan el inframundo hacia el mundo de los vivos —“*ne forte animas Acherunte reamur*” (4.46)—. Si la supuesta contemplación eventual —estando vivos— de un difunto nos asusta, la contemplación eterna producirá un estado de temor perpetuo en el alma de quien abandone el mundo de los vivos.

En lo analizado hasta aquí, hemos logrado consignar una parte de los factores en los que creemos se basa buena parte del reconocimiento/atribución del carácter persuasivo del *somnium* en cuestión, es decir, los factores en virtud de los cuales Lucrecio considera que este es capaz de vulnerar las dimensiones psicológica y cognitiva del *animus*. Los factores restantes se pueden apreciar en la cuantiosa batería de argumentos —los que debemos sumar a los primeros— con los que Lucrecio intenta recrudescer la pretendida desacreditación.

Los contenidos con los cuales el poeta enfrenta al *somnium* pueden esquematizarse en tres secciones:

---

<sup>512</sup> “atque eadem nobis vigilantibus obvia mentes/terrificant atque in somnis, cum saepe figuras/contuimur miras simulacraque luce carentum,/Quae nos horrifice languentis saepe sopore/excierunt ne forte animas Acherunte reamur”.

- i. Una dedicada a enumerar los supuestos, pruebas y principios —de libros anteriores— en los que se basa la argumentación actual.
- ii. Otra dedicada a los símiles de emanaciones dañinas.
- iii. Otra dedicada a dos explicaciones plausibles de lo que acontece en los Averno.

En la primera sección, comienza por recordar al interlocutor lo que había expuesto anteriormente, es decir, que en la tierra hay diversos tipos de elementos<sup>513</sup>, entre los cuales se encuentran los que pueden ocasionar enfermedades y acelerar la muerte —“*morbos incutere et mortem quae possint adcelerare*” (6.771-772)—. Se trata de un hecho que achaca a su naturaleza (*natura*), textura (*textura*) y morfología (*figura*) de los compuestos atómicos (6.775-776). Bajo estos lineamientos, brinda precisiones en torno al modo en que dañan los distintos órganos sensoriales tras su penetración (6.777-780).

En la segunda sección, brinda seis ejemplos de fuentes de las que surgen emanaciones que lastiman los cuerpos penetrados: árboles que pueden ocasionar la muerte (6.789-790); las lámparas recientemente apagadas, las que pueden, incluso, ocasionar convulsiones en personas enfermas (6.791-793); la secreción de castor (*castoreum*) — empleado como antiespasmódico<sup>514</sup>—, el cual provoca el desmayo de las mujeres en periodos de menstruación (6.794-796); las brasas tras una exposición prolongada (6.799-803); el vino cuando una persona se encuentra en un estado febril (804-805). Esta seguidilla de símiles culmina, estratégicamente, con la descripción de la minería, la que en su proceso libera los dañinos gases que también emanan de los avernos:

¿Acaso no ves, todavía, que el azufre surge de la tierra y el betún de repugnante olor se condensa? Finalmente, donde los hombres tratan de seguir la venas de plata y

---

<sup>513</sup> Una idea que retoma en la segunda sección (6.789-790).

<sup>514</sup> Cf. Plin. *HN* 32. 3, 26.

oro, con hierro excavan las profundidades de la tierra ¡Cuáles son los olores exhalados desde el subsuelo de Escaptensula! ¡Qué nocivas emanaciones producen los metales áureos! ¡Cómo trastoca el rostro y los colores de la piel de los hombres ¿Acaso, no ves o escuchas que suelen perecer en poco tiempo y que la plenitud de la vida les falta a aquellos que la magna fuerza de la necesidad confina a tal labor? En consecuencia, la tierra fermenta todos estos oleajes y los expira hacia fuera, hacia el cielo abierto y despejado. (6.806-817)<sup>515</sup>

En la tercera sección de contenidos con los que enfrenta al *ianua Orci*, el poeta brinda dos explicaciones<sup>516</sup> de lo que acontece en el contacto de los seres vivientes con las emanaciones de los *Averna*. La primera explicación no solo se formula a modo de comparación con el último ejemplo brindado, sino que se nutre de algunos aspectos de los otro cinco símiles: la emanación proveniente de la tierra, la penetración del efluvio, el daño en el interior del cuerpo, la generación del desmayo y la muerte. En líneas generales, dicha explicación se desarrolla como un proceso progresivo que puede sintetizarse en las siguientes etapas:

1º De la tierra surge una fuerza mortífera (*vis mortifera*) que envenena (*veneno*) el aire (6.818-820).

---

<sup>515</sup> “*nonne vides etiam terra quoque sulphur in ipsa/gignier et taetro concreocere odore bitumen./denique ubi argenti venas aurique secuntur./terrai penitus scrutantes abdita ferro./qualis exiret Scaptensula subter odores?/quidve mali fit ut exalent aurata metalla!/quas hominum reddunt facies qualisque colores!/nonne vides audisve perire in tempore parvo/quam soleant et quam vitai copia desit./quos opere in tali cohibet vis magna necessis?/hos igitur tellus omnis exaestuat aestus/expiratque foras in apertum promptaque caeli*”.

<sup>516</sup> Aquí el poeta apela al típico procedimiento epicúreo —cf. *Epi. Ep. Hdt.* 80; 86; 87, 4-ss; 94-95; 100; 113-115; — de múltiples explicaciones/causas para un mismo fenómeno. Al respecto cf. Garani (2007, pp. 22-ss.) y Hankinson, (2013, pp. 69-97).

2° El ave que sobrevuela la zona es alcanzado y penetrado por la mezcla de aire y veneno, lo que, en principio le impide continuar con su vuelo —“*impediatur ibi caeco*<sup>517</sup> *correpta veneno*” — (6.821-822).

3° El ave cae (6.824-825) sobre lo que el poeta denomina la fuente del veneno —“*veneni in fontis ipsos*” (6.828)—, es decir, la tierra.

4° Desplomada en este sitio, la criatura experimenta una exposición más directa con el *sulfur*, lo que le genera mareos y la muerte (6.826-828).

La segunda explicación se aleja de la idea del daño que el *sulfur* le provoca a la criatura y se centra en los cambios que experimenta el aire tras su influjo, dando lugar a un fenómeno atmosférico que se basa en los principios de su atomología. El proceso puede resumirse en las siguientes etapas:

1° La fuerza del *sulfur* no se mezcla con el aire, sino que lo desplaza, dejando un espacio vacío (*inane*) entre la zona que sobrevuela el pájaro y la fuente de la emanación (6.829-832).

2° Al llegar al espacio vacío, el ave no tiene donde apoyarse y, en consecuencia, cae (6.833-837).

3° Mientras es derribado, el alma se escurre por los poros del cuerpo debido a que no tiene contención por causa del vacío que lo rodea (6.838-839).

En la acumulación de estos argumentos, una vez más, es posible contemplar la desproporción de medios con los que el poeta combate secuencias imaginarias que, según su visión, carecen de fundamento. Si carecen de fundamento, el reconocimiento/atribución del carácter persuasivo se basa en su capacidad para vulnerar en cadena la terna de

---

<sup>517</sup> Con “*caeco*” aquí el poeta busca expresar el tamaño imperceptible de las partículas venenosas.

dimensiones del *animus*, empezando por la psicológica. De aquí la necesidad de revertir el influjo de los *somnia religionis* apelando a tan importante cantidad de argumentos.

#### 4.2.3. *TARTARVS*

Tártaro (*Tartarus*) es la tercera alusión topográfica que Lucrecio hace del inframundo. Dados los contenidos de, al menos, tres de las cuatro alusiones<sup>518</sup>, probablemente, el filósofo no tiene en mente aquí las versiones de los poemas homéricos ni de la Teogonía, es decir, la del sitio más profundo del inframundo donde reciben su castigo diversos seres míticos<sup>519</sup>. En cambio, el filósofo parece aludir a la versión en la que se lo concibe como una suerte de fosa en la que se confinan a importantes criminales. Esto se puede colegir con claridad en dos instancias en las que niega la posibilidad de su existencia:

Nadie es abandonado en el abismo ni en las sombrías regiones infernales<sup>520</sup>; es necesario materia para que crezcan las generaciones venideras. (3.966-967)<sup>521</sup>

---

<sup>518</sup> Dada la finalidad de nuestra búsqueda no es de nuestro interés el abordaje de 3.41-42.

<sup>519</sup> Al respecto, Grimal (1979) advierte que “La leyenda muestra que las distintas generaciones divinas encerraron allí sucesivamente a sus enemigos. Urano había recluido en él a los primeros hijos que había tenido de Gea, los cíclopes Arges, Estéropes y Brontes [...] Gea, para liberarlos, amotinó a los titanes contra su padre. Después de su victoria, Crono, el más joven de los titanes, liberó a los cíclopes, pero se apresuró a volver a encerrarlos. Estos no fueron libertados definitivamente hasta que Zeus los aceptó como aliados en su lucha contra los titanes y los gigantes. A su vez, los titanes fueron hundidos en el Tártaro por Zeus, ayudado por sus hermanos Hades y Posidón. Y los recién llegados pusieron, para guardarlos, a los hecatónquiros Gies, Coto y Briareo (v. estos nombres). El Tártaro sigue siendo un lugar temido por los olímpicos. Cuando uno de ellos resiste a Zeus, éste lo amenaza con encerrarlo en él, y el rebelde se apresura a obedecer. Cuando Apolo hubo dado muerte a los cíclopes con sus flechas, estuvo a punto de ser condenado a aquella pena, y sólo escapó a ella gracias a las súplicas de Leto, la cual obtuvo que en vez de ser precipitado al Tártaro, su hijo fuese condenado sólo a servir a un mortal (v. Apolo) Al Tártaro fueron arrojados los Alóacas y Salmoneo (v. estos nombres)” (p. 493). Cf. también Reinhardt” (1994, p. 38).

<sup>520</sup> Utiliza el plural “*Tartara*”.

<sup>521</sup> “*Nec quisquam in baratrum nec Tartara deditur atra; materies opus est, ut crescant postera saecla*”.

verdaderamente, el Cancerbero, las Furias, la carencia de luz, el Tártaro que eructa llamas por las horripilantes fauces, ni están en sitio alguno, ni pueden existir. (3.1011-1013)<sup>522</sup>

A una topografía cavernosa y una atmósfera colmada de *tenebrae*, como venimos observando, Lucrecio agrega una nueva característica aterradora: “*eructans faucibus aestus*” (3.1012). La secuencia imaginaria que proporciona aquí se focaliza, una vez más, en mostrar la hostilidad de un sitio en el que, según su interpretación de la *religio*, las almas están destinadas a vagar eternamente. Independientemente de las *poena* que el alma condenada deba cumplir, el habitáculo, por sí mismo, promete un sufrimiento que promueve los temores aludidos.

Cabe destacar que los *portenta* mencionados junto al *Tartarus* son crueles criaturas con las que dichas almas deben cohabitar<sup>523</sup>. Se trata, en efecto, de criaturas que, en virtud de su configuración anatómica y sus extraordinarias acciones, deben ser catalogadas como *miracula*. De aquí que, las mismas son capaces de generar por partida doble la vulneración psicológica, es decir, son capaces de generar admiración y temor en que quien recibe el *somnium religionis* que lo contenga en su guion.

El Cerbero<sup>524</sup> es descrito con frecuencia como una enorme criatura con tres cabezas de perro, una cola de serpiente y, en su lomo, numerosas cabezas de serpiente. Atado con una cadena a la puerta del infierno, le habían encomendado dos tareas: impedir

---

<sup>522</sup> “*Cerberus et Furiae iam vero et lucis egestas,/ Tartarus horriferos eructans faucibus aestus!/ qui neque sunt usquam nec possunt esse profecto*”.

<sup>523</sup> Virgilio en *G.* 4.482-483 agrupa las mismas figuras: *Tartara caeruleosque implexae crinibus anguis/ Eumenides, tenuitque inhians tria Cerberus ora.*

<sup>524</sup> Otra de las criaturas que Euristeo mandó a buscar a Hércules; no mencionada por Lucrecio entre las proezas del héroe que citábamos en 2.4. Para forjarnos una idea —lo más completa posible— en torno a la concepción de esta criatura en el s. I a.C, conviene echar un vistazo a Hor. *Carm.* 2. 13, 34; Ov. *Met.* 7, 408 s. y Verg. *Aen.* 6, 417.

la entrada a los vivos e impedir la salida a los muertos. A modo ilustrativo, nos parece pertinente citar la descripción que, en el s. I a.C., Virgilio hacía de *Cerberus*:

Cerbero asorda, en su cubil, tendido corpulento y feroz frente a la playa. Ve la Sibila que ya eriza el cuello con manojos de sierpes; le echa un bollo, narcótico de miel, granos y drogas; abiertas las tres fauces deshambridas, lo traga al vuelo, y al instante ruedan relajados los miembros gigantes, y llena todo el antro con su mole. Adormido el guardián, salva de un salto la entrada Eneas, y veloz se aleja del río que dos veces nadie cruza. (Verg. *Aen.* 6.417-425)<sup>525</sup>

Las Furias (*Furiae*), en buena medida, una asimilación latina<sup>526</sup> de las Erinias (*Ἐρινύες*) o Euménides (*Εὐμενίδες*)<sup>527</sup>, presentan también un aspecto aterrador y llevan adelante acciones que nos permiten considerarlas como *miracula*. Las tres figuras conocidas —Alecto, Tisífone y Megera— son proyectadas como genios alados, con serpientes en su cuero cabelludo, que propinan, como vengadoras de las deidades, múltiples

---

<sup>525</sup> Esta y las siguientes traducciones de Virgilio pertenecen a Espinosa Pólit (1960). “*Cerberus haec ingens latratu regna trifauci/personat adverso recubans immanis in antro./Cui vates horrore videns iam colla colubris/melle soporata et medicatis frugibus offam/ obicit. Ille fame rabida tria guttura pandens/ corripit obiectam, atque immania terga resolvit/ fusus humi totoque ingens extenditur antro./ occupat Aeneas aditum custode sepulto/evaditque celer ripam inremeabilis unda*”.

<sup>526</sup> Cf. Jocelyn (1986, p. 44).

<sup>527</sup> Respecto a la versión griega, Grimal (1979) comenta que las Erinias “Son fuerzas primitivas, que no reconocen la autoridad de los dioses de la generación joven. Son análogas a las Parcas o Destinos, que no tienen más ley que ellos mismas, y a las cuales el propio Zeus se ve forzado a obedecer. En un principio su número es indeterminado, pero más tarde se va precisando, así como sus nombres; generalmente se conocen tres: Alecto, Tisífone y Megera. Se representan como genios alados, con serpientes entremezcladas en su cabellera y llevando en la mano antorchas o látigos. Cuando se apoderan de una víctima, la enloquecen y la torturan de mil maneras. A menudo son comparadas con « perras » que persiguen a los humanos. Su mansión es la Tiniebla de los Infiernos: el Érebo. A partir de los poemas homéricos, su misión esencial es la venganza del crimen. De modo especial castigan las faltas contra la familia [...] Naturalmente, una de sus funciones esenciales es castigar al homicida, no sólo al asesino y criminal voluntario, sino al homicida en general, ya que el asesinato es una mancha de tipo religioso que pone en peligro la estabilidad del grupo social en cuyo seno se ha cometido. Generalmente, el asesino es desterrado de su patria y vaga errante de ciudad en ciudad hasta que encuentra a alguien dispuesto a purificarlo de su delito. A menudo es enloquecido por las Erinias” (p. 170).

castigos. Ejemplos del extraordinario y aterrador accionar de cada una de las *Furiae* los hallamos también en la obra de Virgilio:

Dos pestes hay, las Furias, que la Noche/ dio a luz de un solo parto, a un tiempo mismo/ con la infernal Megera. De serpientes/ las revistió, les dio ventosas alas,/ ante el solio de Júpiter asisten,/ del rey terrible en el umbral, y aguzan/ terrores en los míseros mortales,/ cuando les manda el dios pestes y muertes,/ o con guerra castiga a las naciones/ que su ira merecieron. (Verg. *Aen.* 12. 445-457)<sup>528</sup>

Tisífone, velando noche y día,/ en guarda del vestíbulo. Se escuchan/ ayes y gritos, restallar de azotes,/ crujir de hierro, arrastre de cadenas./ Suspende el paso Eneas, yerto y mudo/ ante el estruendo aterrador: Oh virgen,/ —exclama al fin— ¿qué crímenes son éstos,/ y cuáles sus castigos? ¿qué alaridos/ los que llenan el aire?” Ella responde:/ Noble Troyano, está vedado al justo/ poner el pie sobre el umbral del crimen./ Mas cuando Hécate el bosque del Averno/ a mi guarda entregó, mostrarme quiso/ los castigos divinos, y en persona/ por todo su recinto me condujo/ [...] tralla en mano, Tisífone le azota,/ le pisotea, y esgrimiendo sierpes/ en la izquierda, convoca a sus hermanas/ la tropa de las Furias. (Verg. *Aen.* 6.555-575)<sup>529</sup>

---

<sup>528</sup> “*Tartaream Nox intempesta Megaeram/ uno eodemque tulit partu paribusque revinxit/ serpentum spiris ventosasque addidit alas./ Hae Iovis ad solium saevique in limine regis/ adparent acuuntque metum mortalibus aegris,/ siquando letum horrificum morbosque deum rex/ molitur meritas aut bello territat urbes./ Harum unam celerem demisit ab aethere summo/ Iuppiter inque omen Iuturnae occurrere iussit*”.

<sup>529</sup> “*Tisiphoneque sedens, palla succincta cruenta,/ vestibulum exsomnia servat noctesque diesque,/ Hinc exaudiri gemitus, et saeva sonare/ verbera; tum stridor ferri, tractaeque catenae./ Constitit Aeneas, strepitumque exterritus hausit./ Quae scelerum facies, O virgo, effare; quibusve/ urgentur poenis? Quis tantus plangor ad auras?/ Tum vates sic orsa loqui: Dux inclute Teucrum,/ nulli fas casto sceleratum insistere limen; sed me cum lucis Hecate praefecit Avernis,/ ipsa deum poenas docuit, perque omnia duxit. [...]/ Continuo sontes ultrix accincta flagello/ Tisiphone quatit insultans, torvosque sinistra/ intentans angues vocat agmina saeva sororum./ Tum demum horrisono stridentes cardine sacrae/ panduntur portae. Cernis custodia qualis/ vestibulo sedeat, facies quae limina servet?*”. Cf. también *Georg.* 3.552-555,

Estalla en un incendio de iras./ Aún hablaba el mozo, y, sacudido/ de súbito temblor,  
 abre unos ojos/ yertos de espanto: tantas son las sierpes/ con que la Furia silba, tan  
 inmensa/ la talla a que se crece su figura./ Y revolviendo los llameantes ojos,/ repele  
 al joven que aturdido trata/ de explicarse y de hablar. Irgue dos sierpes/ entre las  
 crines, y chasqueando el látigo,/ al fin replica con furiosas voces:/ Aquí estoy yo  
 con mi vejez decrepita,/ incapaz de atinar con las verdades,/ y con desmayos vanos  
 pronostico/ guerras de reyes [...] Esto mira, vengo/ del antro de las hórridas  
 hermanas,/ yo que traigo en mis manos guerra y muerte./ Dice, y su tea contra el  
 joven tira,/ y se la clava en pleno pecho, envuelta/ en oleadas de humo y negra  
 lumbre. (Verg. *Aen.* 7.445-457)<sup>530</sup>

Aquí, como en varios de los casos abordados en los subcapítulos precedentes, el aporte que estas figuras suponen para el carácter persuasivo atribuido por Lucrecio a los *somnia religionis* se puede apreciar en su interés por reducir al absurdo la existencia de creaturas de naturaleza doble (*duplex natura*) o de cuerpos binarios (*corpora bina*) (5.879). Esto acontece en, al menos, dos instancias del poema en las que el filósofo advierte que la coexistencia de los miembros heterogéneos (*membra alienigena*) (5.880) de estas combinaciones de seres, o bien, no resulta posible en la *natura*, o bien, está condenada a la extinción. Las razones por las cuales esto sucede orbitan en torno a dos hechos centrales. El primero se basa en su atomología: no todos los átomos pueden combinarse de todas las maneras posibles —“*Nec tamen omnimodis conecti posse putandum est*” (2.700-701)—.

---

<sup>530</sup> “*Talibus Allecto dictis exarsit in iras,/at iuveni oranti subitus tremor occupat artus, deriguere oculi: tot Erinys sibilat hydris/ tantaque se facies aperit; tum flammea torquens/ lumina cunctantem et quaerentem dicere plura/ reppulit et geminos erexit crinibus anguis/ verberaque insonuit rabidoque haec addidit ore:/ En ego victa situ, quam veri effeta senectus/ arma inter regum falsa formidine ludit./ Respice ad haec: adsum dirarum ab sede sororum,/ bella manu letumque gero./ Sic effata facem iuveni coniecit et atro/ lumine fumantis fixit sub pectore taedas*”.

La consecuencia directa de ello es que se producirían seres que nadie ha hallado jamás en la *natura*:

habría especies de hombres mitad fieras, brotarían altas ramas de un cuerpo vivo, se unirían a los seres marinos muchos miembros de los seres terrestres, existirían Quimeras que respiran llamas por su espantosa boca. (2.701-706)<sup>531</sup>

El segundo hecho ante el cual orbitan las razones que hacen inviable la coexistencia de especies de animales diferentes en un mismo cuerpo es la discordancia de sus miembros —“*discordia membra*”— (5.894), lo que hace a la disparidad de sus facultades (*potestas*) (5.881). Las consecuencias directas de esta disparidad son esgrimidas con contundencia cuando enumera las razones por las cuales resulta absurdo que creaturas tales como el Centauro, la Escila o la Quimera puedan existir<sup>532</sup>. En el caso del Centauro (5.883-891), la argumentación gira en torno a la incompatibilidad devenida de la disparidad en el desarrollo biológico el ser humano y el caballo. Mientras el caballo se robustece en el transcurso de tres años, el ser humano continúa siendo un frágil niño dependiente de su madre. Y cuando el ser humano madura, el cuerpo del equino fenece. En el caso de la Escila (5.892-900), además de esgrimir las consecuencias de la discordancia en el desarrollo biológico, agrega la disparidad de la atracción sexual hacia otros seres, la falta de coincidencia en los hábitos e, incluso, la heterogeneidad en la alimentación. En el caso de la Quimera<sup>533</sup> (5.901-906),

---

<sup>531</sup> “*semiferas hominum species existere et altos / inter dum ramos eigni corpore vivo/ multaue conecti terrestria membra marinis [...] Chimaeras/ pascere naturam per terras omniparentis*”.

<sup>532</sup> Estas *discordia membra* y su consecuente disparidad en su *potestas* aplican también sobre aquellos *monstra* y *portenta* cuya existencia resulta factible aunque su posibilidad de supervivencia sea nula. Los *monstra/portenta* a los que Lucrecio se refiere son aquellos que tienen doble sexualidad (*androgynus*), los carentes de pies, o de manos, de boca, de ojos y todos aquellos que nacieron con los miembros adheridas al cuerpo de manera que no fueran de utilidad para efectuar acciones indispensables (5.837-844). Según Lucrecio, la *natura* impidió a los cuerpos así configurados desarrollar acciones indispensables para garantizar su supervivencia: crecer físicamente, alimentarse y reproducirse (5.845-848).

<sup>533</sup> Probable remisión a Hom. *Il.* 6.181.

basado en los efectos que el fuego tiene sobre la carne de cualquier animal, Lucrecio describe el absurdo que resulta suponer que un ser de triple naturaleza —león, cabra y dragón— exhale fuego por la boca sin que el cuerpo del que proviene se incinere.

A esta cuantiosa sumatoria de pruebas contra la existencia de creaturas míticas podemos sumar, todavía, una más, esto es, la razón por la cual podemos imaginarlas. Para Lucrecio, el hecho de que la humanidad considere, erróneamente, la posibilidad de que estos *portenta* existan deviene de la capacidad que el *animus* tiene para unir la imagen de diferentes seres en uno; complejo proceso que, como vimos, se produce tanto en la percepción voluntaria como involuntaria<sup>534</sup>. A través de uno y otro mecanismos, cualquier hombre es capaz de crear imaginariamente lo que en la *natura* no acontece.

La última alusión al Tártaro que nos interesa abordar es la que consiste en una íntegra apropiación lucreciana de lo que, a juicio del filósofo, el escenario representa. A través de dicha apropiación, el poeta intenta polarizar dos estilos de vida contrapuestos: la vida que se rige (*gobierno*) por la *vera ratio* y la que no siendo regida por esta es ansiada por la mayoría. En el primer caso, la *vera ratio* exhorta a los hombres a llevar una vida austera en lo que respecta a las posesiones<sup>535</sup>; hecho que conduce al hombre a alcanzar la *ἀταραξία*, es decir, la serenidad en el *animus*, lo que equivale a obtener, según Lucrecio, grandes riquezas —“*divitiae grandes homini sunt vivere parce aequo animo*” (1118-1119)—. En oposición al primer caso, el poeta plantea el estilo de *vita* basado en la fama y la opulencia de bienes:

los hombres han deseado ser poderosos y gloriosos para que la fortuna permaneciere en bases estables y pudiesen, en la opulencia, llevar una vida plácida; e incluso si

---

<sup>534</sup> Proceso que tratamos en 3.2.1 del presente.

<sup>535</sup> Cf. *Epi. Ep. Men.* 130-131.

lo logran, la envidia, como un rayo, a veces derriba ofensivamente a los hombres desde el punto más alto en el sombrío Tártaro; en efecto, las más altas cumbres y las que están por encima de otras cosas suelen ser vaporizadas por la envidia como por un rayo. (5.1120-1128)<sup>536</sup>

El poeta explota las virtudes de la figura del *Tartarus* con el fin de amplificar la mostración de los nefastos efectos que germinan tanto en la consolidación misma del prestigio, el poder y la riqueza, como en su peligroso sostenimiento una vez obtenidas. A nuestro modo de ver, la figura del *Tartarus* le permite proyectar los sufrimientos del inframundo en el mundo de los vivos o, dicho en otros términos, le permite llevarlos a escala infernal aprovechando los *somnia religionis* instalados en el imaginario de su tiempo. De aquí que, quien carece de la *vera ratio* está destinado a experimentar en el mundo de los vivos lo que la *religio* promete a los criminales en el inframundo. En rigor, la amplificación es realizada en la secuencia imaginaria que vincula su desmitificada versión del *Tartarus* con la metáfora del camino (*via*) hacia la cumbre (*summum*); *via* que, en términos metafórico-espaciales, parece estar inserta en el mismísimo *Tartarus*. Bajo estos lineamientos, la caída en el *Tartarus* bien puede ser interpretada como la agudización del sufrimiento devenido de la pérdida de los privilegios. Y si hablamos de una agudización del sufrimiento es porque en el intento por sostener esos privilegios —la permanencia en la cima—, la amenaza de quienes aspiran a alcanzarla —desde abajo— se encuentra

---

<sup>536</sup> “*quod si quis vera vitam ratione gubernet,/ divitiae grandes homini sunt vivere parce/ aequo animo; neque enim est umquam penuria parvi./ At claros homines voluerunt se atque potentes,/ ut fundamento stabili fortuna maneret/ et placidam possent opulenti degere vitam,/ ne quiquam, quoniam ad summum succedere honorem/ certantes iter infestum fecere viai,/ et tamen e summo, quasi fulmen, deicit ictos/ invidia inter dum contemptim in Tartara taetra;/ invidia quoniam ceu fulmine summa vaporant/ plerumque et quae sunt aliis magis edita cumque*”.

siempre latente<sup>537</sup>. Estamos ante dos circunstancias perturbadoras por las que los hombres con tales aspiraciones no pueden alcanzar una vida placentera.

Lo que Lucrecio plantea aquí en torno al nocivo comportamiento de quienes llevan adelante una vida dominada por el temor a la muerte —vulneración promovida fundamentalmente por *somnia religionis*—, se puede apreciar aún con mayor claridad en la reflexión que lleva a cabo en 3.68-86. Dada la extensión y la riqueza del pasaje, para ser precisos en nuestro análisis, lo abordaremos en tres partes:

mientras los hombres, coaccionados por un engañoso terror, quieren huir lejos y a distancia apartarse, producen y ávidos duplican sus riquezas mediante la sangre de los ciudadanos, acumulando matanza sobre matanza, crueles disfrutan en el triste funeral del hermano y odian y temen las mesas de sus consanguíneos. (3.68-86)  
(3.68-86)<sup>538</sup>

En 3.68, el poeta comienza, en términos sintácticos, un período temporal en el que, apelando al nexa temporal “*dum*” y la expresión “*falso terrore coacti*” en la prótasis, nos permite dar cuenta de tres aspectos que apuntalan lo que venimos interpretando respecto a las vulneraciones sufridas por el *animus*: el orden en que estas se encadenan, la dependencia que existe entre ellas y la durabilidad<sup>539</sup>. En efecto, el calificativo que recibe el *terror* en la expresión antedicha nos muestra que la vulneración psicológica es la que genera, luego,

---

<sup>537</sup> Vale la pena rescatar la reflexión que Serres (1994) hace al respecto: “El que alcanza el colmo de los honores, de la riqueza y del poder, se precipita rápidamente al Tártaro por el rayo, nuevamente por el *clinamen*, o por la envidia, vicio de la desviación, enfermedad de la comparación imposible de compensar. Y, sobre todo, el equilibrio no retornará nunca a estos caminos tan complicados: tan elevado como la más alta cumbre, ciudadela, belleza o fortuna, siempre está por debajo del rasero de la isonomía. Cada progreso es, globalmente, una pérdida” (p. 213).

<sup>538</sup> “homines dum se falso terrore coacti/effugisse volunt longe longeque remosse,/sanguine civili rem conflant divitiasque /conduplicant avidi, caedem caede accumulantes,/crudeles gaudent in tristi funere fratris/ et consanguineum mensas odere timentque”.

<sup>539</sup> Aspectos que venimos señalando desde el planteo de los términos esenciales en que Lucrecio concibe a los *somnia religionis* como instrumentos de persuasión; cf. 2.2 del presente.

la vulneración cognitiva; quien desconoce la *vera ratio* es engañado —persuadido desde el punto de vista de nuestra clave de lectura— por el miedo que suscitan las amenazas proyectadas en los *somnia*. En lo que toca a la apódosis temporal (3.69-73), las acciones descriptas deben ser consideradas como el resultado de las vulneraciones mencionadas. El abanico de acciones deseables por el *animus* es establecido por el guion de los *somnia religionis*. Dicho en otros términos, el temor y el engaño impiden que el *animus* considere llevar a cabo un curso de acción diferente.

A nuestro modo de ver, en esta reducción del campo de acción de la *voluntas* humana, el *somnium religionis* forja la conducta de los seres afectados. Así como el enamorado, influido por la imagen del ser amado, solo podía responder al curso de acción necesario para satisfacer el *dira libido*<sup>540</sup>, aquí los codiciosos (*avidi*) y crueles (*crudeles*) solo pueden seguir el curso de acción que deviene del guion de los *somnia religionis*. Como en el caso del enamorado, incluso, el dolor que estos provocan en terceros, incluidos sus familiares, tiende a generarles placer —“*gaudent in tristi funere fratris*”— (3.72). En consonancia con el producto del *dira libido*, estas acciones dañinas puede generarles una *admixta voluptas*, es decir, un placer mezclado con las penurias devenidas del temor: “aquel miedo al Aqueronte que, desde el origen humano, turba la vida cubriendo todas las cosas con la profunda negrura de la muerte, y no permite que exista ningún placer limpio y puro” (3.36-40)<sup>541</sup>. La durabilidad de esas acciones —la vulneración de la dimensión volitiva— depende del tiempo en que la sensación psicológica del temor y el engaño perduren<sup>542</sup>.

---

<sup>540</sup> Cf. 3.3.5 del presente.

<sup>541</sup> “*metus ille foras praeceps Acheruntis agendus,/ funditus humanam qui vitam turbat ab imo/ omnia suffundens mortis nigrore neque ullam/ esse voluptatem liquidam puramque relinquit*”.

<sup>542</sup> A nivel semántico, esto es lo que se pone en juego en la formulación del período temporal.

Más muestras del modo en que concibe la determinación del comportamiento y la articulación de las vulneraciones se pueden hallar en la segunda parte del segmento que venimos analizando:

Por la misma razón, por el mismo temor, a menudo, ante los ojos, la envidia macera: que aquél sea poderoso, que sea admirado quien se pavonea en brillante honor. Mientras ellos mismos se quejan y revuelcan en las tinieblas y el barro. Otra parte parece a causa de ambición de estatuas y renombre. (3.74-78)<sup>543</sup>

En consonancia con la primera parte, la vulneración volitiva es considerada un efecto de la vulneración psicológica. Aquí, el temor genera otra sensación nociva, capaz de condicionar/limitar las vías de acción de la *voluntas*: la envidia (*invidia*). A diferencia de los anteriores condicionamientos, la *invidia* siquiera es capaz de generar una *admixta voluptas*. Si consideramos que, como vimos, Lucrecio alude a las tinieblas (*tenebrae*) para referirse a la ignorancia, aquí puede estar aludiendo a la vulneración cognitiva. Se trata de una interpretación que bien puede afianzarse en el último segmento del pasaje:

y, frecuentemente, hasta tal punto, por espanto a la muerte, el odio a la vida y a la percepción de la luz toma posesión de los hombres que, a sí mismos, con el pecho triste, se suicidan olvidados de que la fuente de sus tribulaciones es este temor, este que veja el pudor, este que rompe los vínculos de amistad y, en suma, persuade de subvertir la piedad: ciertamente, a menudo, los hombres han entregado a la patria y a sus caros padres en el intento de evitar los templos del Aqueronte. (3.68-86)<sup>544</sup>

---

543 “*Consimili ratione ab eodem saepe timore/ macerat invidia ante oculos illum esse potentem, /illum aspectari, claro qui incedit honore./ ipsi se in tenebris volvi caenoque queruntur./ Intereunt partim statuarum et nominis ergo*”.

544 “*Et saepe usque adeo, mortis formidine, vitae/ percipit humanos odium lucisque videndae,/ ut sibi consciscant maerenti pectore letum/ obliti fontem curarum hunc esse timorem:/ hunc vexare pudorem, hunc vincula amicitiai/ rumpere et in summa pietate evertere suadet:/ nam iam saepe homines patriam carosque parentis/ prodiderunt vitare Acherusia templa petentes*”.

En dos ocasiones, el poeta vuelve a reconocer que la cadena de vulneraciones comienza en la dimensión psicológica. En consonancia con lo que antes advertíamos respecto a las *tenebrae*, Lucrecio apela aquí a la figura opuesta, la de luz (*lux*), para aludir a la *vera ratio*. A nuestro modo de ver, en la expresión “*odium lucisque videndae*” advierte que los *somnia religionis* no solo afectan la cognición mediante el contenido instalado por la *religio*, lo que distorsiona la percepción de lo que en la *natura* acontece, sino que genera una sensación psicológica adversa hacia la única cura para sus males, a saber, la *vera ratio*<sup>545</sup>. En esta oportunidad, el campo de acción del *animus* se reduce al punto de no dejar lugar más que a una única acción nefasta, amonestada por el epicureísmo: el suicidio<sup>546</sup>.

### 4.3. *DEI RELIGIONIS*

Hasta aquí, hemos catalogado un conjunto de *somnia religionis* en los que Lucrecio reconoce que la cadena de vulneraciones del *animus* se origina conforme a la conjugación de dos temores: a la muerte y a los dioses en el ejercicio de su omnipotencia divina para aplicar *aeternae poenae*. Dado que, oportunamente, sugerimos la posibilidad de que, para Lucrecio, el temor a los dioses deviniera también de la amenaza que supone para la vida cotidiana la omnipotencia atribuida en la creación de la *natura* y el acontecer de sus fenómenos<sup>547</sup>, nos parece imprescindible cerrar nuestro muestrario abordando las secuencias imaginarias que representan estos contenidos.

En el marco de la exposición de las causas de la generación del trueno, el relámpago y el rayo, el poeta proyecta y enfrenta una serie de secuencias imaginarias con las que la

---

<sup>545</sup> Un factor a tener en cuenta en la interpretación de las instancias en las que, como vimos en 2.5, Lucrecio advertía que “*tristior esse quibus non est tractata, retroque volgus abhorret ab hac*” (1.944-945; 4.19-20).

<sup>546</sup> Cf. Us. 496-498. Al respecto cf. Miller (1976, pp. 169-177) y Mathes (1990, pp.307-310).

<sup>547</sup> Cf. 2.3 del presente. Las advertencias de Epicuro a tales adjudicaciones se aprecian en *Ep. Hdt.* 76.

*religio* intenta explicar los mencionados fenómenos. A diferencia de los *somnia religionis* anteriores, con una clara intención de desacreditarlos<sup>548</sup>, el poeta lleva a cabo dichas proyecciones ridiculizando, desde el principio hasta fin de su exposición, los actos que la *religio* atribuye a las deidades:

si Júpiter y las otras deidades hacen temblar los refulgentes templos del cielo con aterrador sonido y arrojan el fuego según la voluntad de cada uno, ¿por qué no hacen que los que cometen imprudente crimen abominable, con el pecho atravesado por el rayo, siempre exhalen fuego, como violento testimonio para los mortales, y en cambio, de súbito, en el cielo, rompe el viento en un huracán arrebatado con fuego y se cubre en llamas aquel inocente que tiene la consciencia limpia de acto torpe.  
(6.387-395)<sup>549</sup>

Lucrecio abre la serie de secuencias apelando a un condicional en el que, como parte de su estrategia desmitificadora, intenta reducir al absurdo el *repertum rival*<sup>550</sup>. En rigor, todo su ataque consiste en múltiples reducciones al absurdo de la representación de hechos que cumplen con todas las condiciones para ser concebidos como *miracula*: los dioses generando caprichosos y violentos eventos climáticos —ejerciendo su omnipotencia— sobre los humanos<sup>551</sup>. Estamos frente al contenido en virtud del cual, como en los casos

---

<sup>548</sup> Para Epicuro (*Ep. Pyt.* 97, 104, 3; 113-116), de las múltiples explicaciones que puede tener un fenómeno, siempre debe descartarse la explicación mítica.

<sup>549</sup> “*quod si Iuppiter atque alii fulgentia divi/ terrifico quatunt sonitu caelestia templa/ et iaciunt ignem quo cuiquest cumque voluntas,/ cur quibus incautum scelus aversabile cumquest/ non faciunt icti flammis ut fulguris halent/ pectore perfixo, documen mortalibus acre,/ et potius nulla sibi turpi conscius in re/volvitur in flammis innoxius inque peditur./ Turbine caelesti subito correptus et igni?*”.

<sup>550</sup> Cabe señalar que, previo a la inserción de las secuencias imaginarias criticadas, Lucrecio arremete contra las prácticas de adivinación de los oráculos etruscos, los que interpretaban las huellas dejadas por los rayos sobre la superficie terrestre; hecho que, según Hadzsits (1918), “betrays Lucretius' failure as a real student of Roman religious organization” (p.147).

<sup>551</sup> Hadzsits.(1918, p.147, n.5) hace un sumario de los pasajes en los que Lucrecio niega la creación y el control divinos del universo: 1, 1-43, 146-158; 2.1148-1174; 4, 580-594, 731-ss., 823-857, 1223-1280; 5.55-90, 110-145, 146-194, 195-234, 878-ss., 1161-1240 ; 6. 43-95, 379-422, 750-ss.

anteriores, se produce la vulneración psicológica del *animus*. En la prótasis (6.387-389), describe los *somnia religionis* con los que la *religio* explica la generación y manifestación del relámpago, el trueno y el rayo. Si bien nombra solo a Júpiter, deidad más relevante del panteón romano<sup>552</sup>, en las acciones —verbos en plural “*quantunt*” (6.388) y “*iaciunt*” (6.389)— hace extensivo el señorío sobre la *natura* a otros dioses.

La primera reducción al absurdo es efectuada a partir de la apódosis que comienza en 6.390. La misma es abierta con la formulación de un interrogante con el que pretende invertir la carga de la prueba del *somnium* original en virtud de sus observaciones empíricas. Esta inversión de la carga de la prueba implica poner en cuestionamiento dos aspectos centrales del *somnium*: por un lado, la no simultaneidad del castigo a la totalidad de los infractores y, por otro, que se castigue por el mismo medio a un inocente; actos que suponen una desinteligencia impropia a los dioses. Respecto a lo segundo, Lucrecio formula la pregunta de modo que intenta dejar al descubierto que la supuesta intervención de los dioses no se verifica en el acontecer del fenómeno. Por el contrario, lo que se verifica es un hecho que se da con absoluta arbitrariedad.

A partir de este planteo, Lucrecio insiste sobre la arbitrariedad con que los rayos emergen desde la altura, proyectando escenas en las que amplifica el absurdo mediante la satirización del comportamiento de Júpiter y las deidades que lo acompañan en el cielo:

¿Por qué, también, atacan las regiones desoladas y en vano se esfuerzan? ¿O, a veces, fortifican los brazos y habitúan los músculos? ¿Por qué soportan que la flecha

---

<sup>552</sup> Al respecto recomendamos la lectura de Hejduk (2020).

del padre se estrelle contra el suelo? ¿Por qué él mismo <Jupiter> no lo arregla y lo usa contra los enemigos? (6.396-399)<sup>553</sup>

Además, ¿por qué razón lo arroja al mar? ¿Qué cosa reclama a las olas, líquida mole y flotante planicie? (6.404-405)<sup>554</sup>

¿Por qué, comúnmente, apunta a los lugares altos y percibimos vestigios de su fuego en los más elevados montes? (6.421-422)<sup>555</sup>

Enfocado en Júpiter, el poeta explota al máximo el contrasentido que emerge de la comprobación empírica de las condiciones requeridas para que se produzcan los truenos y los rayos:

Finalmente, ¿por qué en un cielo en todas partes despejado Júpiter no arroja nunca el rayo hacia la tierra, ni hace estallar los sonidos? ¿O, cuando las nubes han subido, desciende él mismo hacia ellas, para, desde allí, prescribir de cerca los golpes de su flecha? (6.400-404)<sup>556</sup>

¿Puedes creer que los arroja en múltiples direcciones en simultáneo? ¿Te aventurarías, por cierto, a disputar este hecho, que múltiples impactos se produjeran en un solo momento? Pero, frecuentemente, es necesario que este hecho suceda: así como llueve en muchas regiones y precipita lluvia torrencial, así también muchos rayos precipitan en un solo momento.(6.411-416)<sup>557</sup>

---

553 “*cur etiam loca sola petunt frustra que laborant?/ an tum bracchia consuescunt firmantque lacertos?/ in terraque patris cur telum perpetiuntur/ optundi? cur ipse sinit neque parcit in hostis?.*”

554 “*in mare qua porro mittit ratione? quid undas/ arguit et liquidam molem camposque natantis?.*”

555 “*altaque cur plerumque petit loca plurimaque eius/ montibus in summis vestigia cernimus ignis?.*”

556 “*denique cur numquam caelo iacit undique puro/ Iuppiter in terras fulmen sonitusque profundit?/ an simul ac nubes successere, ipse in eas tum/ descendit, prope ut hinc teli determinet ictus?.*”

557 “*et simul in multas partis qui credere possis/ mittere? an hoc ausis numquam contendere factum,/ ut fierent ictus uno sub tempore plures?/ at saepes numero factum fierique necesseset,/ ut plure in multis regionibus et cadere imbris,/ fulmina sic uno fieri sub tempore multa.*”

En línea con este planteo, reduce al absurdo el comportamiento de Júpiter tanto cuando decide que el ser humano evite que un rayo lanzado por él lo alcance, como cuando el dios decide aniquilarlo:

Además, si desea que evitemos el impacto del rayo, ¿por qué duda en actuar para que podamos percibir su lanzamiento? Ahora bien, si desea oprimarnos de improviso con fuego, ¿por qué trueno desde aquella parte para que seamos capaces de evitarlo? ¿Por qué produce de antemano tinieblas, estruendos y murmullos? (6.406-410)<sup>558</sup>

En principio, como en los casos analizados en los subcapítulos anteriores, es lícito considerar que el reconocimiento de la vulneración cognitiva se aprecia en la intención de desacreditar/desmitificar los contenidos de los *somnia* esbozados. Ahora bien, el reconocimiento explícito de esta y las restantes vulneraciones se puede apreciar en su diagnóstico en torno al modo en que los seres humanos experimentan los fenómenos de la *natura* teniendo a los *somnia religionis* como su única *causa*:

los sucesos que los mortales ven producirse en la tierra y en el cielo, cuando, a menudo, con la *mens* temerosa, hacen sus *animi* sumisos por el terror a las deidades, y deprimidos, se humillan en el suelo, dado que la ignorancia de sus causas los obliga a conferir los sucesos naturales al poder de los dioses y darles autoridad. De estas obras no pueden ver la causa con ningún razonamiento y creen que se realizan por designio divino. (6.54-61)<sup>559</sup>

---

<sup>558</sup> “*praeterea si vult caveamus fulminis ictum./ cur dubitat facere ut possimus cernere missum?/si nec opinantis autem volt opprimere igni./ cur tonat ex illa parte, ut vitare queamus./ cur tenebras ante et fremitus et murmura concit?*”.

<sup>559</sup> “*cetera quae fieri in terris caeloque tuentur/ mortales, pavidis cum pendent mentibus saepe/ et faciunt animos humilis formidine divom/ depressosque premunt ad terram propterea quod/ ignorantia causarum conferre deorum/ cogit ad imperium res et concedere regnum./ Quorum operum causas nulla ratione videre/ possunt ac fieri divino numine rentur*”.

En la correlación que establece entre la *ignorantia*, el estado del *animus* y la acción humana frente a los fenómenos hallamos la correlación entre las vulneraciones experimentadas en, por lo menos, dos de las tres dimensiones del *animus*. En la afirmación de que la *ignorantia* es la *causa* por la cual todos los mortales atribuyen los fenómenos naturales a las deidades, hallamos una nueva determinación explícita de la vulnerabilidad cognitiva de todo *animus* que carece de la *vera ratio*, vulnerabilidad para ser persuadido por los contenidos de los *somnia religionis*<sup>560</sup>. Los contenidos de los *somnia religionis* se instalan como un pseudoconocimiento. El estado del *animus* —“*pavidis [...] pendent mentibus saepe*”— da cuenta de la vulneración psicológica padecida por el influjo de los *somnia religionis*; la explicación del fenómeno asusta a los mortales que ignoran la *vera causa*. Y si esto sucede es porque los contenidos de los *somnia religionis* son los que, en definitiva, describen los acontecimientos en virtud de los cuales las deidades deben ser concebidas como omnipotentes, consideración en la que se basa, como propusimos en 2.3, el temor a los dioses. En línea con nuestra interpretación de la segunda parte de la advertencia a Memmio (1.107-111)<sup>561</sup> y del elogio a Epicuro (1.62-79), las vulneraciones ocasionadas por los *somnia religionis* son planteadas aquí en términos de una derrota: “*faciunt animos humilis formidine divom depressosque premunt ad terram*”(6.56-57)<sup>562</sup>.

Conforme a la omnipotencia atribuida, interpretamos, la *religio*, según Lucrecio, alienta una nociva forma de vinculación, una vinculación basada en el interés de los mortales hacia los dioses y viceversa. La primera vinculación se produce, en buena medida,

---

<sup>560</sup> En 5.86, Lucrecio advierte que, por ignorar la *vera ratio*, ante la contemplación de fenómenos atmosféricos, los mortales regresan una y otra vez a sus antiguas supersticiones —*rursus in antiquas referuntur religiones*—. Probablemente, esa tendencia se produce, también, porque los contenidos representan *miracula*; cf. 2.4 del presente.

<sup>561</sup> Cf. 2.3 del presente.

<sup>562</sup> Cf. 2.6.1 del presente.

porque los desconocedores de la *vera ratio* creen que la *voluntas* de los dioses se encuentra en consonancia con las exigencias humanas (2.167-169). Por esta razón, aceptan el señoreaje de los dioses, sobre todo, cuando se enfrentan a alguna adversidad que no pueden sortear—“*dominos acris adsciscunt, omnia posse quos miseri credunt*” (5.87-88)<sup>563</sup>—. Un claro ejemplo de este interés y sus nefastas consecuencias es presentado por el poeta cuando proyecta su écfrasis sobre el sacrificio de Ifianasa (1.80-101)<sup>564</sup>. El motivo por el cual Agamenón debe y decide sacrificar a su hija, según la versión de Lucrecio<sup>565</sup>, reside en que el rey de Micenas y sus aliados esperaban que los dioses —regentes de la *natura* según los *somnia religionis*— le concediesen a la flota una partida feliz y favorable (1.99-100)<sup>566</sup>. Actos tales como el sacrificio humano para conseguir un favor divino o desligarse de un castigo son considerados por Lucrecio actos criminales e impíos —“*religio peperit scelerosa atque impia facta*”—(1.83)<sup>567</sup>. Más allá de la calificación que explícitamente le atribuye al sacrificio, la criminalidad e impiedad del acto en cuestión es puesta de relieve en dos denuncias que se esgrimen en la misma descripción<sup>568</sup>. La primera denuncia la

---

<sup>563</sup> Cf. 6.67-68.

<sup>564</sup> López Olano (2016) asegura que “El nombre de cuño homérico se resemantiza con contenidos no-homéricos que superponen variados universos discursivos con sus problemáticas respectivas frente a un mismo tópico” (p.7). Para Lienhard (1969): “The name occurs in Homer (Iliad 9.145), but the myth of sacrifice of Iphigenia is unknown to Homer, and is first reported in the Catalogue of women attributed to Hesiod. Lucretius probably learned the story from tragedy; but for some reason, he substitutes a Homeric name for the more common form” (pp.351-352).

<sup>565</sup> Sobre otras versiones del relato cf. Croisille (1963, pp. 209-225).

<sup>566</sup> Para Strauss (1967) “Provisionally one may reply that Lucretius chooses the Greek example since it was a Greek who liberated man from religion. He thus underlines the fact that Greekness is the link between Romanism and Epicureanism, or that after having turned to Venus, the ancestress of the Romans, the Roman must turn to Greeks, to men belonging to a foreign people now enslaved by Rome, in order to become free: it was a Greek who won the greatest of all victories, a victory surpassing all Roman victories” (p.79).

<sup>567</sup> Para Markovic (2008). “Lucretius’ poetry replaces the traditional, not proven sayings of poets with philosophical principles—Epicurean elementary propositions (Στοιχειώματα) or dicta (σωναί)—supported by proofs” (p. 37).

<sup>568</sup> Para Skinner (1976), “Lucretius, in fact, is the only Latin author to depict her as an unwilling victim.” (p.56). Al respecto, cf. también Thury (1987, p.291).

hallamos en la acusación que expresa hacia los dánaos: mancillar (*turpo*) el altar de la diosa Diana con la sangre de la joven (1.84-86)<sup>569</sup>. La segunda denuncia la observamos en el contraste que establece entre la pureza de Ifianasa y el modo impuro en que acaba su vida —“*casta inceste nubendi tempore in ipso*”— (1.98)<sup>570</sup>.

A partir de las sensaciones desgarradoras que cada uno de los participantes experimenta, la écfrasis nos permite avizorar otro aspecto crucial de la relación de interés —aquí expresando una suerte de dependencia— que los humanos mantienen con los *domini acres*<sup>571</sup>: la producción de sufrimiento<sup>572</sup>.

percibió a su padre, abatido, de pie, ante los altares y, junto a este, a los sacerdotes esconder el hierro, y a los ciudadanos derramar lágrimas ante su mirada,

---

<sup>569</sup> Classen (1968, p. 107) identifica en la écfrasis de Ifigenia el viejo recurso de la *relatio criminis*.

<sup>570</sup> Friedländer (1939) advierte que “The indignation of the poet receives its strength from the theology: *summa [...] semota ab nostris rebus nil indiga nostri, cum pace nec bene Promeritis* (like a sacrifice) *capitur neque tangitur ira* (such as these Greeks imputed to Trivia virgo). The right theology as the foundation of the philosopher’s struggle against superstition—impiety not on the part of those who fight against the popular beliefs, but on the part of the believers—this trend of thought, of course, is not established by Lucretius, but by Epicurus himself” (p. 375).

<sup>571</sup> Para Ruiz Castellanos (2015, p.239, n.11) “Los epicúreos entienden la piedad, no como una presión mediante plegarias y sacrificios o como disculpa por los pecados ante la divinidad, sino como una actitud tranquila”.

<sup>572</sup> Springer (1977) arguye cinco razones por las cuales Lucrecio apela al mito de Ifianasa: “(1) It was removed in time and space from the Roman scene, and for this reason it would carry dimensions of thought that timely examples could not. (2) As Friedländer says, the *ductores Danaum delecti, prima virorum* (and here we feel the sarcasm) contrast with the genuine Greek leader, Epicurus, to whom such high praise was given only twenty lines before. (3) Since Lucretius obviously wishes his example to be in the realm of myth, he could have found no more striking and repulsive myth of human sacrifice.’ (4) *hie* episode is poetically beautiful and poignant, on a level far above Lucretius’ diatribes. It is well to remember that the *De Rerum Natura*, whatever else people want to make it, is first and foremost a poem, possibly the most artistic in Roman literature. And most important, (5) it fits into the idea, as stated earlier, of the restraining or binding force of *religio* — here not merely in the minds of the Greek leaders but in the actual, physical restraining of the young maiden. Here the physical act enhances the mental restraint that must somehow be loosened through reason” (pp. 56-57).

enmudecida por el miedo, sumisa, se precipitaba hacia la tierra con sus rodillas.(1.90-92)<sup>573</sup>

Como adelantamos, para Lucrecio, el vínculo forjado conforme al interés que la *religio*, a través de sus *somnia*, establece entre hombres y dioses no es unidireccional. En efecto, hay elementos que nos permiten considerar la posibilidad de que este interés parta también de los dioses. Tal hecho se puede corroborar en lo que la *religio*, según Lucrecio, impone como conveniente a la luz de la creencia en la que los hombres son concebidos como la causa (*causa*) por la que los dioses quisieron (*volo*) diseñar (*paro*) la naturaleza del mundo tal y como es (5.156-157). En pocas palabras, la *religio* establece como conveniente que el hombre elogie la obra divina y que, a su vez, la conciba como eterna e inmortal — “*adlaudabile opus divom laudare decere aeternumque putare atque inmortale futurum*” (5.158-159)—.

En la primera recomendación de la *religio* se observa con claridad que el interés del vínculo se basa en la necesidad de las deidades por recibir —de parte de los hombres— un reconocimiento incondicional por el producto de su omnipotencia. En la segunda recomendación de la *religio* se observa que el interés del vínculo se basa en la necesidad de las deidades por ser reconocidas como autoridades incuestionables, lo que vuelve incuestionable la autoridad de los imperativos de la *religio*. De hecho, el interés del reconocimiento de esta autoridad es reforzado en lo que la *religio*, según Lucrecio, establece como prohibido: atentar, mediante la palabra, contra el orden establecido por los dioses (5.160-165).

---

<sup>573</sup> “*ex utraque pari malarum parte profusast,/ et maestum simul ante aras adstare parentem/ sensit et hunc propter ferrum celare ministros/ aspectuque suo lacrimas effundere civis,/ muta metu terram genibus summissa petebat*”.

Teniendo en cuenta lo que acabamos de comentar respecto al interés que, según la *religio*, los dioses tienen en ser admirados por la humanidad, por último, nos interesa invocar la proyección de la secuencia imaginaria en la que, valiéndose nuevamente de pruebas empíricas, el filósofo pone de manifiesto el acto divino más absurdo y contradictorio:

¿por qué <Júpiter> hace pedazos los inviolables templos de los dioses y sus brillantes sedes con el peligroso rayo y por qué fractura las bien trabajadas estatuas de los dioses y con violenta herida les quita el honor a sus imágenes? (6.417-420)<sup>574</sup>

El interés de Lucrecio por combatir la serie de *somnia* hasta aquí citada no se observa solo en la enfática reducción al absurdo que acabamos de señalar, sino que se puede contemplar, también, en el espacio dedicado al tratamiento y la cuantiosa cantidad de principios, argumentos y conceptos con los que de antemano pretende desmitificar la *natura* del trueno, el relámpago y el rayo<sup>575</sup>. En la contraposición de estos rudimentos, como en los casos anteriores, es posible apreciar el modo en que Lucrecio intenta desmitificar la *natura* explicada por la *religio* a través de sus *reperta*<sup>576</sup>. En la contraposición de estos argumentos, observamos cómo los *somnia religionis* rivalizan de manera directa con los principios medulares de la *vera ratio*. Aquí, volvemos a encontrarnos, en términos cuantitativos, con una nueva desproporción entre los rudimentos acumulados por el filósofo y las secuencias imaginarias —carentes de fundamento— enfrentadas. La desproporción evidencia una vez más la dimensión del reconocimiento de

---

<sup>574</sup> “*postremo cur sancta deum delubra suasque/ discutit infesto praeclaras fulmine sedes/ et bene facta deum frangit simulacra suisque/ demit imaginibus violento volnere honorem?*”.

<sup>575</sup> A efectos de no interrumpir el hilo principal de nuestra argumentación, preferimos redactarlos a modo ilustrativo y de manera esquemática en el anexo de la presente tesis doctoral.

<sup>576</sup> En consonancia con este planteo, en *Ep. Pyt.* 97, Epicuro advierte a su discípulo que los seres divinos no deben ser relacionados con los fenómenos celestes.

la vulneración de, al menos, dos de las tres dimensiones del *animus*: la psicológica y la cognitiva. De manera que, volvemos a comprobar que revertir la sensación psicológica suscitada, implica, primero, revertir las creencias instaladas por los *somnia religionis*, esto es, desafectar primero la vulneración cognitiva. Por eso, en la desproporción se puede apreciar la magnitud de su incidencia y, con ello, la magnitud de la amenaza que representa para Lucrecio.

En línea con lo antedicho, resulta relevante hacer foco en la pugna entre las versiones antagónicas del ethos de los dioses que cada una de las partes —epicureísmo y *religio*— formula en su respectiva antropomorfización. Dado que el ethos que cada parte propone resulta ser el factor más relevante en la constitución del vínculo mortales-dioses, uno de los móviles de la pugna es el de desmitificar la nocividad del vínculo establecido por la *religio*. Se trata de un ethos que se gesta mediante *somnia religionis* que configuran la personalidad de las deidades con una cualidad común: una personalidad iracunda —“*iras adiunxit acerbas*” (5.1195)—. Muestras de este carácter irascible se pueden apreciar, en primer lugar, en los epítetos que Lucrecio, en nombre de otros poetas, atribuye a deidades, por ejemplo, la cruel ira de Atenea —“*iras Palladis acris*” (5.753) o al iracundo Júpiter —“*pater omnipotens ira tum percitus*” (5.379)— en el mito de Fetonte. Otro tanto se puede comprobar, como vimos, en el castigo que Júpiter y otros dioses de la *religio* habrían de propinar a quienes cometieren actos criminales. En suma, las acciones —*miracula* en sí mismos— encarnadas por los *somnia* representan siempre represalias. De aquí que, en el ethos atribuido, estos dioses representan siempre una potencial amenaza que hace sufrir a la humanidad, amenaza en virtud de la cual se produce un perjuicio para la vida práctica:

¡Oh infeliz género humano, cuando atribuyó a los dioses tales hechos y asignó violentos enojos, cuántos gemidos produjo en el pasado para sí mismos, cuántas heridas para nosotros, cuántas lágrimas para nuestros hijos! (1196-1197)<sup>577</sup>

En las coordenadas temporales barajadas —pasado, presente y futuro—, en las alusiones al sufrimiento padecido, Lucrecio pone en juego el supuesto de que la humanidad carente de la *vera ratio* no pudo, no puede y no podrá evitar ser vulnerada por el influjo de los *somnia religionis*; probablemente la máxima expresión del reconocimiento del carácter persuasivo. Para Lucrecio toda atribución en que se antropomorfe a las deidades por fuera de los parámetros de la antropomorfización epicúrea es concebida como un acto de profanación (6.73-75)<sup>578</sup> que, lejos de perjudicar a los dioses, perjudica al profanador. Quien profana —adultera— el ethos de la deidad con sus *somnia*, genera, en consecuencia, un vínculo nocivo con aquella<sup>579</sup>: “ni recibirás con la tranquila paz del pecho los simulacros que desprendidos del cuerpo sagrado, nuncios de la forma divina, arriban las *mentes* de los hombres”<sup>580</sup>(6.79-82)<sup>581</sup>.

---

577 “*O genus infelix humanum, talia divis/ cum tribuit facta atque iras adiunxit acerbis!/ quantos tum gemitus ipsi sibi, quantaque nobis / volnera, quas lacrimas peperere minoribus nostris!*”

578 Asegura Epicuro en *Ep. Men.* 123, 10-ss y 124: “impío es no el que desbarata los dioses del común de las gentes, sino el que aplica a los dioses las creencias que de ellos tiene el común de las gentes. Pues no son prenociones sino falsas suposiciones las declaraciones del común de las gentes sobre los dioses, concepción de los dioses de la que se derivan los más grandes daños para los que tienen de ellos una mala interpretación, y los más grandes bienes para los que la tienen buena. Pues familiarizados en todo momento con sus propias virtudes aceptan a los que son iguales a ellos, considerando cosa extraña todo lo que no es así” (traducción de García Gual).

579 Afirma acertadamente Mas Torres (2018): “la participación en las supersticiones que se ponen de manifiesto en los cultos religiosos impide la correcta aprehensión de los dioses” (p. 473).

580 A la luz de lo analizado en el capítulo 3, podemos afirmar que la *religio* solo proporciona *somnia* que activan el mecanismo de percepción del *animus*, el cual genera, en principio, la vulneración psicológica.

581 “*nec delubra deum placido cum pectore adibis,/ nec de corpore quae sancto simulacra feruntur/ in mentes hominum divinae nuntia formae,/ suscipere haec animi tranquilla pace valebis*”. “Pax” en este contexto es el término equivalente para el concepto epicúreo de “*ἀταραξία*”; cf. Summers.(1995, pp. 46-47) y Cook (1994, pp.96-98).

A causa de esta adulteración, el comportamiento humano —la dimensión volitiva del *animus*— ante las deidades se encuentra condicionado por lo que el guion de los *somnia religionis* exige cumplir tras haber vulnerado las dimensiones psicológica y cognitiva. El reconocimiento que Lucrecio hace de la vulneración volitiva del *animus* a causa de los *somnia religionis* se puede apreciar, sobre todo, en sus críticas alusiones al modo en que la humanidad venera a los dioses<sup>582</sup>:

aquel temor a los dioses que, en todo el orbe de la tierra, ha penetrado en los pechos, vigila los sagrados templos, lagos, bosques, altares, estatuas de dioses. (5.73-75)<sup>583</sup>  
se ha implantado en los mortales el horror, el que les induce a erigir nuevos templos a las deidades sobre todo el orbe de las tierras y les obliga celebrar en los días festivos. (5.1165-1167)<sup>584</sup>

Siguiendo nuestra clave de lectura, la vulneración psicológica es descripta aquí como la causa determinante del campo de acción —de la *voluntas*— en el que el *animus* es obligado a operar.

Ante lo dicho, resulta pertinente advertir que la relevancia que este tipo de *somnia* presenta para Lucrecio puede apreciarse, además, en el hecho de que el ethos formulado por la *religio* atenta contra el ethos que el epicureísmo formula para los dioses en su antropomorfización. Dado que la deidad representa para todo adherente a la doctrina epicúrea el ideal de conducta para alcanzar la felicidad y que nada le impide vivir como tal

---

<sup>582</sup> Para De Lacy (1964, pp. 49-55), el epicureísmo establece una manera correcta de observar no solo el acontecer del universo, sino de los dioses, esto es, una “distant view”.

<sup>583</sup> “*divom metus insinuarit/ pectora, terrarum qui in orbi sancta tuetur/ fana lacus lucos aras simulacraque divom*”.

<sup>584</sup> “*unde etiam nunc est mortalibus insitus horror,/ qui delubra deum nova toto suscitatur orbi/ terrarum et festis cogit celebrare diebus*”.

—“*nihil inpediat dignam dis degere vitam*”(3.322)—, el ethos configurado por la *religio* rivaliza/atenta de manera directa contra sus máximas aspiraciones éticas.

Siguiendo nuestra clave de lectura, el reconocimiento del carácter persuasivo de los *somnia religionis* que promueven el temor a los dioses bien puede apreciarse no solo en el denodado esfuerzo por revelar el absurdo y la nocividad de las creencias promovidas para la vida práctica, sino también en el énfasis puesto en determinar y contraponer las características de los verdaderos dioses y, con ello, el tipo de vinculación que establecen con los hombres. Así, en oposición al temperamento iracundo de las deidades, el poeta opone como cualidad inherente e inmutable un temperamento calmo, propenso siempre a la paz —“*immortali aevo summa cum pace fruatur*”— (1.45)<sup>585</sup>. Se trata de un modo de ser que se funda en lo que Lucrecio considera la *natura* misma de los dioses: inmortal (*inmortal*)<sup>586</sup>, exenta de dolor —“*privata dolore omni*”—(1.47) y exenta de peligros —“*privata periclis*”—(1.47)<sup>587</sup>. Al contrario de lo que establece la *religio* en sus *somnia*, el filósofo descarta de plano cualquier tipo de vinculación<sup>588</sup>. Y lo hace en tanto que los estima autosuficientes —“*ipsa suis pollens opibus*”— (1.48)<sup>589</sup> y, como tales, no requieren de favores de los mortales —“*nihil indiga nostri*”— (1.18)<sup>590</sup> así como tampoco intervienen en sus asuntos —“*semota ab nostris rebus seiunctaque longe*”—(1.46)<sup>591</sup>. Siendo los dioses

---

<sup>585</sup> Cf. también 2.647,

<sup>586</sup> Cf. 1.44-45; 2.646-647, 1093-1094; 6.77. Cf. *Epi. Hdt.* 78 y *Epi Men.* 123, 1-ss.

<sup>587</sup> Para el epicureísmo todo lo que es inmortal está exento de peligro: “*at non sunt immortalis ulla pericla*” (3.775)

<sup>588</sup> Basado en Fraisse (1959: pp. 437-439), Alcalá (2007) interpreta algo muy discutible: “Lucrecio destruyó la sagrada relación que unía a los hombres con sus dioses”(p. 77).

<sup>589</sup> Cf. también 5.165-167.

<sup>590</sup> Cf. también 2.1093, 5.168-169, 6.77.

<sup>591</sup> Comentan al respecto Beltrao da Rosa y Eichler (2014): “As divindades não interagem nos assuntos mundanos, humanos, mas esta declaração não significa “irreligiosidade”, “ateísmo”, “secularização”, ou coisa que o valha, pois as mesmas não estão completamente ausentes da experiência humana; é a

un modelo ético a seguir, pudiendo el hombre alcanzar una vida equivalente a la de los dioses, la forma en que los últimos observan el mundo —con una mirada distante— puede ser concebida como el modo en que el seguidor de la *vera ratio* debe indagar e interactuar con todo lo que en su entorno acontece. Este hecho es muy bien descrito por De Lacy (1964):

we must take the distant view, the perspective gained by philosophical wisdom, which brings security in the same measure as it brings understanding. This is the life of the gods, who themselves, from their distant abodes in the spaces between the universes, are indeed far removed from our world and its troubles (p. 61).

Estamos ante una serie de factores a los que debemos sumar la concepción epicúrea de su corporalidad. Nos referimos a la doctrina en la que establece que, debido a la sutileza de su composición, tanto sus cuerpos como sus moradas resultan inasequibles para todos los sentidos humanos —“*tenuis enim natura deum longeque remota sensibus*”—, siendo apenas asequible a los procesos de percepción del *animus* (5.146-155)<sup>592</sup>. Bajo estos lineamientos, en los argumentos contrapuestos a los *somnia religionis*, se puede apreciar el esfuerzo de Lucrecio por escindir la nociva relación que, mediante los *somnia*, la *religio* establece entre hombres y dioses<sup>593</sup>.

---

partir da imagem tênue e escassamente perceptível da tranquilidade dos deuses que os adeptos do epicurismo adquirem a sua própria noção de tranquilidade e perseguem a ataraxia” (pp. 24-25).

<sup>592</sup> Haciendo eco de las investigaciones más actuales, Ruiz Castellanos (2015) afirma que “Se está hoy de acuerdo en que la existencia de los dioses para los epicúreos es cierta e intuitiva: *θεοὶ μὲν γὰρ εἰσὶν ἐναργῆς γὰρ αὐτῶν ἔστιν ἡ γινῶσις* (Ep.3.123), y que la intuición se realiza mediante prolepsis y experiencias religiosas”. Cf. Epicuro *Ep. Hdt.* 78. Al respecto recomendamos la lectura de Freymuth (1953, pp.25-39), Obbink (2002, pp. 183-221) y Konstan (2011, pp. 53-71).

<sup>593</sup> Respecto a la visión epicúrea del vínculo entre dioses y hombres en el seno de la cultura romana, Hadzsits.(1918) asegura que “while religio, as Petronius correctly thought, originated in fear, the long history of organized Roman religion had determined the relations between gods and men by means of which each was reasonably secure. It was not only the Epicurean gods who were without anger, it was not only the Epicurean worshiper who obtained high rewards of peace. Lucretius evoked the powers of evil existing in superstitio and dormant in the sub-consciousness of Roman society where, doubtless, there continued to survive the hobgoblins of an ancient instinct and the spectre of fear” (p. 154).



## CONCLUSIÓN

### RESULTADOS

Todos los hallazgos que, como hemos mostrado hasta aquí, derivan de la lectura de las consideraciones lucrecianas sobre los *somnia religionis* a la luz de los planteos filodemios, resultan inaccesibles para las vías de investigación que abordan la llamada retórica del *DRN* omitiendo esta posibilidad. En este sentido, nuestra labor no solo evidencia la necesidad de inaugurar una vía de abordaje complementaria al estudio de la retórica del *DRN*, sino que permite dar los primeros pasos de cara a su inauguración; nuestros dos mayores aportes. En consecuencia, el estrechamiento del margen de interpretación que, desde el principio, planteamos como un riesgo, debe ser considerado como un hecho a subsanar. En este marco, nuestra labor debe ser considerada como un primer intento de subsanación, es decir, un primer intento de ampliar el margen de interpretación de la retórica del *DRN*. Si, como advertíamos en el planteo del problema, el estrechamiento opacaba la interpretación de aspectos directa o indirectamente asociados al objeto de estudio, la ampliación produce el efecto contrario; hecho en el que se pueden apreciar el resto de los aportes derivados de nuestra lectura.

La lectura propuesta ha permitido, por primera vez, identificar, articular y analizar los elementos que componen la visión lucreciana —parte de la visión epicúrea hacia el S. I a. C.— del instrumento forjado y empleado por el principal rival de la doctrina: la *religio*. Lo más novedoso de nuestra propuesta investigativa es haber mostrado la plausibilidad de que esta visión se base en desarrollos medulares de la filosofía epicúrea que, en casos como la doctrina de los *simulacra*, solo pueden ser hallados con tal nivel de detalle en el *DRN*. Dada la escasez de testimonios de primera mano y el estado calamitoso de las fuentes, es

en virtud de estos fundamentos que no solo es posible conectar los planteos filodemios con el *DRN*, sino que es posible ampliarlos. Por un lado, la ampliación es posible en la medida que el *somnium religionis* puede ser tomado como un medio no retórico que se suma a los explícitamente mencionados por Filodemo de Gádara. Por otro lado, la ampliación es posible en la medida que los fundamentos aportan las razones por las cuales se concibe el funcionamiento del *repertum* rival, se atribuye su aptitud persuasiva, se reconoce su amenaza en la pugna con la doctrina epicúrea, se advierte acerca del éxito a escala planetaria de su influjo, se concibe, en términos psicagógicos, la vulnerabilidad del destinatario, entre otras razones reveladas; razones que Filodemo no consigna en sus ejemplos de recursos persuasivos no retóricos. Además de afianzar la legitimidad del *DRN* como fuente ampliatoria de la retórica epicúrea conservada y de su pensamiento en general, lo antedicho nos conduce a poner en consideración la originalidad de la obra lucreciana, la que por su contenido y forma tantas veces es juzgada, o bien, como una mera repetición de la labor teórica de Epicuro, o bien, como la obra de un hereje. En este marco, nuestra lectura ha permitido una interpretación más amplia de los tópicos centrales de la doctrina epicúrea: el temor a la muerte y a los dioses.

### **PROYECCIONES<sup>594</sup>**

Inaugurada la vía completaría para el abordaje de la retórica del *DRN*, la aplicación más directa y valiosa de nuestra lectura la apreciamos en el estudio de otra consideración lucreciana aún inexplorada: la poesía como un instrumento no retórico que, en virtud de sus cualidades sonoras, posee la *utilitas* para colaborar en el proceso persuasivo del discurso

---

<sup>594</sup> Buena parte de estas proyecciones son las que abordaremos en la instancia postdoctoral. De hecho, en julio de 2023, un conjunto de las temáticas que brevemente consignaremos a continuación fue presentada en un proyecto ante la SECRETARÍA I+D+I UNSAM, la cual nos otorgó una BECA PUENTE para su realización.

que vehiculice. Nuestro abordaje promete brindar resultados en la indagación de los siguientes aspectos y tópicos relativos a este planteo: un nuevo desarrollo ampliatorio de la retórica epicúrea conservada, la doctrina del sonido (*sonitus*) como fundamento de la aptitud persuasiva adjudicada a la poesía, el influjo de la poesía en la vulneración de las tres dimensiones del *animus*, la crítica lucreciana a los límites del vehículo tradicional de la doctrina epicúrea, forma y composición del *DRN*, autoconfiguración del ethos de Lucrecio como poeta, configuración del ethos de los vates, entre otros<sup>595</sup>.

En orden a una vinculación directa con esta tesis doctoral, nuestros hallazgos pueden resultar de utilidad para examinar determinados tópicos desde una perspectiva complementaria a las vigentes. Un buen ejemplo de ello es el conjunto de medios y estrategias que el filósofo emplea para producir efectos psicagógicos favorables a su enseñanza. Esto podría llevarnos a ampliar la discusión en torno al proceso de alegorización, es decir, en la apropiación de las secuencias imaginarias de sus rivales. En línea con esto, nuestra labor también puede enriquecer otras discusiones: ¿la mente de Lucrecio es “visual” o “lógica”?, las causas del contenido pictórico del cúmulo de explicaciones del *DRN* y el simbolismo en la descripción de la peste de Atenas.

Nuestra lectura permite pensar desde la perspectiva de la filosofía epicúrea cuál es el rol de diversas figuras retóricas que, siendo empleadas por Lucrecio a lo largo del *DRN*, se basan en imágenes: la écfrasis, la analogía, etc. Se trata de figuras de suma relevancia para comprender la intención retórico-pedagógica en el seno de sus explicaciones, sobre todo, de los fenómenos atmosféricos. En este sentido, nuestros hallazgos permiten el planteo de nuevos tópicos de estudio tales como el intento de Lucrecio por convertir en

---

<sup>595</sup> La validez de nuestra lectura ya ha sido puesta a prueba en la elaboración de un artículo publicado en 2022 en la revista de la Universidad de Aveiro: *Ágora, Estudos Clássicos em Debate*, 24.

*miracula* las manifestaciones de la natura y la posibilidad de pensar la construcción poética del *DRN* conforme a su formulación de la doctrina de las imágenes.

Asimismo, nuestros hallazgos en torno al reconocimiento de la amenaza que suponen los *reperta* de la *religio*, pueden enriquecer las discusiones que parecen distantes a nuestro objeto de estudio. Tal es el caso de la célebre discusión en torno a la consideración lucreciana del uso político de los medios de la *religio*.

## ANEXO

Presentamos aquí un despliegue de los argumentos que el poeta emplea para desmitificar los *somnia vatium* relativos al trueno, el relámpago y el rayo<sup>596</sup>. El mismo fue confeccionado al solo efecto de que el lector pueda dimensionar el reconocimiento del carácter persuasivo de los *somnia religionis* en términos cuantitativos<sup>597</sup>. Esto significa, en primer lugar, que el lector pueda contemplar la cantidad de argumentos opuestos a los *somnia* indicados y, en segundo lugar, que pueda hacer lo propio con el espacio que el poeta dedica a su confrontación. Dado que dicho despliegue es realizado con fines netamente ilustrativos, nos abstendremos de indagar en aspectos técnicos de toda índole, limitándonos solo a consignar un listado esquemático de los argumentos.

### 1. ARGUMENTOS CONTRAPUESTOS A LA EXPLICACIÓN MÍTICA DEL TRUENO

#### 1.1. CAUSAS DE LOS ESTRUENDOS EN EL CIELO:

- La colisión entre las nubes que se encuentran apiñadas y empujadas por vientos que soplan en sentido contrario (6.96-101).

- Aclaración: el sonido varía según colisionen de frente o de costado

(6.116-120).

- El viento golpea la materia de la nube (6.108).

- Tres analogías ejemplificadoras del sonido que esto produce:

- Ejemplo 1: viento que golpea el entoldado de los teatros (6.109-113).

---

<sup>596</sup> La explicación de Epicuro a la misma temática la encontramos en *Ep. Pyt.* 100-104.

<sup>597</sup> Cf. 4.3 del presente.

- Ejemplo 2: viento que golpea el vestido colgado (6.113).
- Ejemplo 3: viento que golpea el papiro (6.115).
- El desgarramiento que se produce de las nubes atravesadas por un torbellino de viento (6.122-129).
  - Ejemplo: la analogía de una vejiga llena de agua que explota al sufrir un golpe (6.130-131).
    - Aclaración: La nube puede ser desgarrada desde su parte frontal a causa de la fuerza del viento (6.137-138).
    - Ejemplo (fuerza del viento): El viento puede arrancar árboles (6.139-141).
- Las vibraciones que produce el viento al atravesar nubes formadas como ramas de árboles repletas de hojas (6.132-134).
  - Ejemplo: Analogía del viento que atraviesa un bosque (6.135-136).
- El zumbido que produce el viento que atraviesa nubes similares a olas (6.142-143).
  - Ejemplo: El viento que atraviesa los ríos y el oleaje del mar (6.143-144).
- El zumbido que produce el rayo al pasar de una nube a otra que contiene agua (6.145-147).
  - Ejemplo: El rechinar del hierro caliente cuando sale de la fragua y es sumergido en agua fría (6.148-149).
- El estrépito que produce el rayo al pasar de una nube a otra que no contiene agua (6.150-151).
  - Ejemplo: El sonido que produce el laurel délfico de Febo al arder (152-

155).

- El ruido que provoca en la altura las nubes que contienen granizo al comenzar a caer (6.156-159).

## **1.2. ARGUMENTOS CONTRAPUESTOS A LA EXPLICACIÓN MÍTICA DEL RELÁMPAGO**

- Supuesto en que se basan los argumentos: las nubes están compuestas por átomos de fuego (6.204-210)

### **1.2.1. CAUSAS DE LOS FULGORES EN EL CIELO:**

- Los átomos de fuego que son expulsados tras el choque de nubes entre sí (6.161).

- Ejemplo: Las chipas que provoca la colisión del hierro contra la roca (6.161-162).

- Los átomos de fuego que se producen cuando la nube es desgarrada por el viento (6.173-177, 180-203, 211-213).

- Ejemplo: La fundición de una bala de plomo (6.177-179).

- Los átomos de fuego que caen cuando las nubes están espaciadas (6.214-217).

- Aclaración: este proceso se da sin acompañamiento de sonidos (6.217-218).

## **2. ARGUMENTOS CONTRAPUESTOS A LA EXPLICACIÓN MÍTICA DEL RAYO**

### **2.1. NATURALEZA DEL RAYO**

- El rayo está conformado por átomos de fuego (6.222).

- Pruebas:

- Las marcas y el olor que dejan al caer sobre la superficie de la tierra

(6.219-221).

- Incendios provocados en casas (6.223-224).

- Los átomos

- son diminutos y veloces (6.225-226),

- tienen gran capacidad destructiva (6.227):

- atraviesan diferentes tipos de materiales (6.228-229,347-352),

- funden metales (6.230-231, 352-356),

- evaporan líquidos (6.231-234).

- Son capaces de separar átomos de los líquidos (6.235) más velozmente que otras fuentes de calor como el sol (6.236-238).

## **2.2. GENERACIÓN DEL RAYO**

### **2.2.1. ORIGEN A**

- La fuente del rayo es la aglomeración de nubes densas (247-255), repletas de fuegos y vientos (6.256-270).

- Las nubes absorben átomos de fuego del sol (6.271-273).

- El rayo surge de los torbellinos de viento que se forman en el interior de las nubes y se mezclan con esos átomos de fuego (6.274-279).

- El torbellino se inflama por dos causas:

- su mismo movimiento (6.279),

- su contacto con los átomos de fuego (6.280-281).

- Una vez que el viento se calienta lo suficiente y absorbe el impulso del fuego madura el rayo que rasga las nubes que lo contienen recorre rápidamente el espacio del cielo (6.282-284).

- Aclaración: se produce seguidamente el trueno (6.285-289) y la lluvia (6.290-294).

### **2.2.2. ORIGEN B**

- El rayo también puede emerger por la acción externa del viento sobre las nubes que contengan en su interior un rayo en proceso (6.295-299).

### **2.2.3. ORIGEN C**

- El rayo también se puede producir mediante el viento, sin contener fuego inicialmente, sino por el desprendimiento de átomos de frío y la absorción de átomos de fuego en su trayectoria (6.300-305, 319-322).

- Ejemplo: sucede de igual manera que una bala de plomo al hacer su recorrido (6.306-308).

- La violencia del golpe del viento con cualquier objeto puede generar átomos de fuego (6.309-314).

- Ejemplo: Fenómeno que se observa cuando se golpea un guijarro con un objeto metálico (6.315-316).

## **2.3. VELOCIDAD DEL RAYO**

- Velocidad del rayo deviene:

- de la fuerza que se concentra en las nubes (323-326),

- instancia en la que recibe un gran impulso (6.327),
- violencia y rapidez comparable a los proyectiles de las máquinas de guerra (6.328-329)
- del diminuto tamaño y el peso de los elementos que lo componen (6.330-334).
- de los golpes que se van produciendo desde su origen (6.335-339).
- de determinados átomos que arrebatan al aire (6.345-347).
- Aclaración: la velocidad del rayo aumenta en proporción al trayecto que realiza (6.340-344).

#### **2.4. CONDICIONES CLIMÁTICAS PROPICIAS PARA LOS RAYOS**

- En otoño y primavera (6.357-359).
- En estas temporadas están presentes en la atmósfera los dos elementos que entran en pugna en la generación del rayo: el viento y el fuego (6.363-378).
- No se producen en invierno por falta de átomos de fuego (6.360).
- No se producen en verano por falta de viento (6.361).

## REFERENCIAS

### FUENTES EPICÚREAS

- Bailey, C. (1926). *Epicurus. The Extant Remains*. The Clarendon press.
- \_\_\_\_\_ Bailey, C. (1947), *Lucretius, De rerum natura libri sex* (Vols. 1-3). Oxford University Press.
- Bejarano, M. C. [2003] (2016). *Lucrecio. La naturaleza de las cosas*. Alianza.
- Brown, M.P. (1984). *Lucretius. De Rerum Natura I*. Bristol
- Chandler, C. (2006). *Philodemus On rhetoric: Translation and exegetical essays*. Routledge.
- Chilton, C. (1967). *Diogenis Oenoandensis Fragmenta*. Teubner.
- Disandro, C. A. (1959). *Lucrecio. Naturaleza de las cosas*. Andes.
- Ernout, A. & Robin, L. (1962). *Lucrece. De rerum natura: commentaire exégétique et critique, précédé d'une introduction sur l'art de Lucrece et d'une traduction des lettres et pensées d'Épicure* (Vols. 1-3). Les Belles Lettres.
- Fellin, A. [1963] (1997). *Lucrezio. De rerum natura*. Utet.
- Ferguson Smith M. [1969] (2001). *On the nature of things*. Hackett Publishing Company.
- García Gual C. (2002). *Epicuro*. Madrid: Alianza.
- Giussiani, C. (1896-1898) *T. Lucrecio Caro, De rerum natura libri sex* (Vols. 1-4). Loescher.
- Godwin, J. (1992). *Lucretius. De rerum natura IV*. Aris & Phillips Ltd.
- Heinze R. (1897). *T. Lucretius Carus: De Rerum Natura Buch III*. Teubner.
- Hicks, R. (1925). *Diogenes Laertius. Lives of the eminent philosophers*. (Vols. 1-2). Putnam & sons.

- Hubbell, H. M. (1920). *The rhetorica of Philodemus*. Yale University Press.
- Kenney, E. J. (1971). *Lucretius: De rerum natura, Book III*. Cambridge University Press.
- Kyriakidis, S. (2006). Lucretius' drn 1.926–50 and the proem to book 4. *The Classical Quarterly*, 56(2), 606-610.
- Lachmann K. (1871). *T. Lucreti Cari. De rerum natura libri sex*. Georgii Reimeri.
- Longo Auricchio, F. (1977). *Φιλοδήμου Περὶ Ῥητορικῆς. Libri Primum et Secundum*. F. Sbordone.
- Martin J. (1969). *T. Lucretius Cari. De rerum natra libri sex*. Teubner.
- Munro, H. [1864] (2009). *Titi Lucreti Cari. De Rerum Natura Libri Sex*. Cambridge University Press.
- Pégolo, L.M.V. (Trad. y coord.) & Abecian, C. N. & Angelozzi M. & Bustos Fierro & Durán L. C. & Galindo D.C. & Lardies F. & Lorenzo M. P. & Morley J & Pérez Monier M. F. & Pizzi M. I. & Robledo A. E. & Rojzman M. & Russo H.N. & Velarde M. Weggler T. (Trads.) (2020). *Tito Lucrecio Caro*. Las cuarenta.
- Roca Melía, I. (1990). *T. Lucrecio Caro. La naturaleza*. Akal.
- Rodríguez Navas, M. (Ed. y Trad.) & Pi-Margall, D. (1893). *Tito Lucrecio Caro. Naturaleza de las cosas*. Agustín Avrial.
- Smith, M. F. (1978). Diogenes of Oenoanda, New Fragment 24. *The American Journal of Philology*, 99(3), 329.
- Sudhaus S. (1892). *Philodemi. Volumina rhetorica* (Vols.1-2). Teubner.
- \_\_\_\_\_ (1895). *Philodemi. Volumina rhetorica. Supplementum*. Teubner.
- Socas, F. (2003). Lucrecio. *La naturaleza*. Gredos.
- Usener, H. [1864] (2002). *Epicurea*. Cambridge University Press.

Valentí Fiol, E., [1976] (2012). *Lucrecio. De la naturaleza*. Acantilado.

### OTRAS FUENTES

Bauzá, H. (1989). *Las Geórgicas de Virgilio*. Eudeba.

Basore, J. W. (1928). *Séneca, Moral Essays: De Beneficiis* (vol. 3). Heinmann

Bonifaz Nuño, R. (1975). Publio Ovidio Nasón. *Arte de amar. Remedios de amor*.

Universidad Nacional Autónoma de México.

Bostock J. & Riley H. T. (1855). *Pliny the Elder. The Natural History* (Vols 1-6). Taylor and Francis.

De Echandía, G. R. (1995). *Aristóteles. Física*. Gredos.

Dolç, M. (1997). G. Valerio Catulo: Poesía. Alma Mater.

Edgeworth Butler, H. (1920). *Quintilian. Institutio oratoria*. (Vols. 1-4). Harvard University Press.

Espinosa Pólit, A. (1961). *Virgilio en verso castellano. Bucólicas, Geórgicas, Eneida*. Jus.

Falconer, W. A. (1923). *De senectute. De amicitia. De divinatione*. Harvard University Press.

Goodwin, W. W. (Trad) & Emersson R. W. (Intro.) (1874). *Plutarch's Morals: translated from the greek by several hands* (vol. 4-5). Little, Brown, & Co.

López Eire A. (2004). *Homero: Iliada*. Cátedra.

Mackail J. W. (1916). *Virgil. The eclogues and georgics of virgil*. Longmans Green.

Moore, C. (1902). *Horace. The Odes, Epodes and Carmen saeculare*. Cincinnati American Book Co.

Pabón, J. M. (1993). *Homero: Odisea*. Gredos.

Pohlenz M. (1918). Marco Tullius Cicero. *Tusculanae disputationes* (Vol. 44). Teubner.

- Putnam, M. (1973). *Tibullus: A Commentary*. University of Oklahoma Press.
- Rackham H. (1931). Cicero. *De finibus bonorum et malorum*. Putnam's sons.
- \_\_\_\_\_ (1933). Cicero. *De natura deorum*. Académica. Harvard University Press.
- Ramírez de Verger, A. (1989). *Propertio. Elegías*. Gredos.
- Reid, J. S. (1885). *M. Tulli Ciceronis, Academica*. Macmillan and Company.
- Rushton Fairclough, H. (1942). *Horace. Satires, Epistles and Ars poética*. Harvard University Press
- Rodríguez Noriega Guillén, L. (1998). *Ateneo. Banquete de los Eruditos*, libros XI-XIII. Gredos.
- Pérez Vega A. (1983). *P. Ovidi Nasonis: Metamorphosen. Publio Ovidio Nasón: Metamorfosis*. Bruguera.
- Serrano Cantarín, R. y Díaz de Cerio Díez, M. (2005). *Platón: Protágoras*. Alma mater.
- Spencer, W. (1961). *Celsus. De medicina*. (Vols. 1-3). Harvard University Press.
- Tovar, A. (1971). *Aristóteles: Retórica*. Instituto de estudios políticos.
- Wilkins, A. (1902–1903). *M. Tulli Ciceronis Rhetorica* (Vols. 1-2). E typographeo Clarendoniano.

### **ESTUDIOS COMPLEMENTARIOS**

- Albornoz, V. D. (2012). Sonitu et sensu. Un análisis del sonido como creador de efecto de sentido en Lucrecio, *De rerum natura*, v 925-1027. *Praesentia*, 7, 1-16.
- Allen Jr, W. (1938). On the Friendship of Lucretius with Memmius. *Classical Philology*, 33(2), 167-181.
- Amory, A. (1969). Obscura de re lucida carmina: Science and Poetry in *De Rerum Natura*. *Yale Cl. Stud*, 21, 143-168.

- Anderson, W. S. (1960). Discontinuity in Lucretian Symbolism. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 91, 1-29.
- Angeli, A. Colaizzo M, (1979) I frammenti di Zenone Sidonio. *Cronache Ercolanesi*, 9, 47-133.
- \_\_\_\_\_ (1985). L'esattezza scientifica in Epicuro e in Filodemo. *Cronache Ercolanesi* 15, 73-55.
- Arrighetti G. (2010). Epicuro, la κυρία λέξις e i πράγματα. *Cronache Ercolanesi* 40, 17-22.
- Asmis, E. (1982). Lucretius' Venus and Stoic Zeus. *Hermes*, 110 (4), 458-470.
- \_\_\_\_\_ (1983). Rhetoric and Reason in Lucretius. *The American Journal of Philology*, 104 (1), 36-66.
- Bailey C. & Hadzsits G. D. (1936). Lucretius and his influence. *The American Journal of Philology*, 57, 103-123.
- Barenstein, J. (2022), ¿Qué es “Venus”? Una nueva investigación sobre De rerum natura I.1-49. *Hybris*, 13(1), 121-150.
- Barnes, J. (1996). Epicurus: meaning and thinking, *EGR*, 1, 197-220.
- Bartalucci, A. (1972). Lucrezio e la retorica. *Studi classici in onore di Quintino Cataudella* (pp.45-83). Università di Catania, Facoltà di lettere e filosofia.
- Bauzá, H. F. (2008). La biblioteca de Filodemo. *Semanas de Estudios Romanos*, 15, 163-176.
- Beer, B. (2010). *Lukrez und Philodem: poetische Argumentation und poetologischer Diskurs*. University of Zurich.
- Beltrao da Rosa, C. B., & Eichler, M. (2014). 'Lumina solis': Lucrécio e a prece a Vênus ('De rerum natura I', 1-43). *Romanitas-Revista de Estudos Grecolatinos*, 4, 10-29.

- Betensky, A. (1980). Lucretius and love. *The Classical World*, 73(5), 291-299.
- Beye, C. R. (1963). Lucretius and progress. *The Classical Journal*, 58(4), 160-169.
- Bignone E. (1945). *Storia della letteratura latina* (Vol. 2). G.C. Sansoni.
- Blank, D. (1995). Philodemus on the Technicity of Rhetoric. En Obbink D. (Ed.). *Philodemus and poetry: poetic theory and practice in Lucretius, Philodemus, and Horace* (pp. 178–188). Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_ (2003). Atomist Rhetoric in Philodemus. *Cronache Ercolanesi*, 33, 69-88.
- Blázquez J. M. (1992). *Fenicios griegos y cartagineses en occidente*. Cátedra.
- Blickman, D. R. (1989). Lucretius, Epicurus, and Prehistory. *Harvard Studies in Classical Philology*, 92, 157-191.
- Bodelón García, S. (1988). Tradición indirecta en Lucrecio. *Epos: Revista de filología*, 4, 39-52.
- Borle, J. P. (1962). Progrès ou déclin de l'humanité? La conception de Lucrèce (De rerum natura, V 801–1457). *Museum helveticum*, 19(3), 162-176.
- Boyancé, P. (1937). *Le culte des muses chez les philosophes grecs: études d'histoire et de psychologie religieuses*. Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome.
- \_\_\_\_\_ (1978). *Lucrèce et l'épicurisme*. Presses Universitaires de France.
- Braicovich, R. (2017). Racionalismo y retórica en Filodemo de Gádara. *Diánoia*, 62 (79), 141-164.
- Buchheit, V. (1971). Epikurs Triumph des Geistes. *Hermes*, 99(3), 303-323.
- Bunker, H. A. (1952). The feast of Tantalus. *The Psychoanalytic Quarterly*, 21(3), 355-372.

- \_\_\_\_\_ H. A. (1953). Tantalus: A preoedipal figure of myth. *The Psychoanalytic Quarterly*, 22(2), 159-173.
- Benferhat, Y. (2005) *Cives Epicurei: Les 'epicuriens et l'ide'e de monarchie `a Rome et en Italie de Sylla `a Octave*. Latomous.
- Bradley, E. (1972). Lucretius and the Irrational. *The Classical Journal*, 67(4), 317-322.
- Brown, R. D. (1987). Lucretius on Love and Sex. Brill.
- Calboli, G. (2003) Lucrezio e la retorica, *Paideia*, 58, 187–206.
- Case, S. J. (1915). The Religion of Lucretius. *The American Journal of Theology*, 19(1), 92-107.
- Caston, R. R. (2006). Love as Illness: Poets and Philosophers on Romantic Love. *The Classical Journal*, 101(3), 271–298.
- Catto, B. A. (1988). Venus and Natura in Lucretius: De Rerum Natura 1.1-23 and 2.167-74. *The Classical Journal*, 84(2), 97-104.
- Císař, K. (2001). Epicurean Epistemology in Lucretius De rerum natura IV 1-822. *Folia philologica*, 124(1/2), 1-54.
- Classen, C. (1968). Poetry and Rhetoric in Lucretius. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 99, 77-118.
- Clay, D. (1982). Epicurus in the Archives of Athens. *Hesperia Supplements*, 19, 17-26.
- \_\_\_\_\_ (1983). *Lucretius and Epicurus*. Cornell University Press.
- \_\_\_\_\_ (1995). Framing the Margins of Philodemus and Poetry. En Obbink, D. (Ed.), *Philodemus and poetry: poetic theory and practice in Lucretius, Philodemus, and Horace* (pp. 23-47). Oxford University Press.

- Commager, H. S. (1957). Lucretius' interpretation of the plague. *Harvard Studies in Classical Philology*, 62, 105-118.
- Cook, A. (1994). The Angling of Poetry to Philosophy: The Nature of Lucretius. *Arethusa*, 27(2), 193-222.
- Cooper, C. (1995). Hyperides and the trial of Phryne. *Phoenix* 49, (4), 303-318.
- Cox, A. S. (1971). Lucretius and his Message: A Study in the Prologues of the De Rerum Naturali. *Greece & Rome*, 18(1), 1-16.
- Croisille, J. M. (1963). Le sacrifice d'Iphigénie dans l'art romain et la littérature latine. *Latomus*, 22(2), 209-225.
- Cyrino, M. S. (1995). *In Pandora's lar: Lovesickness in Early Greek Poetry*. Lanham.
- Dalzell, A. (1974). Lucretius' exposition of the doctrine of images. *Hermathena*, 118, 22-32.
- \_\_\_\_\_ (1996). *The Criticism of Didactic Poetry: Essays on Lucretius, Virgil, and Ovid*. University of Toronto Press.
- Delgado, J. A. D. (2017). Heracles y los caminos que llevan a las Hespérides. En Santana Henríquez G. & Pino Campos L. M. (Eds.). *Παιδεία καὶ ζήτησις: homenaje a Marcos Martínez Hernández* (pp. 205-214). Ediciones Clásicas.
- De Lacy, P. (1957). Process and value: an Epicurean dilemma. En *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 88, 114-126
- \_\_\_\_\_ (1964). Distant views: the imagery of Lucretius 2. *The Classical Journal*, 60(2), 49-55.
- De Witt, N. (1936). Organization and Procedure in Epicurean Groups. *Classical Philology*, 31(3), 205-211.

- Desmouliiez, A. (1958). Cupidité, ambition et crainte de la mort chez Lucrece (Drn. III. 59-93). *Latomus*, 17(2), 317-323.
- Dionigi, I. (2008). Lucretius, or the Grammar of the Cosmos. En Beretta, M., & Citti, F., *Lucrezio, la natura e la scienza*, (Vol.56, pp. 27-34), L. S. Olschki.
- Dorandi, T. (1999). Chronology. En Algra K., Barnes J., Mansfeld J., Schofield, M. *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (pp. 43-47). Cambridge.
- Dyson, M. (1995). Lucretius, 4.420–25. *The Classical Quarterly*, 45(1), 253-256.
- Edelstein, L. (1940). Primum graius homo (Lucretius 1.66). En *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 71, 78-90.
- Edwards, C. (2007). *Death in Ancient Rome*. New Haven.
- Elder, J. P. (1954). Lucretius 1.1-49. En *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 85, 88-120.
- Erbì, M. (2011). La retorica nell'Epicureismo: Una riflessione. *Cronache ercolanesi*, 41, 189-205.
- Erler, M. (1992). Orthodoxie und Anpassung: Philodem, ein Panaitios des Kepos? *Museum Helveticum*, 49(3), 171-200.
- \_\_\_\_\_ (1994). Epikur–Die Schule Epikurs–Lukrez. *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, 4(1), 268-272.
- \_\_\_\_\_ (2011). Autodidact and student: on the relationship of authority and autonomy. En Fish, J., & Sanders, K. R. (Eds.), *Epicurus and the Epicurean tradition* (pp. 9-28). Cambridge University Press.
- Farrington, B. (1967). *The faith of Epicurus*. Weidenfeld and Nicolson.

- Ferguson-Smith, M. (1996). An Epicurean Priest from Apamea in Syria. *Zeitschrift Für Papyrologie Und Epigraphik*, 112. 120-130.
- Fitzgerald, W. (1984). Lucretius' Cure for Love in the De Rerum Natura. *The Classical World*, 78(2), 73-86.
- Florio, R. (2008). Dictis non armis, Lucrecio y el código épico. *L'Antiquité Classique*, 77, 61-77.
- Foley, H. P. (2001). Tantalus. *American Journal of Philology*, 122(3), 415-428.
- Fowler, D. P. (1989). Lucretius and politics. En Griffin M. T. & Barnes J. (Eds.), *Philosophia Togata: Essays on Philosophy and Roman Society* (pp. 120-150). Oxford University Press.
- Fraisse, S. (1959). De Lucrèce à Camus ou les contradictions de la révolte. *Esprit* (1940), 271(3), 437-453.
- Franek, J. (2011). Lucretius and the modern interdisciplinary critique of religion. *Graeco-Latina Brunensia*, 16(1), 15-28.
- Frank, T. (1919). On the Date of Lucretius, Book I. *Classical Philology*, 14 (3), 286-287.
- Freymuth, G. (1953). *Zur Lehre von den Götterbildern in der epikureischen Philosophie*. Akademie Verlag.
- Friedländer, P. (1939). The Epicurean Theology in Lucretius' First Prooemium (Lucretius I. 44-49). En *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 70, 368-379.
- \_\_\_\_\_ (1941). Pattern of sound and atomistic theory in Lucretius. *The American journal of philology*, 62(1), 16-34.
- Gaines, R. N. (2003). Philodemus and the Epicurean outlook on Epideictic speaking. *Cronache Ercolanesi*, 33, 189-197.

- Gale, M. R. (1994<sup>a</sup>). *Myth and poetry in Lucretius*. Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_ (1994<sup>b</sup>). Lucretius 4.1–25 and the Proems of the De rerum natura. *The Cambridge Classical Journal*, 40, 1-17.
- \_\_\_\_\_ *Lucretius and the Didactic Epic*. Bristol.
- Garani, M. (2012). *Empedocles redivivus: Poetry and analogy in Lucretius*. Routledge.
- Giancotti, F. (1978). *Il prelude di Lucrezio e altri scritti lucreziani ed epicurei*. G. d'Anna.
- Gigante, M. (1998). Zenone Sidonio e la poesia, *Cronache Ercolanesi*, 28, 86-93.
- Gigante, M., & Obbink, D. (1995). *Philodemus in Italy*. The University of Michigan Press.
- Glidden, D. (1979<sup>a</sup>). Sensus and sense perception in the De rerum natura. *California Studies in Classical Antiquity*, 12, 155-181.
- \_\_\_\_\_ (1979<sup>b</sup>). Epicurus on Self-perception. *American Philosophical Quarterly*, 16(4), 297-306.
- Hadzsits, G. D. (1918). Lucretius as a student of Roman religion. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 49, 145-160.
- Hankinson, R. J. (2013). Lucretius, Epicurus, and the logic of multiple explanations. En Lehoux, D., Morrison, A. D., & Sharrock, A. (Eds.). *Lucretius: poetry, philosophy, science* (pp. 69-97.). Oxford University Press.
- Hardie, P. (1986). *Virgil's Aeneid: Cosmos and Imperium*. Clarendon Press.
- Hejduk J. D. (2020). *The god of rome: Jupiter in augustan poetry*. Oxford University Press.
- Hendrickson, G. (1901). Cicero's Judgment of Lucretius. *The American Journal of Philology*, 22(4), 438-439.
- Hessler, J. (2018). Protreptic and Epistolography. En Alieva O., Kotzé A., & Meeren S., *When wisdom calls: philosophical protreptic in antiquity* (pp.155-175). Brepols.

- Holm, S. (2013). The Specter of Tantalus: Didactic Latency in *De rerum natura*. *Transactions of the American Philological Association (1974-2014)*, 143(2), 385-403.
- Hutchinson, G. O., (2001). The date of *De rerum natura*. *The classical quarterly*, 51, 150-162.
- Irvine, J. (1971). The “rhetorica” of Philodemus. *Western Speech*, 35(2). 96-103.
- Jocelyn, H. D. (1986). Lucretius, his copyists and the horrors of the Underworld. En *Acta Classica: Proceedings of the Classical Association of South Africa* 29(1), 43-56.
- Johnson, M. R. (2013). Nature, spontaneity, and voluntary action in Lucretius, En Lehoux, D., Morrison, A. D., & Sharrock, A. (Eds.). (2013). *Lucretius: poetry, philosophy, science* (pp. 99-130). Oxford University Press.
- Joep, J. (1989). The Didactic Unity and Emotional Import of Book 6 of *de Rerum Natura*. *Phoenix*, 43(1), 16-34.
- Keen, R. (1985). Lucretius and his Reader. *Apeiron: Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science* 19(1), 1-10.
- Keith A. (2000) *Engendering Rome*. Cambridge
- Keller, A. C. (1951). Lucretius and the Idea of Progress. *The Classical Journal*, 46(4), 185-188.
- Kennedy, G. A. (1963). *The art of persuasion in Greece*. Princeton University Press.
- Kenney, E. J. (1970). Doctvs Lvcretivs [Doctus Lucretius]. *Mnemosyne*, 23(4), 366–392.
- \_\_\_\_\_ (2007). Lucretian texture: style, metre and rhetoric in the *De rerum natura*. En Gillespie, S. y Hardie, P. (Eds.). *The Cambridge companion to Lucretius* (pp.92-110). Cambridge University Press.

- Kilpatrick, R. (1996). Amicus Medicus: Medicine and Epicurean Therapy in De Re-rum Natura. *Memoirs of the American Academy in Rome*, 41, 69-100.
- Kinsey, T. (1964). The Melancholy of Lucretius. *Arion: A Journal of Humanities and the Classics*, 3(2), 115-130.
- Konstan, D. (2011). Epicurus on the Gods. En Fish, J., & Sanders, K. R. (Eds.), *Epicurus and the Epicurean tradition* (pp. 53-71). Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_ (2020). Epicurean Phantasia. *ΠΗΓΗ/FONS*, 5, 1-18.
- Lathière A. (1972). Lucrece Traducteur d'Epicure: animus, anima dans les Livres 3 et 4 du De Rerum Natura. *Phoenix*, 26 (2). 123-133.
- Lenaghan, L. (1967), Lucretius 1.921-50. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 98, 221-251.
- Lienhard, J. T. (1969). The Prooemia of De rerum natura. *The Classical Journal*, 64(8), 346-353.
- Long, A. A. (1971). Aisthesis, prolepsis and linguistic theory in Epicurus. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 18(1), 114-133.
- Longo-Auricchio, F. (1978). La scuola di Epicuro. *Cronache Ercolanesi*, 8, 21-37.
- \_\_\_\_\_ (1985). Testimonianze dalla "Retorica" di Filodemo sulla concezione dell'oratoria nei primi maestri epicurei, *Cronache Ercolanesi* 15, 31-61.
- López Martínez, M. y Sabater Beltrá, A. (2017). La villa de los papiros de Herculano en el siglo XXI: actualización científica y estado de la cuestión (2000-2016). *Revista Hèlade*. 3, 205-227.
- López Olano, M. I. (2016). De rerum natura, I, 80-103 (El sacrificio de Ifigenia). *Revista De Lengua y Literatura*, 3(6), 3-9.

- Lortie P., (1954). Crainte Anxieuse des Enfers Chez Lucrece: Prolegomenes. *Phoenix*, 8(2), 47-63.
- Marković, D. (2008). *The rhetoric of explanation in Lucretius' De rerum natura*. Brill.
- Martini, R. (1954). La religione di Lucrezio. *Giornale italiano di filologia*, 7, 142.
- Martorana, S. (2019). Myth and philosophy: The Great Sinner's topos in Ovid, Lucretius and Seneca. *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis*, 55, 219-231.
- Mas Torres, S. (2018) *Epicuro, epicúreos y el epicureísmo en Roma*. Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Masson, J. (1923). The religion of Lucretius. *The Classical Review*, 37(7-8), 149-152.
- Mathes, E. W. (1990). Rational suicide: a test of the prescriptions of Epicurus concerning suicide. *Psychological reports*, 67(1), 307-310.
- Mattos, R. (2016). Las incidencias de un recorte de la doctrina de los simulacra sobre las cuestiones relativas al amor en el De rerum natura de Lucrecio [Tesina para la obtención del grado en filosofía]. Universidad Nacional de San Martín.
- \_\_\_\_\_ (2019). El potencial persuasivo de los montajes poético-imaginarios: una consideración retórico-lucreciana. *Revista de estudios clásicos*, 46, 97-118
- \_\_\_\_\_ (2022) La utilitas de la poesía en la retórica epicúrea: Fundamentos filosóficos de los beneficios de su sonoridad según Lucrecio, *Ágora: Estudios Clásicos em Debate*, 24, pp. 89-110.
- Miller Jr, F. D. (1976). Epicurus on the Art of Dying. *The Southern Journal of Philosophy*, 14(2), 169-177.
- Merlan, P. (1950). Lucretius-Primitivist or Progressivist. *Journal of the History of Ideas*, 364-368.

- Michels, A. K. (1944). Lucretius and the Sixth Book of the Aeneid. *The American Journal of Philology*, 65(2), 135-148.
- Milanese, G. (1989). *Lucida carmina: comunicazione e scrittura da Epicuro a Lucrezio*. Vita e pensiero.
- Mitsis, P. (1993). Committing Philosophy on the Reader: Didactic Coercion and Reader Autonomy in De Rerum Natura. *Materiali E Discussioni per L'analisi Dei Testi Classici*, 31, 111-128.
- Müller G. (2007). The Conclusions of the Six Books of Lucretius. En Gale, M. (Ed.). *Lucretius*, (pp. 234-254). Oxford University Press,
- Müller, K. (1976). Lucretiana. *Museum Helveticum*, 33(4), 219-233.
- Müller, R. (1984) Rhetorik und Politik in Philodems Rhetorica, En *Atti del XVII congresso internazionale di Papirologia, Centro internazionale per lo studio dei papiri ercolanesi* 2, 473-484.
- Nabilou, A. (2014). Analyzing the labours of Hercules. *American Journal of Educational Research*, 2(10), 876-882.
- Nalden, F. S. (2006). *Ancient Supplication*. Oxford University Press.
- Nussbaum, M. C. (1990). 'By Words not Arms': Lucretius on Gentleness in an Unsafe World. *Apeiron*, 23(4), 41-90.
- \_\_\_\_\_ (2009). *The therapy of desire: Theory and practice in Hellenistic ethics*. Princeton University Press.
- O'Keefe, T. (2021). The Normativity of Nature in Epicurean Ethics and Politics. En Rapp C. & Adamson P. (Eds.), *State and Nature: Essays in Ancient Political Philosophy*, (pp. 181-199), De Gruyter.

- Obbink, D. (2002). 'All gods are true' in Epicurus. En Frede, D., & Laks, A. (Eds.), *Traditions of Theology* (pp. 183-221). Brill.
- O'Hara J. J. (1987). Somnia ficta in Lucretius and Lucilius. *The Classical Quarterly*, 37(2), 517-519.
- Packer M. N. P. (1938). *Cicero's presentation of epicurean ethics a study based primarily on de finibus I and II*. Columbia University Press.
- Packman, Z. M. (1976). Ethics and Allegory in the Proem of the Fifth Book of Lucretius' De Rerum Natura. *The Classical Journal*, 71(3), 206-212.
- Parente, M. I. (1991). *Filosofia e scienza nel pensiero ellenistico*. Morano.
- Pinna, J. M. (2020<sup>a</sup>). Hércules y el león de Nemea. *Clío: Revista de historia*, 220, 62-64.
- \_\_\_\_\_ (2020<sup>b</sup>). Mitología: Hércules y el jabalí de Erimanto. *Clío: Revista de historia*, 224, 54-55.
- \_\_\_\_\_ (2021). El toro de Creta. *Clío: Revista de historia*, 232, 56-58.
- Pliny P., Hernández F. & Gómez de Huerta J. (1999). *Historia natural*. Universidad Nacional de Mexico.
- Powell, B. (1906). *Erichthonius and the Three Daughters of Cecrops*. Andrus & Church.
- Ranocchia, G. (2018). Philodemus' On Rhetoric was in 20 Books. *The Journal of Hellenic Studies*, 138, 202-208.
- Reinhardt, T. (2004). Readers in the Underworld: Lucretius, De rerum natura 3.912–1075. *The Journal of Roman Studies*, 94, 27-46.
- Richard Minadeo (1965). The Formal Design of the De Rerum Natura, *Arion*, 4, 450-453.
- Rider, B. A. (2020). Epicureans on Pleasure, Desire, and Happiness. En Arenson, K (Ed.), *The Routledge Handbook of Hellenistic Philosophy* (pp. 295-306). Routledge.

- Robitzsch, Jan Maximilian (2022). A Functional Reading of the Epicurean Classification of Desires. *Apeiron* 55(2), 193-217.
- Rodríguez Donis, M. (1994). Epicuro y su escuela. *Fragmentos de Filosofía*, 4, 91-136.
- Roller, D. (1970). Gaius Memmius: Patron of Lucretius. *Classical Philology*, 65(4), 246-248.
- Román Alcalá R. (2002). *Lucrecio: razón filosófica contra superstición religiosa*. UNED.
- Romano, E. (2008). Tempo della storia, tempo della scienza: innovazione e progresso. En Beretta, M., & Citti, F., *Lucrezio, la natura e la scienza*, (Vol.56, pp. 51-67), L. S. Olschki.
- Rosenbaum, S. E. (1990). Epicurus on pleasure and the complete life. *The Monist*, 73(1), 21-41.
- Rostagni, A. (1922). Risonanze dell'estetica di Filodemo in Cicerone. *Atene e Roma*, 3, 28-44.
- Rowe, G. O. (1968). Philodemus., G. O. (1968). Philodemus. En Bryant D.C. (ed.) *Ancient Greek and Roman Rhetoricians: A Biographical Dictionary*. The artcraft press Columbia.
- Rudhardt, J. (1960). La définition du délit d'impiété d'après la législation attique. *Museum Helveticum*, 17(2), 87-105.
- Ruiz Castellanos A. (1991) Metaenunciados en el de rerum natura de Lucrecio. *Excerpta philologica: Revista de filología griega y latina de la Universidad de Cádiz*, 1(2), 767-778
- Salem, J. (1994). Comment traduire religio chez Lucrèce? Notes sur la constitution d'un vocabulaire philosophique latin à l'époque de Cicéron et Lucrèce. *Etudes classiques (Namur)*, 62(1), 3-26.

- Sallmann K. (1962). Studien zum philosophischen naturbegriff der römer mit besonderer berücksichtigung des lukrez. *Archiv Für Begriffsgeschichte*, 7, 140–284.
- Setaioli, A. (2005). L'analogie et la similitude comme instruments de démonstration chez Lucrèce. *Pallas*, 69. 117-141.
- Schiesaro, A. (1987). Lucrezio, Cicerone, l'oratoria. *Materiali E Discussioni per L'analisi Dei Testi Classici*, 19. 29-61.
- \_\_\_\_\_ (2007). Lucretius and Roman politics and history. En Gillespie S. y Hardie P. (Eds.). *The Cambridge Companion to Lucretius* (pp. 41-58). Cambridge University Press.
- Schindler, C. (2000). *Untersuchungen zu den Gleichnissen im römischen Lehrgedicht: Lucrez, Vergil, Manilius* (Vol. 129). Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schrijvers, P. H. (1970). *Horror ac divina voluptas; études sur la poétique et la poésie de Lucrèce*. A.M. Hakkert.
- \_\_\_\_\_ (1980). Die Traumtheorie des Lukrez. *Mnemosyne*, 33(Fasc. 1/2), 128-151.
- Sedley, D. (1976). Epicurus and the Mathematicians of Cizicus. *Cronache Ercolanesi*. 6, 23-54
- \_\_\_\_\_ (1999). *Lucrèce et les sciences de la vie*. Brill.
- \_\_\_\_\_ (2004). Lucretius and the transformation of Greek wisdom. Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_ (2010). The status of physics in Lucretius, Philodemus and Cicero. En Antoni, A. & Delattre, D.(eds.), *Miscellanea Papyrologica Herculana* (Vol.1, 63-70). Fabrizio Serra editore.

- Serres, M. (1994). *El nacimiento de la física en el texto de Lucrecio: caudales y turbulencias*. Pre-textos.
- Sellar, W. Y. (1881). *The Roman poets of the Republic*. Clarendon Press.
- Shipp G. P. (1960). Orcus. *Glotta*, 39(1/2), 154-158.
- Shoham, S. G. (1979). *The myth of Tantalus: a scaffolding for an ontological personality theory*. Sussex Academic Press.
- Singer, I. (1965). Love in Ovid and Lucretius. *The Hudson Review*, 18(4), 537-559.
- Skinner, M. B. (1976). Iphigenia and Polyxena: a Lucretian allusion in Catullus. *Pacific Coast Philology*, 11, 52-61.
- Sommariva, G. (1980). La parodia di Lucrezio nell’Ars e nei Remedia. *A&R* 25,123-148.
- Spiegelman, W. (1985). Some Lucretian Elements in Wordsworth. *Comparative Literature*, 37(1), 27-49.
- Spinelli, E. (2012). Epístola. En P. D’Angelo (ed.), *Forme letterarie della filosofia* (pp. 147-174). Carocci.
- Springer, L. A. (1977). The Role of Religio, Solvo and Ratio in Lucretius. *The Classical World*, 71(1), 55-61.
- Stearns, J. (1931). Lucretius and Memmius. *The Classical Weekly*, 25(9), 67-68.
- Steckel, H. (1968) Epikuros. En Pauly Wissowa, *Real encyclopädie* 11, 629-630.
- Stover, T. J. (1999). Placata posse omnia mente tueri: “Demythologizing” the Plague in Lucretius. *Latomus*, 58(1), 69–76.
- Strauss, L. (1967). Notes on Lucretius. En Löwith, K., *Natur Und Geschichte. Karl Löwith Zum 70*. Kohlhammer.
- \_\_\_\_\_ (1968). *Liberalism, ancient and modern*. New York: Basic Books.

- Stróżyński, M. (2003). Mystical Aspects of Epicureanism. *Organon*, 32, 45-63.
- Summers, K. (1995). Lucretius and the Epicurean tradition of piety. *Classical Philology*, 90(1), 32-57.
- Taylor, M. (1947). Progress and primitivism in Lucretius. *American Journal of Philology*, 68(2), 180-194.
- Thury, E. M. (1976). *Naturae Species Ratioque: Poetic Image and Philosophical Perspective in the De Rerum Natura of Lucretius*. Universidad de Pensilvania.
- Tsouna, V. (2016). Epicurean preconceptions. *Phronesis*, 61(2), 160-221.
- Vertue, H. S. H. (1956). Venus and Lucretius. *Greece & Rome*, 3(2), 140-152.
- Volk, K. (2010). Lucretius' prayer for peace and the date of de rerum natura. *The Classical Quarterly*, 60(1), 127-131.
- Von Albrecht, M. (1997). *A history of Roman literature: from Livius Andronicus to Boethius: with special regard to its influence on world literature* (Vol. 165). Brill.
- Wallach, B. (1975). *Lucretius and the Diatribe: De Rerum Natura II*. Brill.
- Weiss, T. (1976). Lucretius: The Imagination of the Literal. *Salmagundi*, 35, 80-98.
- Wilkinson, L. (1949). Lucretius and the Love-Philtre. *The Classical Review*, 63(2), 47-48.
- Wiseman, T. (1974). *Cinna the poet, and other Roman essays*. Leicester University Press.
- Wormell, D. E. (1960). Lucretius: The Personality of the Poet. *Greece & Rome*, 7(1), 54-65.
- \_\_\_\_\_ (1965). The personal world of Lucretius. En Dudley D. R. (ed.) *Lucretius*. Basic Books.
- Zeller, E. (1962). *The Stoics, Epicureans and Sceptics*. Russel & Russell.

## DICCIONARIOS, MANUALES, GRAMÁTICAS Y OTROS MATERIALES DE CONSULTA

- Bassols de Climent M. (1992). *Sintaxis latina*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Baños, Baños J. M. (Coord.) (2009). *Sintaxis del latín clásico*. Liceus E-Excellence.
- Ceccarelli L. (1999). *Prosodia y métrica del latín clásico: con una introducción a la métrica griega*. Universidad de Sevilla.
- Coromidas, J. & Pascual, J. A. (1984). *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico* Gredos.
- Crusius F. (1987). *Iniciación en la métrica latina*. Bosch.
- Curtius, J. (1946). *Gramática griega elemental*. Desclée de Brouwer.
- \_\_\_\_\_ (2005). *Gramática griega*. Ediciones de Alejandría: Buenos Aires.
- Ernout, A. & Meillet, A. (1951). *Dictionnaire étymologique de la langue latine : Histoire des mots*. Librairie Klincksieck.
- española*. Alianza
- Glare, P.G.W. (ed.) (1968). *Oxford Latin Dictionary*. Clarendon Press.
- Grimal, P. (1981). *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona: Paidós.
- Herrero Llorente, V. J. (1971). *La lengua latina en su aspecto prosódico: con un vocabulario de términos métricos*. Gredos.
- Lausberg, H., & Arens, A. (1990). *Handbuch der literarischen Rhetorik: Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*. F. Steiner.
- Liddell, H.G. & Scott, R. - Jones, H.s. (1940). *A Greek-English Lexicon*. Clarendon Press.
- Nougaret, L. (1963). *Traité de métrique latine classique*. C. Klincksieck.

Pantelia, M. (dir.). *Thesaurus Linguae Graecae*. University of California.  
<http://www.tlg.uci.edu>

Roberts, E. A. & Pastor, B. (1997). *Diccionario etimológico indoeuropeo de la lengua*. Alianza.

Tursi, A. (2019). *Latín: guía para el aprendizaje*. UNSAM edita.

Valentí Fiol E. (1957). *Sintaxis Latina*. Bosch.

\_\_\_\_\_ (1999). *Gramática de la lengua latina*. Bosch.

### RECURSOS EN LÍNEA

Base de datos. Biblioteca Central UNSAM. [https://unsam.edu.ar/biblioteca\\_central/base-datos.php](https://unsam.edu.ar/biblioteca_central/base-datos.php)

Crane, G. (Dir.). Perseus Digital Library. Tufts University. <http://www.perseus.tufts.edu>

DidacTerion: utilidades para el desarrollo de contenidos educativos interactivos.  
<https://www.didacterion.com/esdd.php>

Gaffiot. <https://gaffiot.org/>

García M. J. J. (2006). Tecleador griego clasico (sistema unicode).  
[http://www.iesrdelgado.org/tecleador\\_griego\\_unicode/Tecleador\\_Griego.htm](http://www.iesrdelgado.org/tecleador_griego_unicode/Tecleador_Griego.htm)

Google Scholar. <https://scholar.google.com/>

Internet archive. <https://archive.org/>

JSTOR. <https://www.jstor.org/>

Pantelia M. (Dir.). Thesaurus Linguae Graecae. A Digital Library of Greek Literature.  
<https://stephanus.tlg.uci.edu/>

Perseus Digital Library. <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/>

Project Gutemberg. <https://www.gutenberg.org/>

SLUB: Wir führen Wissen. <https://digital.slub-dresden.de/kollektionen>

## RECURSOS TÉCNICOS

Obsidian. <https://obsidian.md/>. Uso: Redacción evergreen, fichaje de fuentes y comentaristas en ficheros markdown.

Readwise. <https://readwise.io/>. Uso: lectura y extracción de citas de documentos pdf.

Resilio sync. <https://www.resilio.com/individuals/>. Uso: sincronización de archivos “peer to peer”.

Zotero. <https://www.zotero.org/>. Uso: Catalogación de artículos y citado.



## ÍNDICE

DEDICATORIA.....	3
AGRADECIMIENTOS.....	5
ACLARACIONES .....	7
ABREVIATURAS Y CONVENCIONES INTERNAS .....	9
FUENTES GRIEGAS Y LATINAS .....	9
USOS ESPECÍFICOS EN NUESTRA INVESTIGACIÓN .....	9
INTRODUCCIÓN.....	11
PROBLEMA Y ESTADO DE LA CUESTIÓN .....	11
OBJETIVO PRINCIPAL E HIPÓTESIS.....	18
OBJETIVOS PARCIALES Y ESQUEMA DE INVESTIGACIÓN .....	20
METODOLOGÍA .....	25
CAPÍTULO 1 .....	27
1.1.    FUENTES DE LA RETÓRICA EPICÚREA.....	27
1.2.    RETÓRICA EPICÚREA EN EL S. I a.C.: DISIDENCIAS HACIA EL INTERIOR DE LA CORRIENTE .....	36
1.3.    LA AMPLIA CONCEPCIÓN DEL ACTO DE PERSUADIR EN LA RETÓRICA EPICÚREA Y LA PLURALIDAD DE MEDIOS NO RETÓRICOS PARA CONSEGUIRLO.....	44
CAPÍTULO 2 .....	53
2.1.    LA NOCIÓN DE INSTRUMENTO EN EL <i>DRN</i> .....	54

2.2. <i>SOMNIA RELIGIONIS</i> COMO INSTRUMENTOS DE PERSUASIÓN: TÉRMINOS ESENCIALES.....	62
2.3. CONSIDERACIONES PRELIMINARES SOBRE LOS TÓPICOS Y CONTENIDOS DE LOS <i>SOMNIA RELIGIONIS</i> .....	68
2.4. LA AVIDEZ HUMANA POR IMAGINAR LO MARAVILLOSO .....	71
2.5. VULNERABILIDAD INHERENTE A LA <i>NATVRA ANIMI</i> .....	78
2.6. RECONOCIMIENTO DEL ALCANCE DEL EFECTO PERSUASIVO DE LOS <i>SOMNIA RELIGIONIS</i> .....	84
2.6.1. ELOGIO PRIMERO (1.62-79).....	85
2.6.2. ELOGIO SEGUNDO (3.1-17).....	88
2.6.3. ELOGIO TERCERO (5.1-54) .....	91
2.6.4. ELOGIO CUARTO (6.5-34) .....	96
CAPÍTULO 3 .....	101
3.1. LA IMAGEN VISUAL SEGÚN LA DOCTRINA DE LOS <i>SIMVLACRA</i> .....	102
3.1.1. NATURALEZA CONSTITUTIVA DE LOS <i>SIMVLACRA</i> VISUALES... ..	102
3.1.2. LA GENERACIÓN DE LA IMAGEN VISUAL .....	107
3.1.3. PERCEPCIÓN VISUAL: ANTITELEOLOGISMO Y EXPERIENCIA HÁPTICA .....	114
3.2. LA IMAGEN PERCEPTIBLE POR EL <i>ANIMVS</i> SEGÚN LA DOCTRINA DE LOS <i>SIMVLACRA</i> .....	119

3.2.1. GENERACIÓN Y NATURALEZA CONSTITUTIVA DE LAS IMÁGENES PERCEPTIBLES POR EL <i>ANIMVS</i> .....	119
3.2.2. PERCEPCIÓN DEL <i>ANIMVS</i> O IMAGINACIÓN: ANTITELEOLOGISMO Y EXPERIENCIA HÁPTICA .....	121
3.3. VULNERABILIDAD DEL <i>ANIMVS</i> FRENTE AL INFLUJO DE LAS IMÁGENES EN EL MARCO DE LA DOCTRINA DE LOS <i>SIMVLACRA</i> .....	129
3.3.1..REPERCUSIÓN DE LAS IMÁGENES VISUALES DISTORSIONADAS SOBRE LA DIMENSIÓN COGNITIVA DEL <i>ANIMVS</i> .....	130
3.3.2. LA IMAGEN Y EL MECANISMO UNIVERSAL POR EL CUAL SE PRODUCEN LAS SENSACIONES PSICOLÓGICAS.....	139
3.3.3. LA IMAGEN: ÚNICO ORIGEN DEL MECANISMO UNIVERSAL DE LA VOLICIÓN .....	147
3.3.4. LA IMAGEN Y LA INEVITABLE VULNERACIÓN DE LA COGNICIÓN EN EL PROCESO INVOLUNTARIO DE PERCEPCIÓN .....	150
3.3.5. LA IMAGEN EROTIZANTE DEL CUERPO HUMANO: CASO TESTIGO DE LA VULNERACIÓN DE LAS TRES DIMENSIONES DEL <i>ANIMVS</i> EN TODOS LOS PROCESOS DE PERCEPCIÓN.....	155
CAPÍTULO 4 .....	177
4.1. <i>AETERNAE POENAE</i> .....	177
4.1.1. <i>TANTALVS</i> .....	180
4.1.2. <i>TITIVS</i> .....	183
4.1.3. <i>SISYPHVS</i> .....	185
4.1.4. <i>DANAIDES</i> .....	188

4.2. <i>INFERNVS ET PORTENTA</i> .....	190
4.2.1. <i>ACHERVNS</i> .....	191
4.2.2. <i>IANVA ORCI</i> .....	197
4.2.3. <i>TARTARVS</i> .....	206
4.3. <i>DEI RELIGIONIS</i> .....	217
CONCLUSIÓN .....	233
RESULTADOS .....	233
PROYECCIONES.....	234
ANEXO .....	237
1. ARGUMENTOS CONTRAPUESTOS A LA EXPLICACIÓN MÍTICA DEL TRUENO.....	237
1.1. CAUSAS DE LOS ESTRUENDOS EN EL CIELO:.....	237
1.2. ARGUMENTOS CONTRAPUESTOS A LA EXPLICACIÓN MÍTICA DEL RELÁMPAGO.....	239
2. ARGUMENTOS CONTRAPUESTOS A LA EXPLICACIÓN MÍTICA DEL RAYO.....	239
2.1. <i>NATVRA</i> DEL RAYO.....	239
2.2. GENERACIÓN DEL RAYO .....	240
2.3. VELOCIDAD DEL RAYO.....	241
2.4. CONDICIONES CLIMÁTICAS PROPICIAS PARA LOS RAYOS .....	242
REFERENCIAS .....	243
FUENTES EPICÚREAS.....	243

OTRAS FUENTES .....	245
ESTUDIOS COMPLEMENTARIOS .....	246
DICCIONARIOS, MANUALES, GRAMÁTICAS Y OTROS MATERIALES DE CONSULTA .....	263
RECURSOS EN LÍNEA .....	264
RECURSOS TÉCNICOS.....	265