

# Lucrecio: una ontología materialista contra el miedo y las falsas creencias. Una introducción a la edición y traducción de los libros I y II de *De rerum natura* de Lucrecio por Serafín Bodelón y Covadonga Ordás Calvo

**Román García Fernández.** Eikasía, Asociación de Filosofía (Asturias)

Recibido 22/09/2023

## Resumen

Lucrecio plantea una concepción de la realidad diferente a Epicuro, sobre todo porque ejerce la separación entre dos niveles ontológicos: el de la ontología especial y el de la ontología general. Lejos de la interpretación de que Lucrecio desprecia el latín sostenemos que intencionadamente utiliza términos latinos y que no utiliza la palabra *átomo*, para poder distanciarse de los debates de los aristotélicos y de los propios epicúreos sobre el tema.

**Palabras clave:** Tito Lucrecio, atomismo, *De la naturaleza de las cosas*, *De rerum natura*, Serafín Bodelón, Santiago González Escudero, Cyril Bailey.

## Abstract

**Lucretius: a materialist ontology against fear and false beliefs. An introduction to the edition and translation of books I and II of Lucrecio's *De rerum natura* by Serafín Bodelón and Covadonga Ordás Calvo**

Lucretius proposes a different conception of reality than Epicurus, especially because he separates two ontological levels: that of special ontology and that of general ontology. Far from the interpretation that Lucretius despises Latin, we maintain that he intentionally uses Latin terms and that he does not use the word *atom*, in order to distance himself from the debates of the Aristotelians and the Epicureans themselves on the subject.

**Key words:** Titus Lucretius, Atomism, *On the Nature of Things*, *De Rerum Natura*, Serafín Bodelón, Santiago González Escudero, Cyril Bailey.



# Lucrecio: una ontología materialista contra el miedo y las falsas creencias. Una introducción a la edición y traducción de los libros I y II de *De rerum natura* de Lucrecio por Serafín Bodelón y Covadonga Ordás Calvo

**Román García Fernández.** Eikasía, Asociación de Filosofía (Asturias)

Recibido 22/09/2023

## § 1. La presente edición

Presentamos la edición bilingüe de los dos primeros libros del *De rerum natura* de Lucrecio. Podría plantearse qué sentido tiene esta edición si ya existen el mercado más de catorce ediciones distintas del texto completo y algunas de ellas suficientemente recientes, cuatro de ellas en edición bilingüe<sup>1</sup>:

El empeño de realizar una nueva versión venía determinado, en un primer momento, por actualizar la edición de Lucrecio a partir de la publicación de la crítica textual de Serafín Bodelón por parte de Eikasía (2019). Serafín Bodelón, a partir de los códices hispanos *Valentianus* y *Caesaraugustanus*, propone enmiendas al texto fijado por Bailey (1926, 1947) y de las distintas enmiendas y correcciones propuestas por los destacados filólogos de la obra lucreciana y que se encuentra fijado por la edición de Josef Martin<sup>2</sup>. Pero en un segundo momento, nuestro planteamiento cambio radicalmente. Las traducciones existentes no sólo carecían de las aportaciones de Bodelón, sino que traicionaban el texto: unas veces en aras de la forma literaria, otras al confundir a Lucrecio con Epicuro e incluso por la incomprensión de la diferencia entre ciencia y filosofía.

<sup>1</sup> La de Eduardo Valentí (1962, 1976, 1983); de Lisandro Alvarado (1988) con un estudio preliminar de Ángel Cappelletti; la versión rítmica de Agustín García Calvo (1997; 2.<sup>a</sup> ed. corregida, 2019); y la de Rubén Bonifaz Nuño (1984) que mantiene también una versión rítmica.

<sup>2</sup> Lucrez, *Über die Natur der Dinge. Lateinisch und Deutsch. Schriften und Quellen der Alten Welt* (Josef Martin, ed.). Berlin, Akademie-Verlag Berlin (DDR), 1972.

Desde el punto de vista de la fijación del texto, la edición canónica se debe a la magnífica labor filológica de Cyril Bailey, quien en 1947 publicó una prudente edición de Lucrecio (Oxford) en dos volúmenes. Bailey estableció el texto a partir, sobre todo, de los manuscritos (mss.) de Leiden *O(blongus)* y *Q(uadratus)* (siglo IX y X). Las ediciones posteriores han tenido pocas variaciones, así, por ejemplo, la edición del libro V de C. D. N. Costa (Oxford, 1984) y basada en la edición de Bailey de 1922. La Edición de F. Giancotti (Milano, 1994) sigue la edición de Bailey, aunque desestima el cotejo con los códices *Italici* (siglo XV). La edición de los libros IV, VI y VII de J. Godwin (Warminster, 1986, 1991 y 1997) que señala variantes. Por último la de K. Müller (Zürich, 1975) que excluyó 223 versos mediante corchetes (un 3% del texto) y añadió 66 versos (*sic*), distinguiéndolos con letra itálica, dividiendo algunos versos en dos (II 467, 748, IV 607, V 704 o VI 698). Su empeño reformador le acarreó severas críticas (ej. M. F. Smith, CR 28, 1978: 29-31). Todas las ediciones parten de la creencia en la fidelidad del editor de la primera edición —posiblemente Tito Pomponio Ático, epicúreo y amigo de Cicerón (Smith, 1992: XIII-XIV)—, aunque muchos hicieron caso a san Jerónimo (*ca.* 320 a *ca.* 440) que sostendría en su *Chronicon* ([96] -94) que Cicerón enmendó y editó *De rerum natura*, si bien la mayoría de los eruditos argumentan que esta es una afirmación errónea debida a que la primera referencia se encuentra en una carta de Cicerón (Butterfield, 2013: 1, n. 4). Sin embargo, una pequeña minoría de estudiosos sostiene que la afirmación de Jerónimo puede ser creíble (Sedley, 1998) y a nosotros nos parece razonable, sobre todo respecto al asunto del *clinamen*.

Un gran error, tanto en la historia de la filosofía, como en la filología clásica, es la de suponer un continuismo entre griegos y romanos, difícil por otra parte de mantener con un mínimo de rigor. El propio título de la obra de Lucrecio debería ponernos en antecedentes de que no nos encontramos ante la misma visión de la física o de la metafísica, diríamos nosotros. Aunque tres de los catorce traductores y uno de ellos bilingüe, no se percatan de ello y traducen el título por «naturaleza», Lucrecio titula su obra *De rerum natura* y no «*Natura*» como sería el caso de Demócrito y Epicuro. Si para la filosofía griega la «*natura*» es la *physis*, que tiene un sentido de ‘desarrollo’ y ‘crecimiento’, por eso sería redundante el de «*rerum*». El caso de Lucrecio, a nuestro entender —coincidiendo con el maestro Santiago González Escudero y discrepando de la mayor parte de los intérpretes—, supone la introducción de una nueva

perspectiva en el epicureísmo. Plutarco, quien muchas veces malinterpreta y simplifica abusivamente el epicureísmo para rebatirlo, señala como un grave problema de la filosofía epicúrea la continuidad entre el nivel microcósmico y el macrocósmico: ¿es este último reducible por entero al primero o hay más bien alguna forma de discontinuidad ontológica entre ambos? Lucrecio va a ejercitar dos planos ontológicos diferenciados: el ontológico general —en el que se encuentran los átomos en movimiento y el vacío— y, por otra parte, la ontología especial —en la que las *cosas* están formadas de compuestos: tanto el mundo, como el alma y como la ideología. Mientras que la ontología general se rige por los átomos y el vacío, a lo que habría que añadir el movimiento intrínseco de los átomos por ser materiales (se desplazan en todas direcciones), en la ontología especial los cuerpos son compuestos ya distintos de los átomos y el vacío, se rigen por otras leyes: las de la unión —de ahí parte el sentido que tiene la invocación a Venus.

*De rerum natura* está escrita en verso, en concreto en hexámetro dactílico, el metro típico de la poesía épica, didáctica y científica, no se trata de poesía lírica. Este tipo de poesía latina está basada en el ritmo, no en la rima, por lo que no procede traducirlo intentando mantener los versos, ni siquiera como una prosa poética. Las traducciones, hasta los años 60 del siglo XX intentaban mantener el verso, son traducciones totalmente desfasadas que al intentar mantener la estructura de poema perdían claridad y hacían muchas veces que no se pudiese entender el verso. Así hay quien ha llegado a calificar este tipo de traducciones como «una riqueza literaria fiera y extravagante (aunque hablen un idiolecto tan esquivo a veces como el latín del original)» (Sánchez Pacheco, 2003).

Si a ello unimos que no se entendía la doctrina de Lucrecio hace que muchas veces se pueda malinterpretar a nuestro autor. Por eso hemos tratado de ajustarnos al texto, aunque ello tampoco resuelva todos los problemas, puesto que no es fácil traducir poesía: además del hipérbaton, para que le cuadre la estructura fija del metro (vocales largas/vocales breves), el autor se ve obligado a cambiar los casos de las palabras, a utilizar sinónimos o incluso muchas veces pronombres que sustituyen a aquello a lo que se refiere. Sin embargo, hemos tratado de huir de una traducción «pedante» y fuera de lugar para una obra que habla de física, pero no sólo por esta cuestión, sino porque estamos convencidos de que Lucrecio estaba imbuido de la doctrina cínica de

que las cosas había que explicarlas con un lenguaje sencillo, no rebuscado, como expresa en su crítica a Anaxágoras (I, 831).

Por último, debemos recalcar que Lucrecio no es un físico, si no un filósofo. Está claro que el intento democratizador para que todos los pueblos tengan «pensamiento» y por ende filosofía hace que no existan parámetros demarcadores entre ciencia y filosofía. Confusión que muchas veces viene determinada por intentar presentar a Lucrecio como un avanzado a su tiempo. Sin embargo, esta posición coloca a Lucrecio en un antecedente, en una visión arcaizante y errónea. Ya se ha señalado que el átomo de Borg no es el átomo de Demócrito y los atomistas. No se trata tanto de que ambos tengan características diferenciadas como de que adoptan posiciones diferentes, en un caso físicas y en otro filosóficas o incluso, si se nos permite, metafísicas. Por poner un ejemplo, si intentáramos hablar del átomo de los atomistas clásicos como teoría científica nos encontraríamos más cerca de la problemática de la teoría de cuerdas que de la mecánica clásica.

## § 2. Las corrientes en el epicureísmo

Existe una idea muy extendida de que las doctrinas epicúreas se mantienen inamovibles desde su formulación. El origen de esta concepción se encuentra en Numenio de Apamea quien consideraba que entre los fundadores del epicureísmo nunca hubo discrepancias y mucho menos respecto de Epicuro, antes bien «condenaban cualquier innovación como indecente e, incluso, como impía» (*apud* Euseb. *Praep. Evang.* 14, 5, 3). Esta idea fue seguida por Eduard Zeller (1883: 245-246) quien consideró que ninguno de los sucesores de Epicuro introdujo novedades dignas de ser mencionadas. De esta forma se ha mantenido de manera generalizada que los amigos y discípulos de Epicuro conservaron la doctrina de este casi intacta. Ningún discípulo sintió la necesidad de modificar la orientación doctrinal de Epicuro, y la larga vida del Jardín careció de sorpresas (Hossenfelder, 1991: 141). Sin embargo, estas afirmaciones no con ciertas, por lo menos para el epicureísmo romano. El hecho de vivir en comunidad, aceptar unas reglas de convivencia, etc., ha tenido como consecuencia que se les haya considerado como una secta por algunas interpretaciones o como *hetería soteriológica* (Bueno, 1981: 12-39). Sin embargo, nos encontramos ante

una escuela filosófica. Efectivamente, el distintivo de las escuelas filosóficas griegas reside en que la relación maestro-discípulo, que gira en torno a un núcleo común de problemas, se caracteriza por la reorganización, reexposición y crítica de las ideas del maestro (Tales-Anaximandro-Anaxímenes, Parménides-Zenón-Meliso, sofística-Sócrates, Sócrates-Platón-Aristóteles, Pirrón-Sexto Empírico, etc.). Las escuelas filosóficas griegas tienen un carácter progresista, frente al *conservadurismo filológico* de las escuelas orientales (*magister dixit*) a las que, por otra parte, parece asemejarse mucho el Jardín de Epicuro en el sentido de promover una vida en comunidad. Y, por último, establecen un diálogo con otras escuelas: en la medida que refutan teorías antagónicas, asumen argumentos que les son favorables, amplían el marco conceptual con cuestiones que se debaten... Ahí nadie puede negar las deudas de Epicuro con la *Física* de Aristóteles, o de Aristóteles con Demócrito y estos, a su vez con el *Timeo* de Platón.

Dada la escasez de textos, no podemos asegurarlo con plena certeza, pero creemos que del Jardín es un tipo de institución diferente a otras como pueden ser la Academia o el Liceo. El Jardín no estaría ligado a la institución de las musas y no sería, por tanto, una institución de propiedad colectiva, sino más bien privada, cuestión que consideramos relevante y que necesitaría ser estudiada con detenimiento.

Entre los discípulos íntimos de Epicuro figura en primer lugar Metrodoro de Lámpsaco (*el Joven*) (-331 a -277), que muere antes que él. Otro discípulo o cofundador de la escuela es Hermarco de Mitilene (c. -325 a c. -250) quien a la muerte de Epicuro, en el -270, se convierte en escolarca y la dirección de la escuela pasa a manos de Polístrato a mediados del s. -III. Polístrato es el autor de un libro titulado *Del desprecio no razonado*, que se compone de argumentos contra el escepticismo destinados a los jóvenes. Merecen mayor atención (porque a través de ellos es posible reconstruir algunos aspectos del epicureísmo) los nombres de Zenón de Sidón, Lucrecio y Filodemo de Gadara, introductores del epicureísmo en Italia (comienzos del siglo -I). A través de sus escritos se ha podido profundizar la filosofía epicúrea del lenguaje (*Περὶ σημείων*). Cicerón (*De natura deorum*, I, 34) señala que Zenón de Sidón desdeñaba a otros filósofos, llamando incluso a Sócrates «el bufón de Ática». El principal divulgador del epicureísmo en Roma ha sido el poeta Tito Lucrecio Caro (siglo -I) con su poema *De rerum natura*. No podemos dejar de señalar, a pesar de las opiniones de

Numenio de Apamea, que el epicureísmo romano tiene características diferenciales de la doctrina de Epicuro, tanto por el cambio de contexto social como en su reacción contra otros adversarios filosóficos, principalmente los estoicos, pero también cínicos, platónicos y peripatéticos. No se trata sólo de la teoría moral, sino el principal problema, a nuestro juicio, reside precisamente en la división de la materia o la teoría de los mínimos.

Epicuro divide la filosofía en tres partes: canónica, física y ética. Pero el interés de las dos primeras está en función de la tercera cuyo fin es la felicidad del hombre. Pero esta felicidad queda perturbada por los temores de los hombres ante los misterios de la naturaleza, por el miedo a los dioses y por la creencia en una vida futura. La física tendrá como fin la explicación de los fenómenos de la naturaleza de una manera racional que elimine los temores irracionales del hombre. Pero la física no es, por otra parte, más que un conjunto de opiniones o teorías cuya verdad o falsedad es necesario inquirir. Es por lo tanto necesario determinar, como tarea previa, los criterios del conocimiento verdadero de los que se ocupa la canónica. El error y la verdad tienen además un sentido ético: el primero es causa de dolor y sufrimiento; la segunda, en cambio, es placentera. En Epicuro, pues, la ética nos remite a la física, y esta a la canónica.

Filodemo nos transmite una visión contrapuesta a las aseveraciones de Numenio de que en el Jardín nunca hubo discrepancias. Filodemo sostiene que, desgraciadamente, tras la muerte del maestro entre sus discípulos directos surgieron diferencias y enfrentamientos a la hora de interpretar sus palabras, algunas de las cuales no duda en calificar de «confusas» y «discordantes» con las doctrinas del maestro (*Ad Cont.* frg. 90, 107 y col. II, 10-17). Cuestiones que recoge Cicerón en *De finibus*. Así por ejemplo, Cicerón (*De finibus* I, 30-31), hace exponer a su personaje Torcuato, el epicúreo, que existen tres posiciones a la hora de discernir entre placeres buenos y malos, si es suficiente la sensación o si también debe acudir al entendimiento y a la razón. También polemizan acerca de si los placeres y dolores del alma nacen de los del cuerpo, cosa que acepta Torcuato, pero no otros epicúreos: «pierden el pleito aquellos de entre los nuestros que piensan de otro modo, y me doy cuenta de que son, en verdad, muchos, aunque ignorantes» (I, 55). Finalmente, tampoco coinciden en la concepción de la amistad: «de tres modos, creo yo, ha tratado de la amistad nuestra



escuela» (*De finibus* I, 66-70). Estas tesis, como hemos señalado anteriormente, coinciden con las tesis de Filodemo, lo cual ha llevado a pensar que Cicerón utiliza a este en su reconstrucción del epicureísmo.

Diógenes Laercio, nos transmite estas discrepancias doctrinales cuando nos habla de «epicúreos auténticos» que tildaban de «sofistas» a otros epicúreos, lo que ha llevado a algunos autores a considerar que dentro de Jardín deben distinguirse dos corrientes: una que toleraban alguna evolución doctrinal y otra que los criticaba (*cf.* Dorandi, 1997b: 1126 y ss.). Otros estudiosos creen poder diferenciar entre dos ramas del epicureísmo romano: una aristocrática, de lengua griega y más intelectualizada, y otra plebeya, radical y con intenciones divulgadoras, que se servía del latín (*cf.* Maslowski, 1978).

Jeffrey Fisch y Kirk R. Sanders (2011: 1), por el contrario, consideran que el epicureísmo estaba abierto a corregir aquellas falsas opiniones que lo sustentaban<sup>3</sup>. Pero no hay que ir a las autoridades para demostrar esto. Lucrecio se encarga de recalcar que lo importante no es la teoría expuesta, sino su método y su racionalidad. Por otra parte, tampoco nos debe confundir la exposición de teorías científicas: el objetivo de Lucrecio no es tanto exponer una teoría científica del mundo como disipar el miedo de los hombres que es causado por su creencia en los dioses (como nos expone en I 146 y ss.).

Así pues, es necesario que el miedo y las tinieblas se disipen, pero no con los rayos del sol ni con la luz del día, sino con la imagen de la naturaleza y con la razón.

No nos detenemos aquí en un tema que sería muy extenso y que es la evolución del propio atomismo desde Leucipo, pasando por Demócrito, el propio Epicuro y Lucrecio, que ha sido tratado ampliamente por Santiago González Escudero (2023) y al que nos remitimos para esta cuestión que analiza sin grandes especulaciones —al contrario de la mayoría de los comentaristas del epicureísmo que dan rienda suelta a la imaginación sin el apoyo de los textos. Se suele presentar a Leucipo y Demócrito como una unidad (Guthrie, II, 390). Ha sido primero Diels y después M. Solovine (1928) quienes intentan separar a Leucipo de Demócrito, este último atribuyendo a

<sup>3</sup> Sobre las disidencias dentro del Jardín v. Longo Auricchio y Tepedino Guerra (1981).

Leucipo sólo los textos que le mencionan por separado, que resultan ser muy pocos. Escudero seguiría en esta línea tratando de ver también las aportaciones y separación de Epicuro respecto a las doctrinas de sus antecesores y las aportaciones de Lucrecio.

Además del componente doctrinal, debemos también contemplar la evolución del mundo helenístico, especialmente tras la destrucción de Atenas por Sila (-86), y que vive inmerso en un proceso de descentralización y multipolarización promovido por Roma. Atenas deja de ser el único núcleo intelectual, y empiezan a cobrar importancia ciudades como Alejandría, Pérgamo y la misma Roma. El aumento de las comunicaciones trae consigo también la difusión de ideas que se comparten, discuten y rebaten. Por lo que aquí nos interesa este proceso tiene dos consecuencias: en primer lugar, lo que muchas veces es interpretado como una tendencia al sincretismo, simplemente por la necesidad de contestar a las críticas de los contrarios dado que en un mundo descentralizado es normal que se critiquen las teorías. Así, por ejemplo, los estoicos estudiaron cada vez más los textos de Platón; Enxídemo encontraba un aliado en la filosofía de Heráclito y Antíoco intentó lecturas platonizantes de Aristóteles y de los estoicos. El epicureísmo, no va a ser menos, y a pesar del fuerte materialismo y la ontología general compartida de los átomos y el vacío, se ven en la necesidad de adoptar algunas tesis estoicas para oponerse a los cínicos, adversarios comunes. Sedley (1998) sostendrá que las tesis que se incorporan son de Teofrasto y no de los estoicos, para nuestro argumento este dato no sería relevante.

Por último, respecto a las formas de entender el epicureísmo —aunque no tendría por qué referirse explícitamente al contenido doctrinal— recordemos que Cicerón tilda de *vulgar* al epicureísmo de Amafinio. Lucrecio, por el contrario, entiende «que nuestra doctrina por lo común parece en exceso amarga a quien no la ha tratado y el vulgo se echa atrás y se estremece ante ella» (I, 944-945). Y así, o bien el informe de Cicerón sobre Amafinio es deshonesto, o bien nos encontramos con dos formas diferentes de entender la filosofía del Jardín. Lucrecio afirma haber sido el primero en poner por escrito en latín las doctrinas de Epicuro (... *primus cum primis*..., V, 336), parece más correcta la segunda de las anteriores posibilidades: caso de haber tenido noticia de este epicureísmo más popular, más divulgativo si así quiere decirse, el poeta no se siente identificado él).

### § 3. La poesía como recurso en Lucrecio

Un error muy extendido consiste en presentar como evidente una oposición que proviene de una lectura equivocada de Wilhelm Albrecht Nestle (1940) en que la filosofía aparece como una racionalización frente al mito, un *paso del mito al logos*. Esta consideración, de marcado carácter positivista, considera la historia como una sucesión de periodos, una especie de tránsito entre dos periodos normales. Esta idea ya ridiculizada por Ortega en *Historia como sistema* sigue siendo tan fuerte que hace que se ignoren los documentos que han llegado hasta nosotros. En ese intento de entender la filosofía como racional, se interpreta el logos como el *discurso racional en prosa*, en oposición al verso que expresa el mito (*logos* frente a *epos*). Pero que exista oposición no supone que la poesía sea irracional. El propio mito no es irracional, tiene unas reglas, a pesar de que pueda mantener contradicciones o versiones, no le exime de que no posea una lógica interna y externa... una lógica de construcción propia, como ya hemos desarrollado a propósito del *Banquete* de Platón (García Fernández, 1998; 268 y ss.). Utiliza espacios, personajes, códigos de animales, plantas... que tienen sus propias reglas y significados precisos. El mito es en esencia ejemplificante frente al logos que es discursivo.

Es verdad que distintos autores, incluido Epicuro (Sexto Empírico, *Adv. Math.* I, 297 y ss.), manifestaron reticencias frente a la poesía. El propio Platón se pronuncia en numerosas ocasiones contra la poesía (*cf. Ion*, en la *República* por poner un ejemplo III, 387b). Sin embargo, estas reticencias provenían más bien de la crítica a la sustitución de la filosofía por la poesía como método pedagógico y las reticencias estaban basadas en los mismos motivos que se podían aplicar a la retórica: la desconfianza sobre la prevalencia de la forma sobre el discurso verdadero. También es cierto que en todos los epicúreos prevaleció la prosa sobre el verso. En este sentido puede parecer extraño que Lucrecio retorne el verso. Resulta todavía más llamativa, si cabe, la exhortación a la diosa Venus al inicio del poema. Si nos olvidamos de esos prejuicios basados en una lectura errónea de Nestle, el mito no se opone al logos, es por ello que Platón utiliza reiteradamente mitos para explicar ideas, incluso equipara el discurso razonado (*λόγῳ διεξεληθών*) al mito (*Πρωταγόρας*, 320c). Por otra parte, en Italia no resultaba extraño el verso como modo filosófico de expresión. Ya filósofos como Empédocles o Parménides

habían adoptado la poesía como forma de exposición de sus doctrinas y gozaban de una cierta popularidad. Sedley (1998) mantiene que es Empédocles el referente estilístico de Lucrecio. Incluso en la época de Lucrecio parece que otros contemporáneos inmediatamente anteriores también intentaron plasmar la filosofía griega en verso, y así Rostagni (1952; 507-551) habla de una *Empedoclea* de Salustio y una obra de Cicerón (*Epist. Ad Quint. frat.* II, 9) que hoy estarían perdidas.

Como hemos mantenido en otro lugar (García Fernández, 2011) la poesía en la tradición griega de Homero y Hesíodo estaba ligada a la verdad, los dioses hablan por boca del poeta. Esto ya había sido recogido por Empédocles y Parménides quienes, para dotar de verdad a su doctrina, ya habían utilizado tanto el verso como la invocación a las diosas. Lucrecio va a retomar esta estructura, sin embargo, lo va a hacer con una diosa específica: el Amor, que utiliza con su nombre romano *Venus*, lo que también es significativo. La invocación de la diosa tiene que ver con el tema del poema: la unión. En este sentido hay que leer a Lucrecio cuando llama a su poema *suaviloquens carmen pierium* («armonioso canto de las Piérides»), que expone la doctrina epicúrea, *ratio*, untada «con la dulce miel de las Musas» (I, 922-950). Debemos enmarcar esta iniciativa en el contexto de la difusión de las doctrinas epicúreas. Los epicúreos querían llegar a un sector amplio de la población. Cicerón (*Tusc.* I, 6; II, 7 y ss.), a propósito de la escasa aceptación que tenían los resúmenes de la doctrina epicúrea en latín, que él mismo explica por la falta de costumbre de los romanos frente a textos filosóficos en su lengua (*Tusc.* IV, 6), llega a la conclusión de que esta doctrina se extendía sólo entre personas de poca instrucción (*Tusc.* II, 7).

Si como sostienen algunos (Annas, 1993: 190, 339-340 y 350; 1992: 199) existen dos facetas en Epicuro —una fácil y popular, otra más compleja; una exotérica y otra esotérica— para Lucrecio el epicureísmo es una crítica a las falsas explicaciones, pero también al lenguaje metafísico que oculta la realidad. En ese sentido Lucrecio está muy cerca de los Cínicos y su crítica al lenguaje vacío. Los epicúreos, en general, acogían todo tipo de público incluidas mujeres. En el caso de Lucrecio y los epicúreos romanos incluían en su escuela a mujeres y esclavos, si bien se lee en muchos estudios que no precisan en calidad de qué las y los admitían. No hay que simular filosofar sino hacerlo realmente «porque no necesitamos aparentar estar sanos, sino estar sanos de verdad» se lee en la «Sentencia vaticana 54». Como compendios de divulgación se entienden

los propios escritos de Epicuro: las cartas a Meneceo, Heródoto y Pitocles, las *Máximas capitales*, un *Epítome de las objeciones a los fisiólogos* (Diógenes Laercio X, 27), un *Gran compendio* (X, 39-41 y 72-73) y un *Pequeño resumen* (X 135) (obras dirigidas a los principiantes, a todos aquellos que no son felices pero desean serlo y que por ello acuden a su filosofía), todos ellos compendios de obras más extensas como el *De rerum*, que constaba de 36 libros. El propio Lucrecio (I, 943 y ss.) nos explica que utiliza la poesía para mejor profundizar y difundir la filosofía epicúrea. Es así como debemos comprender esta literatura —en el sentido de difundir y desarrollar un cálculo para la vida— y no como maledicentemente expresa Lactancio para quien el epicureísmo era una filosofía abierta a los ignorantes (*Div. Inst.* III, 25, 4 = 227 a Us.).

Muy desenfocada nos parece la interpretación de Francisco Socas, (2003; 53-54), quien basándose en que el poema didáctico *De rerum natura* está dirigida a Memio, al que se supone de buena familia, concluye que el latín de Lucrecio no puede ser otro latín que el de la clase rica y culta (*sic*). El motivo por el que Lucrecio le dedicó su poema y lo nombra en once ocasiones en esta obra sigue siendo debatido. Sin embargo, para nosotros, continuando con las influencias de la poesía épica griega —algo que puede ser discutido pero objetivo— creemos que se trata de un efecto estilístico copiado de *Trabajos y días* y, concretamente, de la técnica que utiliza Hesíodo en el poema de acercar la temática a los oyentes mediante el recurso de presentar el poema como dirigido a su hermano Perses para aconsejarle en la administración de la herencia. Aquí no se trata de su hermano, pero sí de una herencia importante para Lucrecio y todos los epicúreos contemporáneos (en todo caso el recurso de dirigir los tratados a una persona ya había sido inaugurado por Epicuro con las cartas a Heródoto, Pitocles y Meneceo). Según se desprende de Cicerón, Memio era el propietario del terreno en el que se encontraban situadas las ruinas de la casa de Epicuro y había planeado construir un edificio en dicho lugar (Cicerón, *Ad Fam.*, XIII, carta I, a Memmianus). Ese podría ser otro motivo, o el principal: la recuperación del terreno o la invitación a destinarlo a un fin comunitario. Otro dato que refuerza nuestra interpretación y que aleja a Lucrecio de un lenguaje rebuscado lo tenemos en el hecho, que también nos transmite Cicerón, de que Memio poseía un considerable talento como orador, pero su desprecio por las letras latinas y la preferencia por los modelos griegos afectó su eficiencia como tal (Cicerón, *Brutus*, 70).

Siguiendo con la interpretación de un Lucrecio que intenta poner el epicureísmo en un lenguaje poético popular debemos señalar algunos pasajes que la mayoría de los intérpretes consideran como una desconfianza hacia el latín y que nosotros entendemos en sentido contrario. Por una parte, estaría el mencionado texto sobre Anaxágoras que entendemos como una ironía en la que critica el concepto *homeomerías* «que es difícil de traducir al latín, pero fácilmente explicable». El texto supone, no que el latín no sea una lengua filosófica sino una crítica a la elaboración de conceptos rebuscados y equivocados. En segundo lugar, el texto en el que el propio Lucrecio manifiesta su desconfianza con el lector al que dirige la obra no está referido a la utilización o la comprensión de este hacia el latín, sino en la novedad de la doctrina expuesta (*novitate exterritus*, II 1040).

Lucrecio, hay que reconocerlo, es claro en lo que dice, pero no es cómodo de leer (¡cuántos lectores y traductores se han quedado en sus prólogos!). Para comprenderlo y disfrutarlo hace falta, aparte de saber mucho latín, estar familiarizado con las convenciones de la poesía antigua y pasar largos ratos luchando con pasajes estragados por los accidentes de la transmisión. [Socas, 2003; 53]

Sin embargo, poco más adelante reconoce:

Es el suyo un estilo solemne y austero. La sintaxis es difícil a veces, pero más por la longitud excesiva de los razonamientos y exposiciones (con algunas derivaciones y paréntesis que distraen la atención) que por las inversiones o disyunciones contrarias al orden habitual de las palabras. Con el uso del hipérbaton Lucrecio no enrarece el lenguaje. [*Ib.*: 54]

En este mismo sentido, se encuentra atrapado conceptualmente André Comte-Sponville (2009: 31), quien comienza por identificar la poesía con la mentira y tiene que rectificar rebajando su juicio y considerarla meramente un artificio, como el edulcorante que se utiliza para tomar una medicina amarga. Ni se da cuenta de lo que dice, pues el engaño no está en el edulcorante, él mismo señala que «la miel no miente: es verdaderamente dulce y azucarada». La reticencia de Platón y Epicuro contra la poesía no radica tanto en que esta sea falsa como en su capacidad de edulcorar cualquier mensaje, por eso, y ahí coincidimos con Comte-Sponville, Lucrecio utiliza la poesía como recurso para difundir la verdad epicúrea. Para librar al género humano de las cadenas de la religión, llega a decir en la introducción al libro cuarto (IV, 7).

#### § 4. La dificultad de la doctrina epicúrea

Muchos autores han comentado que para un lector medio no es difícil aceptar la teoría atomística hoy en día, pero la dificultad de comprensión del epicureísmo no radica tanto en la comprensión de su ontología de átomos y vacío; es tan fácil de explicar y tiene las mismas dificultades tanto ahora como en el siglo -I. Lo que realmente era difícil de asumir para un griego y más, si cabe, para un romano, eran las doctrinas epicúreas de la negación de la divina providencia y la adivinación; la inutilidad de buscar y propiciarse la benevolencia de los dioses; que no existe una supervivencia tras la muerte y que, por tanto, carece de sentido el culto a los antepasados; o aceptar el alejamiento de la vida política.

El epicureísmo se introduce por primera vez en Roma, según Cicerón, en torno al - 280. Fue de la boca de Cinias cuando los romanos escucharon por vez primera el nombre de Epicuro y les resulta extraña la doctrina confundiéndola con el sensualismo de Aristipo: al oír Mario Curio y Tito Coruncano que Cinias afirmaba que «en Atenas había un sabio que explicaba que todas nuestras acciones debían ser relacionadas con el placer» desearon que los Samnitas y Pirro abrazaran tal doctrina, «pues, si se entregaban a la lujuria, podrían ser vencidos con más facilidad» (Senec. 43; cf. tb. Plut. *Pyrrh.* 20, 6). Parece que estamos ante la misma caricaturesca simplificación presente en algunas comedias de Plauto en las que se escenifica un epicureísmo superficial que sólo retiene de esta filosofía un ideal de tranquilidad egoísta y utilitarista. El «vivir para uno mismo» de Periplectomene, protagonista del *Miles gloriosus*, representa este anhelo asociable al apoliticismo epicúreo en las antípodas de una moral cívica y patriota que representan los ideales de sacrificio y austeridad para prepararse para la guerra de Catón el Viejo. El propio Plauto en su obra *Trinummus* (*Tres monedas* o *El hombre de las tres monedas*) presenta dos formas de epicureísmo: uno austero, representado por Lysiteles; y otro de tipo voluptuoso y hedonista, representado por Lesbónico. En este marco, cabe destacar que desde un primer momento las teorías epicúreas se vieron con recelo y sabemos que por estas fechas fueron expulsados de Roma los epicúreos Alción y Filisco (Ateneo, XII, 547a), no se sabe muy bien si en calidad de adeptos al Jardín (y a sus supuestas prácticas y teorías inmorales) o en el marco más general de todo un conjunto de medidas que quisieron neutralizar las



novedades y las perniciosas influencias extranjeras (Gruen, 1989: 177-178). Así mismo, O'Hara (1987) considera que en las sátiras de Lucilio hay asimismo alusiones a temas epicúreos. En todo caso, la tergiversación de las teorías epicúreas es un hecho habitual, cuando no ya, técnicamente hablando, la confusión entre *deseo* y *placer*.

Se ha llegado a sostener que en Italia hubo dos focos epicúreos: uno asentado en Roma, al que pertenecería Lucrecio y que utilizaba el latín como lengua de comunicación y especialmente interesado en cuestiones físicas, y otro ubicado en la bahía de Nápoles, de lengua griega y del que formaban parte Filodemo y Sirón, «que, además de magnificas personas, son hombres muy doctos» (Cicerón, *Fin.* II, 119). No tenemos suficientes datos para afirmar una cosa o su contraria, aunque ya existen especialistas que empiezan a reconocer las variedades en el epicureísmo.

En este ambiente refinado y noble, próximo a la sensibilidad neotérica, se situarían Lucrecio y Filodemo, conscientes ambos de la necesidad de adecuar el mensaje epicúreo a los nuevos tiempos, aun al precio de traicionar puntualmente las tesis del Maestro; tal vez esta heterodoxia se justifique por motivos proselitistas. [Delattre, 2002: 239-240; Mas, 2018]

## § 5. Los resúmenes y la nemotecnia

Según Diógenes Laercio (16 = 123 Us), las últimas palabras que Epicuro dirigió a sus «amigos» fueron para pedir que memorizaran sus doctrinas. «Ejercitaba a sus discípulos en retener de memoria sus escritos» (Diógenes Laercio X, 12). Filodemo también señala la importancia de comprender y memorizar las «doctrinas principales» a la hora de elegir y rechazar correctamente, no tanto porque la comprensión y memorización sean suficientes para obtener la ataraxia, pero sí porque sientan los cimientos para un correcto cálculo de los placeres (*De elect.* XI, 7-20). Aristóteles mismo ligaba la virtud a la repetición (*Ética a Nicómaco*, II, 4). «¿Quién de vosotros no sabe de memoria las Máximas Capitales [*kýriai dóxai*], que consideráis las más autorizadas, puesto que veis en ellas máximas breves importantísimas para vivir felizmente?», pregunta Cicerón a Torcuato después de haberlas calificado de «oráculos de sabiduría» (*Fin.* II, 20). Sólo tras haber interiorizado estas verdades fundamentales («oraculares»), podrían los aspirantes a epicúreos acceder a esos textos más complejos y desarrollados que son las cartas. Y sólo entonces unos pocos estudiarían obras como



el *De natura* (cf. Hadot, 1969a). La carta a Meneceo, un texto eminentemente protréptico, indica lo esencial para alcanzar una vida feliz, expone «los elementos básicos de una vida feliz» (*stoicheia tou kalōs zēn*) (Ep. Men. 13). Pero no se trata de memorizar, Epicuro pide que su destinatario «medite» (*melēta*) su contenido (Ep. Men. 135): el verbo *meletāō* significa ‘meditar’, ‘estudiar’, «pero también «practicar» o «ejercitarse». El Maestro no quiere que Meneceo lea la carta a él dirigida como aquel que estudia filosofía para llegar a conocer una teoría, le invita a ponerla en práctica, a que su lectura sea un ejercicio que debe realizarse con asiduidad («día y noche») tanto en soledad como en compañía de los semejantes (*pròs tòn hómoion*).

Diógenes Laercio, en la última obra mencionada en el catálogo de obras de Epicuro cita unas *Epistolaí*. Él nos transmite tres, aunque probablemente existiesen más. Esas colecciones de cartas o de *epítomes* se distribuían por los círculos epicúreos. A diferencia de lo que sucede en la actualidad, en la Antigüedad las cartas no solían tener un destinatario concreto, iban dirigidas a un auditorio más difuso y amplio (Hadot, 1969b: 34), como nos podemos atestiguar por otras cartas existentes (p. e., las cartas paulinas de los Hechos de los Apóstoles).

Los tres textos atribuidos a Epicuro con una función didáctico-pedagógica que han llegado a nosotros recogidos por Diógenes Laercio son: la carta a Pitocles (Diógenes Laercio X 57-90), la carta a Heródoto (X 27-56) y la carta a Meneceo (X 91-100). La carta a Pitocles (*Επιστολή πρὸς Πυθοκλήν*) expone la meteorología de Epicuro en función de la crítica a la teología astral. Su destinatario reconoce que lo escrito por Epicuro en el *Sobre la naturaleza* es complejo y difícil de memorizar, por tal motivo pide que se le envíe «un resumen, breve y de conjunto, acerca de los fenómenos celestes para guardarlo fácilmente en la memoria» (Diógenes Laercio X, 57). Es este, lo que parece el origen de lo que hoy en día conocemos como la *carta a Pitocles*, un texto para comprender «la auténtica ciencia de la naturaleza», la epicúrea, para los que «andan faltos de tiempo libre, demasiado atareados por alguna de las ocupaciones cotidianas»:

Aprende pues bien estas cosas, y reteniéndolas en la memoria precisamente repásalas junto con las demás enseñanzas que hemos mandado en el breve compendio que hemos enviado a Heródoto.  
[Ep. Pit. 84-85]

Se refiere a la carta a Heródoto, igualmente destinada «a quienes no pueden examinar con precisión cada uno de nuestros escritos acerca de la Naturaleza, ni tampoco estudiar por entero los libros mayores de los que los constituyen». La lectura de esta carta también será provechosa para «aquellos que han progresado bastante en el estudio de las obras enteras» (porque siempre conviene memorizar «el esquema básico de toda la doctrina, reducido a sus líneas esenciales»), incluso para el «estudioso muy avanzado» (para que sea capaz «de recurrir con presteza a la conexión con los principios generales, refiriéndolo todo a elementos simples y a expresiones sencillas» [Ep. *Hdt.* 35-36]).

La carta a Meneceo (Diógenes Laercio X, 91-100), sería la carta con mayor contenido ético y, como hemos señalado anteriormente, como un *protréptico* o defensa de la filosofía. Esta defensa proviene de la identificación de la sabiduría con la ataraxia, de ahí que nadie pueda dejar de filosofar. Realiza Epicuro una extensión de la filosofía frente a Sócrates, Platón y Aristóteles. Para Epicuro nadie es demasiado joven o demasiado viejo para filosofar, de la misma manera que nadie es demasiado joven o demasiado viejo para la felicidad.

## § 6. Influencias en Lucrecio

Existen numerosas interpretaciones sobre las influencias de Epicuro y otros autores en Lucrecio. Algunas de ellas son explicitadas por el propio Lucrecio haciendo referencia a ellas en el poema (Anaxágoras, I 830, 876; Demócrito, III 371, 1039; V 622; Heráclito, I 638, 692; Empédocles, I 716, 729-734; Epicuro I 66; III 1-30, 1042; V 1-54; VI 1-34; Homero, I 124; III 1037; etc.). Algunos lo centran en unos determinados autores, como hace Sedley (1998) con Epicuro y Empédocles. Sin embargo, por las referencias explícitas y por otras indirectas debemos señalar —siguiendo a M. Bollack (1978; tomo I, 102 y ss.)— que se reconocen una diversidad de fuentes en Lucrecio que pasan tanto por la romanización previa del epicureísmo, como por la asimilación de los ataques de los estoicos al epicureísmo, especialmente de Panecio y Posidonio, además de las *Opiniones físicas* de Teofrasto (como reconoce el mismo Sedley [1998: cap. VI] a pesar de intentar demostrar que Lucrecio sólo tiene una fuente que es *Sobre la naturaleza* de Epicuro).

A esto habría que añadir una visión helenística de los presocráticos, fundamentalmente de Empédocles y de Anaxágoras, con los que asimilaban los enemigos de Epicuro al atomismo en un afán de restarle originalidad y recursos. En cambio, no se aprecian influencias platónicas y aristotélicas fuera de las que podemos encontrar en el propio Epicuro y que el *Timeo* es la referencia generalizada de Aristóteles y Teofrasto. Por otra parte, desde el punto de vista estilístico, podemos señalar la apropiación de la técnica del *epos* para la Historia que hizo Ennio (al que Lucrecio cita explícitamente en I 117, 121), y que era el evidente modelo lucreciano (Vicol, 1945; 155-347).

Por otra parte, y contestando a Sedley (1998), consideramos se toma demasiado en serio la declaración de autodidacta de que hacía gala Epicuro —según nos transmite Diógenes Laercio (X, 6-8)— con la excepción de algunos —como con Anaxágoras y Arquélao (cf. Diógenes Laercio X, 12)—, puesto que el mismo Diógenes nos habla de las influencias de filósofos anteriores (X, 13; también en Cicerón, *Brutus*, 85, 292 y sobre todo en *De nat. deo*. [1, 26, 72], obra inspirada en las opiniones de los académicos). Se llega a veces al punto de acusar de plagio a Epicuro, como hace el propio Cicerón (en *De fin.* II, 6, 17)<sup>4</sup>. Incide en la misma dirección la maledicencia de Plutarco (*fr.* 234, 237, 239 Us.). Se tiene que reconocer, al menos, una influencia del *Timeo* de Platón, en cuanto obra de referencia y a Aristóteles como ha venido señalando Bignone (1936) o Dewitt (1954: 20-24, también Rist, 1972: 4 y ss., si bien de forma más técnica), quien añade a Nausífanos o a los escépticos. Como señala Santiago González Escudero (2023):

Hay que pensar que además de aplicar los criterios filológicos estrictamente, cosa que tampoco hacen por lo general, es preciso tener en cuenta que un filósofo se integra en una tradición a la que responde.

## § 7. La obra

*De rerum natura* está compuesto por algo más de 7400 hexámetros dactílicos distribuidos en seis libros, a través de un lenguaje y metáforas ricamente poéticas. A

---

<sup>4</sup> Su oposición a los aristotélicos también en Cicerón, *De nat. deo*. (I, 83, 93).

pesar de los numerosos comentarios que señalan a Lucrecio como un atomista poco original que pone en verso la obra de Epicuro e incluso la de Demócrito nos encontramos que la obra de Lucrecio representa una nueva visión del epicureísmo, como una opción filosófica alejada de la vieja sofística metafísica. En este sentido, se produce una variación y de ahí el título *De rerum natura*, frente al *De natura* de Epicuro y la tradición metafísica griega.

La obra se basa en la ontología general atomística, sólo existen dos principios: los átomos y el vacío. Sin embargo, la aportación de Lucrecio es encontrar un nuevo campo, la ontología especial, por eso va a hablar de la materia, de la generación y corrupción de las cosas, pero también de las sensaciones, pensamiento y el alma. Este mundo y sus fenómenos, celestes y terrestres, como humanos, no está regido por dioses, sino que opera de acuerdo con principios físicos, con un principio operativo: que *nada proviene de la nada*.

Lucrecio establece una proporcionalidad, una ley de isonomía en la «*rerum natura*» (vid. II, 560-580), además de una especie de ley atomística contra la arbitrariedad (ib. II, 700-729).

## § 8. Intenciones del poema

No parece serio mantener que Lucrecio realizó esta obra utilizando el epicureísmo y realizando una evolución en él sin darse cuenta de ello. Como hemos señalado el propio título del poema nos pone en antecedentes «*rerum natura*» y no «*natura*» como sería lo adecuado si pretendiese hacer un compendio de Epicuro o Demócrito. Además en la invocación a Venus (cf. Álvarez Iglesias, 1984: 27-61), que consideramos una introducción a toda la obra, se explicitan y se puede apreciar que sus pretensiones eran muy diferentes a las utilizadas hasta entonces por los epicúreos y que era plenamente consciente de las necesidades en la creación en esta doctrina.

Como decíamos, las intenciones y objetivos del poema están recogidos en el propio poema de Lucrecio:

Pues para ti empezaré a disertar sobre la razón última del cielo y de los dioses y explicaré el principio de las cosas, explicaré de dónde la naturaleza crea las cosas, las sostiene y las fomenta o cómo la propia naturaleza se recupera cuando parece que está destruida. Esa naturaleza a la que

nosotros acostumbramos a llamar «materia» y «cuerpos genitales» y también «semillas» de las cosas y también lo llamamos «primeros cuerpos» porque de ellos surgen todas las primeras cosas. [*De rerum natura*, I, 54-61]<sup>5</sup>

Lucrecio está estableciendo dos niveles:

- Nivel 2: «materia» (*materiem*) y «cuerpos genitales» (*genitalia corpora*) y también «semillas» (*semina*) de las cosas
- Nivel 1: «primeros cuerpos» (*corpora prima*) porque de ellos surgen todas las primeras cosas (*omnia primis*).

Efectivamente podemos reconocer en esta exposición los fundamentos y el desarrollo del epicureísmo, pero el primer verso nos introduce en un objetivo diferente, en el mundo cultural que sirve de marco a la civilización romana en cuanto tal, y no específicamente el orden físico en el que se mueven los griegos. La idea aparece repetida en V, 155 y no es cierto, como opinan la mayoría de los comentaristas, que Lucrecio se refiriese a una promesa incumplida (Valentí Fiol, 1949: 80 y ss., n. 1 y n. 7) porque no hay una parte de su poema que se dedique a determinar «el ser de los dioses». Todo el poema es una manifestación de este punto y de los alcances que la religión como *religio* mantenía en el mundo romano. Lucrecio no distingue entre *superstitio*, término que no utiliza, y *religio*. Cicerón (*De Nat. Deo*. I, 117; 2, 71), que sí distingue entre los dos términos, caracteriza la *superstitio* como la creación vulgar que atribuye a los dioses lo que no tiene que ver con ellos y que es fruto de la psicología humana. Más claro aparece cuando comenta el caso de los aurúspices en *De divinatione* (2, 148). Sin embargo, Virgilio (*Eneida* 2, 817) y Séneca (*Epist.* 95, 35) mantienen el sentido etimológico de ‘temor religioso’, ‘veneración’, etc. El epicureísmo mantiene la diferencia entre la esencia de los dioses y la opinión desajustada sobre los mismos. Para Lucrecio esta opinión desajustada se da en la religión: son los intentos de los comentaristas para «dulcificar» el ataque de Lucrecio los que diferencian entre ambos términos.

<sup>5</sup> *Nam tibi de summa caeli ratione deumque / disserere incipiam et rerum primordia pandam, / unde omnis natura creet res, auctet alatque, / quove eadem rursum natura perempta resolvat, / quae nos materiem et genitalia corpora rebus / reddunda in ratione vocare et semina rerum / appellare suemus et haec eadem usurpare / corpora prima, quod ex illis sunt omnia primis.* V. la traducción completa que presentamos de los dos primeros libros a cargo de Covadonga Ordás Calvo.

En el tercer verso podemos comprobar la idea de razón en la naturaleza, con toda una personificación en donde la ontología se convierte en recurso poético para individualizarse en los fundamentos atomísticos, con el fin de introducir términos tales como *corpora*, *materie*, *semina* y *primis* con los que trabaja dialécticamente Lucrecio. La idea «artificialista» de naturaleza, según afirma Rosset (1974: 13-21), reconocida como «*natura*» sólo funciona en el nivel de la poesía a fin de que en términos atomísticos pase a ser la «*rerum natura*», de acuerdo con el giro epicúreo, y pierda por lo tanto cualquier connotación holística, genérica y ontológica conferida tan sólo a los elementos primigenios aplicados a las órdenes diferentes como *primordia*, *principia* y *semina*. La naturaleza sólo funciona, pues, como negación, como ausencia en el sentido aristotélico del término, para recoger el contexto específico del mundo en el que se mueve el poeta, Roma. En Aristóteles la «ausencia» corresponde al Acto Puro y a su concepción teleológica. Lucrecio, para evitar los teleologismos, opone *natura* a *foedus naturae* y explica toda génesis a partir del segundo.

Es por ello por lo que Venus que en la mitología aparece como madre de Eneas y por lo tanto origen del pueblo romano, ocupa el lugar de las musas entre los aedos y en la épica y el poema comienza por un canto a su nombre y a su acción, que no es otra sino la de la Humanidad reflejada en la estirpe conquistadora del mundo y entonces sometida a los avatares de las peligrosas luchas civiles. Venus es una diosa de lo que Dumézil en *Los dioses de los indoeuropeos* denomina «función tercera» o marcada por la producción y reproducción. Lucrecio no se sirve de contenido religioso alguno sino de la función, como se refleja en la utilización de *concedere*. Mediante el desarrollo de su función, Venus, como relación terciogenérica, se manifiesta en todos los ejemplos culturales y situaciones del desenvolvimiento de los compuestos, como relator sus mitos se usan en calidad de lenguaje. Por eso la dialéctica *concedere/discedere* puede presentarse recogiendo el mito homérico de las relaciones entre Venus y Marte (Homero, *Od.* VIII, 266-365), como la apaciguadora del guerrero y el destructor.

Para Lucrecio el epicureísmo aparece como base estructural que permite el movimiento filosófico del poema, pero como nada más. Lucrecio utiliza la doctrina lo mismo que Filodemo, incitando a la aplicación y no a la copia. La propia estructura ideológica de los libros I y II de Lucrecio, que resumen la doctrina, y la aplicación cosmológica y fenomenológica del V y VI, muestran que, gracias al recurso novedoso

de la poesía, se establece la continuidad entre la Naturaleza y la cultura e introduce de forma novedosa la actividad humana como un generadora del propio mundo.

Epicuro explicó la marcha del universo y la posibilidad de llegar a un conocimiento de este. La Naturaleza destruye y transforma todo menos los átomos, que son indestructibles, pero sus procesos no son arbitrarios, responden a unas causas racionales, en absoluto sobrenaturales. Todo tiene explicación desde la experiencia de los sentidos y puede ser analizado desde los esquemas operatorios de los átomos moviéndose en el vacío.

También explicó la fuerza de las sensaciones y los criterios de verdad. Es algo que Lucrecio no discute en absoluto, pero que aprovecha extraordinariamente en su poema, en donde las *prolapseis* que dan origen al lenguaje pasan a ser un elemento activo; en donde la cultura adquiere el suficiente cuerpo como para ser reescrita al mismo nivel que física. En Lucrecio es el hombre el protagonista y el que tiene que dar una respuesta (el hombre frente a la *rerum natura* en II, 1-61; de la ciencia humana en V, 1-59), el que tiene que transformar una realidad, gracias a la doctrina epicúrea, pero al mismo tiempo, gracias a su capacidad de interpretación cultural.

Como ha señalado Santiago González Escudero (2023), Lucrecio utiliza para *prolapseis* e término *notities* (v. 182 y 1045). También aparece en genitivo *notitiae* (II, 124) y dos acusativos: *notitiam* (II, 745; IV, 476; 851 y V, 124) y *notitiam* (IV, 477). Lo que atestigua su uso como sujeto, objeto y procedencia. En este concepto latino predomina el sentido de ‘información’ o ‘idea’ y ha perdido el matiz de anterioridad que le confería el preverbio «pro-» del término griego. Prueba de que no hay equivalencia perfecta entre ambos la tenemos en los intentos de Cicerón para perfilar su significado bien mediante un complemento del nombre: *rerum notitiae* (*Lucullus*, 46, 142) o bien sustituyéndolo por otro término con preverbio como *anticipatio* (*De Nat. Deo*. I, 16, 43) o *praenotio* (*ib.* 1, 17, 44). Lucrecio, por su parte (V, 182) habla de lo absurdo que sería pensar en que los dioses hubieran tenido una «*notities hominum*» antes de la existencia de hombres para poder crearlos, en el caso de que se le atribuyese tal acción. En V, 1028-1090 habla de la «*notities ... utilitatis*» que los hombres encontraron en los sonidos para poder pasar a la convención del lenguaje. En II, 124 habla de «*vestigia notitiae*» como de indicios de una idea. De todo ello podemos deducir que para Lucrecio *notities* determina exclusivamente las configuraciones del lenguaje a partir del campo de los



objetos, de los fenómenos. La *ratio*, el movimiento del alma, es lo que asegura la vinculación con las operaciones atomísticas (III, 258-285). En cambio, en Epicuro hay una vinculación manifiesta del mecanismo atomístico de las sensaciones que establece la imagen, que sería la prefiguración, a su vez con un reflejo en el lenguaje.

El ímpetu humano se enfrenta al azar, a la *tempestas* como modelo que se repite precisamente como muestra del catastrofismo de sus propios átomos ([VI, 1138 y ss.] con la descripción de la peste de Atenas), no de una naturaleza como «lo otro», lo diferente a sí mismo.

Pero estábamos hablando de la intención de la obra de Lucrecio. Esta queda explicitada claramente en I 146 y ss. No se trata de exponer la teoría de Epicuro o de defender el epicureísmo, cuestión que ya se había realizado en numerosos escritos. Lucrecio se siente a sí mismo como el más grande porque va a realizar una misión no abordada hasta entonces: disipar el miedo que aqueja a los hombres por sus creencias en los dioses. Y así escribe:

Así pues, es necesario que el miedo y las tinieblas se disipen, pero no con los rayos del sol ni con la luz del día, sino con la imagen de la naturaleza y con la razón. Por eso que nuestros principios serán un principio suyo: jamás, ni por inspiración divina, se engendra una cosa de la nada. Así el miedo reprime a todo hombre mortal porque les hace pensar que muchas cosas en la tierra y en el cielo fueron creadas por los dioses, pues las causas de dichas obras no pueden entenderse en modo alguno y por eso los hombres piensan que fueron hechas por un ser divino. Luego, cuando hayamos probado que nada puede crearse de la nada, entonces veremos claramente lo que perseguimos y veremos de dónde se crea cualquier cosa y de qué modo se hace todo sin la ayuda de los dioses. [I 146-158]

Por último, queremos señalar que algunas interpretaciones psicologistas, incluso diagnósticos de médicos (Logre, 1946) han interpretado, de acuerdo con la maledicencia del suicidio de Lucrecio, el carácter melancólico del poema de Lucrecio. Desde nuestro punto de vista no existe este carácter melancólico, en todo caso está en sus intérpretes. Para Lucrecio las desgracias, los acontecimientos, no nos deben alterar. En eso coincide con los estoicos. Incluso algunos comentarios están influenciados por estas interpretaciones y al leer los versos de Lucrecio llevan sus palabras a terrenos que no le corresponden, así Comte-Sponville (2009: 26), interpreta ciertos pasajes del libro III como que Lucrecio está haciéndonos la muerte como casi deseable.



Mira hacia atrás: ¡qué nimio fue para nosotros  
todo el tiempo antes de nuestro nacimiento!  
Es como un espejo vacío donde se refleja  
lo que será el tiempo que suceda a nuestra muerte.  
¿Quién advierte en él lo horrible o que parezca triste?  
¿No es acaso un reposo más dulce que el sueño?  
[*De rerum natura* III, 1336-1342]

Sin embargo, Lucrecio está aquí refiriéndose al miedo a la muerte y que este es absurdo, como cuando miramos a atrás y pensamos en cuando no habíamos nacido.

## § 9. La estructura de la obra

Contra todos aquellos que sostienen que la obra está inconclusa o inacabada entendemos evidente que la obra fue planificada en su conjunto contando con una estructura que se repite y que está pautaada por los tres proemios, uno cada dos libros.

Los proemios, pues, están situados en el comienzo de los libros I, III y V, siendo, como ha señalado Juan Cascajero (1984: 109) un indicativo de la estructura general de la obra y la «extrema coherencia de la misma», incluso, como señala, «el hecho de que el proemio particular del libro I (50-60) preceda al proemio general (62-145) no resulta de existencia de improvisación, sino de la aplicación de la técnica, típicamente lucreciana, de suspensión de pensamiento, como recuerda Pizzani (*Loc. Not.* 130 ss.)», cuestión que si bien no zanja la polémica del orden de los libros sí le hace perder interés.

El proemio del libro I ofrece la particularidad de introducir no sólo los libros I y II sino también a todo el poema y consta de cuatro partes<sup>6</sup>. El proemio del libro III<sup>7</sup> —que introduce también el IV— y el del libro V<sup>8</sup> —que introduce asimismo el VI— constan igualmente de cuatro partes.

<sup>6</sup> 1. Himno a Venus (1-49); 2. Sumario del libro I (50-61); 3. Digresión sobre Epicuro y sus propósitos personales (62-145) y 4. Fórmula de transición (145-149).

<sup>7</sup> 1. Elogio de Epicuro (1-30); 2. Resumen del libro II y anuncio del III (31-40); 3. Digresión sobre los propósitos del autor que trata de combatir los efectos nefastos del temor a la muerte (41-85) y 4. Fórmula de transición que introduce el tratamiento de la nueva materia.

<sup>8</sup> 1. Elogio a Epicuro (1-54); 2. Resumen del tema anterior y anuncio del V (55-77); 3. Digresión sobre el tema del nuevo libro (79-90) y 4. Fórmula de transición.

Que estuviese planificada y estructurada no quita que como toda obra haya podido ser remodelada por el propio Lucrecio, así lo defiende David Sedley (1998) por justificar que la fuente del *De rerum natura* no era otra que el *Sobre la naturaleza* de Epicuro. Tampoco descartamos la mano del editor Memio que, fallecido el autor, seguramente se sintió con más fuerza para realizar algunos cambios<sup>9</sup>.

## § 10. Himno a Venus

P. Grimal (1957: 184-185), recoge los puntos fundamentales de Venus de acuerdo con la tradición cultural romana para formar las claves de dicho nivel; J. Álvarez Iglesias (1984: 57-62), analiza los recursos operatorios de esta personificación en el sentido a que nos referimos; y P. Boyancé (1963: 65), entiende a Venus como naturaleza creadora siguiendo la tesis de Bignone (1936: 136-144), sin embargo antes «sería preciso definir en qué consiste esa naturaleza», ya que sólo aparece la operación de *concedere* para Venus sin actividad demiúrgica manifiesta.

Desde nuestro punto de vista, el recurso a Venus cumple varias funciones. Por una parte, y como hemos señalado la «invocación a Venus» recoge ampliamente la tradición de la poesía de invocación a las musas. Elegir a Venus y no a otra diosa supone tanto la romanización del poema como el entronque operativo con Empédocles, ya se ha visto, puede ser un referente poético para Lucrecio. Elige a Venus primeramente porque es la madre de Eneas y eso supone situar el poema en el mundo romano y porque, como diosa del amor, implica la operación de unión —pues no necesita el Odio de Empédocles— ya que la disolución se produce por el mismo proceso que el de unión, es decir, por choques o disolución de los enlaces por el mismo proceso operativo que su unión. La alusión a que Venus somete a Marte debe ser interpretada en este sentido.

Por otra parte, el himno a Venus funciona como una declaración de intenciones y le sirve para introducir toda la terminología que va a utilizar a lo largo de la obra. La lucha contra la superstición y el miedo a los dioses es el elemento central en las intenciones de Lucrecio que aparece explícitamente y desarrolla en su crítica al mito de Ifigenia.

---

<sup>9</sup> Para una estructura general de la obra más detallada véase el apéndice I.

La libertad del hombre, tan discutida por los comentaristas posteriores, no está en el *clinamen*, que aquí no aparece, sino que está en la propia concepción atomística: es libre porque es capaz de enfrentarse a todos los avatares sin la ayuda de fuerzas sobrenaturales, porque conoce que la destrucción supone la génesis dialéctica de los cambios, porque está seguro de que no existe un propósito ciego que conduce todo a un fin prefijado. De esta forma los hombres serán como dioses, la forma poética que tiene Lucrecio para la *ataraxia*, palabra que no necesita utilizar. Lucrecio distinguirá entre la *voluntas* y la *voluptas*. La *voluptas* está ligada a la naturaleza y representa la sensibilidad y el placer que guía al hombre y está relacionada con los átomos, mientras que la *voluntas* conlleva intencionalidad, lo que está en el poder creador del hombre a través de la ciencia y el conocimiento que son ellas mismas transformadoras frente al carácter pasivo que adoptaban en Aristóteles.

## § 11. Elogios y reconocimiento de Epicuro

Lucrecio no repara en elogios sobre Epicuro, aunque expresamente sólo lo mencione en III (1040). En I (63-79) elogia y define al héroe que combatió el temor religioso refiriéndose a él aunque no lo cita explícitamente. En III (1-30) declara que no trata de seguir a un filósofo «*certandi cupidus*» sino más bien «*propter amorem*», en 1040 lo compara con los héroes tanto por su mortalidad como sobre todo por su ingenio. Más poético y amplio el elogio en V (1-63) y en VI (1-42) donde lo equipara a la gloria de Atenas.

## § 12. La importancia de Lucrecio

Lucrecio es un pensador que establece un gran paso en el epicureísmo y en la introducción de la filosofía en Roma. Lejos de estúpidos planteamientos que entendían el pensamiento romano como un apéndice del pensamiento metafísico griego se va recuperando, poco a poco, una lectura más profunda y crítica para entender las aportaciones del pensamiento romano a la historia de la filosofía.

Por lo que respecta a Lucrecio, no se ha sabido ver la importancia de su aportación tanto al epicureísmo como a la filosofía en general. No debemos olvidar que el

epicureísmo hoy en día se conserva especialmente gracias a la contribución de Lucrecio y sobre todo a su importancia literaria que evitó que fuese borrado como ocurrió con tantos textos. Quien quería escribir poesía en latín debía leer a Lucrecio. Así, es citado por Ovidio (*Amores* I, 15, 16 y 23-24), Estacio (*Silvas* II, 7, 73-76), Persio (*Sátiras* III, 83-84) y Quintiliano (*Inst. Orat.* X, I, 87). Pero también, quien quería escribir filosofía en latín, debía tener en cuenta la forma que tenía de adaptar al latín los conceptos griegos. Plinio el Viejo lo incluye entre sus fuentes (I, 1) y Aulo Gelio lo menciona repetidas veces como un «clásico» que le sirve para poner de manifiesto similitudes y diferencias estilísticas con otros autores (I, 21, 5-7; V, 14, 4; X, 26, 9; etc.). En ese sentido creemos que Cicerón, quien constituye la filosofía romana, y posteriormente Séneca son deudores de Lucrecio.

Cicerón realiza una mención textual en la carta anteriormente citada a su hermano Quinto (II 9, 3), pero también en sus obras filosóficas habría pasajes en los que se alude implícitamente a Lucrecio (cf. Canfora, 1993: 69-89). En este sentido *Tusculanas* (I, 48) de Cicerón puede leerse como una crítica a los elogios que realiza Lucrecio a Epicuro en los proemios del *De rerum natura*. Kleve (1963) ha señalado que se aprecia el estudio del poema lucreciano en la utilización de la terminología filosófica de Cicerón y que si este silencia a Lucrecio sería porque reclamaba para sí el privilegio y el honor de haber sido el primero en introducir la filosofía en Roma. Recordemos que mismo Lucrecio se reivindica como el primero en poner por escrito en latín las doctrinas de Epicuro (... *primus cum primis...*, V, 336).

Por otra parte, tampoco cabe hoy sostener que Lucrecio se limita a poner en verso el epicureísmo. Ni tan siquiera que se trata de adecuarlo a un «nuevo marco cultural». Lucrecio establece una separación entre dos niveles ontológicos que los griegos no habían establecido y de ahí la encrucijada en la que se encontraba la filosofía.

Es por todo ello que consideramos que la interpretación de un Lucrecio como «discípulo incondicional» (Comte-Sponville, 2009: 21), o un discípulo genial que no pretenda ser otra cosa (Boyancé, 1963: 300), debe ser entendida con matices: Lucrecio sí se mantiene fiel a las doctrinas ontológico generales de su tradición, pero hace importantes aportaciones en la ontología especial.

### § 13. La traducción de la terminología griega al latín

Lucrecio es uno de los primeros en escribir filosofía en latín y hace un esfuerzo por traducir y no quedarse en la mera transliteración. Que no tiene problema en verter la terminología griega al latín está ampliamente demostrado en la medida que utiliza los términos epicúreos como *physiología*, *éidola*, *eláchista*, *symbebekóta*, *symptómata* y el poeta vierte *naturae species ratioque*, *simulacrum* o *imago*, *minimae partes*, *coniuncta*, *eventa*, sin ningún problema. Lo que significa que no aborrece los términos griegos, pues los utiliza transliterados cuando le interesan para la función poética, incluso cuando existen equivalentes latinos. Sin embargo, su empeño de hacer accesible al público romano el mensaje liberador del Maestro sabe de la importancia del vocabulario, el estilo y los recursos poéticos y retóricos, muy abundantes en su poema y muy escasos en los textos que conservamos de Epicuro (Mas, 2018; 24).

Como insinúa Pablo Gristein (2011), en las críticas que realiza Lucrecio al latín como lengua pobre, a la «pobreza del lenguaje ancestral» (*patrii sermonis egestas*, I 136-139; 830-833, III 258-261) tiene que ver más de una ironía, pues lo que critica directamente es el lenguaje enrevesado y vacío de las filosofías metafísicas, especialmente las de Heráclito (I 635-634) o Anaxágoras (I 830-846). Trata de criticar las palabras que ocultan conceptos vacíos, siguiendo en este punto a Epicuro quien consideraba que debían utilizarse palabras claras y cotidianas (Ep. *Hdt.* 37-38); así se enmarca en una amplia tradición filosófica que otorga a la simplicidad de la expresión un valor positivo y de esta forma ridiculiza conceptos como el de *homeomería* que es un concepto, dirá Lucrecio (I, 831), intraducible pero fácilmente explicable y radicalmente falso desde la nueva ontología que está elaborando. Parece que la ironía de Lucrecio se desborda respecto de un lenguaje pobre como dice, pero que utiliza cinco maneras diferentes —en los versos 55 a 61 del libro primero— cuando los griegos utilizaban una palabra y quizá esa palabra técnica griega está ocultando una diversidad de realidades que tienen que ser denominadas de forma distinta. Comte-Sponville (2009: 34), aunque reconoce su desconocimiento del latín, sostiene que el de Lucrecio está «trufado de arcaísmos (genitivos en *ai* en singular, en *om* o en *um* en plural, acusativos singulares en *im*, infinitivos pasivos), es el que está más cerca de Ennius, tal como señalan los especialistas, que de Virgilio».

Lucrecio no se limita a realizar una mera transliteración del vocabulario técnico filosófico griego al latín. Lejos de lo que Barnaby Taylor (2020) denomina como un «calqueo» del vocabulario epicúreo griego al latín, Lucrecio supone una aportación tanto semántica como léxica a la filosofía epicúrea, siendo capaz de estampar nuevos significados en palabras existentes y proporcionar nuevas palabras a ideas oscuras y difíciles (como el sentido cotidiano de *inane* y su significado especializado como ‘vacío’). Es por ello que Lucrecio se atribuye ser un pionero, que pisa un camino limpio de huellas, que no tiene precursores (I 924-933). Se está refiriendo tanto al epicureísmo como a la plasmación de la filosofía al latín, pues otros filósofos y otros poetas han escrito en verso sobre temas filosóficos y han trasliterado términos griegos al latín (como Lucilio).

## § 14. Los átomos

### 14. 1. *El atomismo*

La primera cuestión que debemos señalar es que Lucrecio no utiliza la palabra *átomo*, lo cual debe alertarnos de que tiene una intencionalidad diferente a la de Epicuro y del resto de los atomistas. La segunda cuestión que se plantea al hablar del atomismo es a qué nos referimos, tanto respecto a su génesis como a su sentido. Debemos considerar a falta de fuentes documentales que existe un distinto tratamiento respecto de Leucipo, Demócrito de Abdera (c. -460 a c. -370) y, por supuesto, de Epicuro (-341 a -270) y las variantes introducidas por Lucrecio (c. -99 a -55), Filodemo de Gadara (c. 110 a c. 40/35) y Diógenes de Enoanda (finales del siglo I y principios del siglo II).

Por lo general, aunque sin entrar en detalles, se suele separar el atomismo clásico de Leucipo y Demócrito del atomismo de Epicuro, que sería compartido con todo el epicureísmo de forma homogénea. Esta visión supone considerar, por una parte, una diferenciación entre atomismo y epicureísmo y, por otra, aceptar que no hubo variación en las doctrinas epicúreas, cuestión que de mano nos negamos a aceptar: es mucho suponer —dados los contextos sociales en los que se desarrollan, de un lado, las doctrinas de Leucipo y Demócrito y, de otro, las del epicureísmo primero griego y

luego romano— que las teorías puedan ser las mismas. Además, debemos considerar que hubo algún tipo de reacción, primero las críticas de los pitagóricos a Leucipo, con las que deberá contar Demócrito y después las críticas de Aristóteles contra Demócrito, con las que deberá contar Epicuro, así como las de los peripatéticos y estoicos posteriores, críticas que deberán tener en cuenta los epicúreos romanos.

#### 14. 2. Los átomos

Los traductores, inspirados en la doctrina de Demócrito y Epicuro, suelen interpretar equivocadamente distintas palabras utilizadas por Lucrecio para el término *átomo*. Desde nuestro punto de vista nuestro autor no sólo utiliza distintas palabras para designar las partes constitutivas de la realidad, sino que distingue intencionalmente dos niveles distintos de la materia: uno el sentido ontológico especial y otro el sentido ontológico general. Existen varias razones para sostener nuestra interpretación. En primer lugar, es necesario señalar que la voz griega *átomos*, utilizada por Epicuro, no es utilizada por Lucrecio en toda la obra, aun cuando transliterarla hubiera sido métricamente conveniente (*ātōmī*, *ātōmō*, *ātōmōs*, *ātōmōrūm* o *ātōmīs*). En Cicerón, en cambio, sí encontramos la forma transliterada (*De fato* 18, 22-24, 46-48; *De Nat. Deor.* I 54, 65, 68-69, 73, 91, 109, 114, II 94; *De Fin.* I 17, 19-21, 28), incluso ensaya una definición semánticamente muy ligada a la expresión de Epicuro, pero que atribuye a Demócrito: «*atomos quas appellat, id est corpora individua propter soliditatem*» (*De Fin.* I 17), también se sirve del calco semántico, traducéndolo por *individua* simplemente, o mediante las perífrasis *individua corpora* (*De finibus* I, 6, 17), *individua et solida corpora* (*De finibus* I, 6, 1), *individua corpuscula* (*De Nat. Deor.* I, 24, 67). Sin embargo, las pretensiones de Cicerón distan mucho de las de Lucrecio. Hay que concluir que Lucrecio está deliberadamente utilizando un vocabulario propio para la filosofía que está intentando transmitir. Un vocabulario epicúreo latino que responda a las críticas filosóficas de la composición de la materia realizada por las filosofías antagónicas al epicureísmo. A nuestro entender, el debate sobre si la materia es un continuo o consta de partes mínimas indivisibles y la naturaleza de estas es el debate fundamental de la filosofía helenística.



En segundo lugar, no se trata de que Lucrecio no pueda utilizar el término en latín, dado que el término *átomos* ya ha sido transcrito por Lucilio, referido al sistema de Epicuro, quien antes que Lucrecio ya había latinizado los *eídola* [*e<i>dola*] y las *átomoi* [*atomus*] (frag. 753 Marx).

Yo querría que triunfaran las imágenes y los átomos de Epicuro. [*e<i>dola atque atomus uincere Epicuri uolam*, frag. 753 Marx/550 Guillén Cabañero (1991)]

Si el argumento fuese que Lucrecio consideraba que el latín era una lengua pobre que no permitía verter los conceptos griegos, ello sería un mayor motivo para utilizar transliteraciones y no conceptos latinos. Lucrecio realiza tres quejas sobre las carencias del latín, la *patrii sermonis egestas* (I 136-139 y 831-832; III 260). Pese a ello, adopta muy pocas palabras griegas por mera transcripción y en general prefiere evitar los helenismos. Las únicas tres palabras griegas que adopta mediante pura transliteración son *homoeomeria* (I 830), *harmonia* (III 100) y *prester* (VI 424), nunca *átomos*, que será en latín sobre todo *corpora prima* y *rerum primordia* también *próta sómata*, expresión atestiguada en Leucipo (67A13, 14, 16) y Demócrito (68A47). Estas expresiones están relacionadas con los átomos en la medida que hacen referencia al *arché* (*ἀρχή*), a los elementos primeros de las cosas, mientras que cuando utiliza *genitalia corpora rebus* y *semina rerum* están relacionadas con *semilla* o elementos seminales de segundo orden, que no son precisamente átomos. Lucrecio está ejerciendo aquí la diferenciación entre la ontología general (átomos y vacío) y la especial (semillas de las cosas, corpúsculos, partes de la materia, etc.).

Lucrecio, como hemos señalado utiliza diversos términos para referirse a las partes mínimas de la materia. De mayor a menor uso, como ha señalado Ismael Roca Melia (1977), es la siguiente: *rerum primordia* o solamente *primordia*; *semen*, *rerum semina* o *semina*; *principia*, rara vez acompañado del determinante *rerum*; *materies*, *genitalis materies* y *materiai corpora*, *prima corpora*, *genitalia corpora*, o *corpora* con otros determinantes, y *corpuscula*; *elementa*. Todas ellas remiten al campo semántico de la generación, pero ninguna dice nada acerca de la indivisibilidad. Los preceptos dejan paso a explicaciones retóricamente eficaces y lógicamente bien trabadas, ya que, como el mismo poeta se encarga de decirnos (I 401) son los argumentos (*argumenta*) los que



arañan credibilidad (*fides*) en favor de las palabras (*dicta*). A continuación nos ocupamos de cada uno en particular.

#### 14. 2. 1. *Semina rerum, semen, semina, rerum semina*

Cuyo núcleo es el plural de *semen*, palabra de significado ambiguo con la que Lucrecio también se refiere tanto a las semillas de las plantas como al producto de los genitales de los animales (masculino y femenino). En general, frente a los presocráticos, se sitúa en un plano fenomenológico, en un segundo nivel de la materia, no son elementos mínimos y juegan un papel intermedio entre la realidad que no se percibe y la que se percibe.

El caso de *semina rerum*, puede compararse con *spérmeta* (cf. Ernout-Meillet, 2010, s. v. *sero, sevi, satum*), y situarse en un plano fenomenológico y no atómico, aunque mantiene cierta ambigüedad (en todo caso es una composición de átomos), y tanto Epicuro («*παῖν γὰρ ἐκ παντὸς ἐγίνετ' ἂν σπερμάτον γε οὐτὴν προσδεόμενον*», *Ad Hdt.* 38), como Lucrecio (I 159-160) la utilizan en el argumento para demostrar el primer principio, en ambos casos con el significado de 'semilla'. Lo notable es que Epicuro la emplea como nombre de los átomos sólo en dos ocasiones (*Ad Hdt.* 74; *Ad Pyth.* 89), mientras que para Lucrecio tiene el significado de 'compuesto' y es una de las formas más frecuentes<sup>10</sup>.

Por último, merece la pena destacar que *semina* lleva como determinantes sustantivos que expresan los elementos, lo que a nuestro juicio nos sitúa en el plano fenomenológico: *aquai* (VI 497), *aquarum* (VI 507, 520 y 672), *venti* (III, 127), *ignis* (IV 305; V, 608; VI 160, 201, 206, 863, 867, 876), *vaporis* (III 137 y ss., VI 271 y ss., 275 y ss., 841 y ss., 884 y ss.), *ardoris* (I 902; V 660; VI 181 y ss.). También el genitivo *animai* (III 71) acompaña a *semina*, al preguntarse el poeta si «los *semina* del alma» subsisten en el cadáver, cuestión que si no nos encontráramos ante otro nivel de la realidad —distinto a los átomos— no tendría sentido, pues los átomos son indestructibles por definición.

<sup>10</sup> *Semina*: I 176, 501, 895-896; II 678, 755, 833, 1059, 1072; V 916; VI 662, 789, 1093; con variantes en I 902; II 284, 439, 481, 497, 725, 760, 773, 776, 988, 990, 1054, 1070, 1108; III, 127, 187, 21, 226, 230, 393, 496, 713, 727, 857; IV, 330, 334, 644, 648, 649, 715; V, 456, 660, 668; VI, 160, 182, 201, 206, 213, 217, 272, 276, 316, 343, 444, 497, 507, 520, 672, 841, 863, 867, 876, 884, 896, 899, 1003. *Semen*: I, 206, 221; II, 419, 585, 687, 733, 824; III, 746, 750, 763. *Semina rerum*: II, 677, 833, 1059, 1072; VI, 662, 789 y 1093. *Semina rebus*: I, 614.

#### 14. 2. 2. *Genitalia corpora rebus*

El adjetivo *genitalia*, de la misma raíz que *genus*, *generatio* y *genetrix* está inconfundiblemente vinculado a la generación<sup>11</sup>.

#### 14. 2. 3. *Materies, genitalis materies, materiai corpora*

##### *Materies*

Equivalente a *materia*, es un derivado de *mater*, cuya connotación procreadora no requiere mayor evidencia. En ello se diferencia de su antecedente griego *hýle*, utilizada ya por los presocráticos y, entre los atomistas, por Demócrito (68A38), que no tiene la misma connotación engendradora que la voz latina derivada de *mater*. Podemos afirmar que el uso que hace Lucrecio de *materies* sola o con determinante distinto de *genitalis* se acomoda a la etimología propia del vocablo (derivado de *mater* y que, partiendo del uso rustico, indica el tronco del árbol, su parte dura, para designar luego toda especie de materiales: cf. Emout-Meillet, o. c., s. v. *materies*, -ia.). De hecho casi siempre viene a significar ‘substancia material’ sin el sentido específico de ‘átomo’, valor que sólo se podría interpretar en ese sentido dos veces (I, 58 y 171)<sup>12</sup>.

La perífrasis *genitalis materies* podría ser utilizada para concretar el sentido de «átomo o elemento primero» (I, 633; 2, 62).

De los quince pasajes en los que encontramos el sintagma *corpora materiai* o *materiai corpora* (I, 249, 552, 565, 916, 951, 997; II, 62, 142, 735, 737, 899, 964, 1002, 1057; III, 810), y cuyo uso está vinculado casi en exclusiva a los dos primeros libros, en uno a *corpora* acompaña el calificativo *genitalia* (II, 62) como constitutivo primero de los seres, ese

<sup>11</sup> I, 167-168; con variantes en II, 62-63 (*genitalia materiai corpora*); II, 548 (*corpora genitalia*); VI, 351 (*corpora rerum*).

<sup>12</sup> I, 171, 203, 226, 239, 245, 345, 512, 518, 540, 547, 990, 1041; II, 68, 274, 514, 769, 939, 949, 1067; III, 847, 967; V, 270, 1267; VI, 636, 1061; con variantes en I. 471, 635, 705 (*materies rerum*); I 632-633 (*genitalis materies*); I 191, 516, 591, 986, 1017, 1035, 1051, 1113; II, 127, 167, 266, 281, 294, 304, 425, 527, 544, 550, 562, 667, 1019, 1065, 193, 855; III, 928; IV, 148; V, 67, 416 (*materia*); I 249, 552, 565-566, 916-917, 951-952, 997; II, 89-90, 142-143, 735-736, 737-738, 899, 963-964, 1002-1003, 1057; III, 809-810; V, 354-355, 407-408 (*corpora materiai*); V, 259 (*corpuscula materiai*); II. 62-63 (*genitalia materiai corpora*).

sentido está claro en todos ellos, pero Lucrecio juega con la ambigüedad de referirse tanto a los átomos como a los compuestos del nivel micro (conjuntos de átomos). Como hipótesis planteamos que esta ambigüedad, la intención explícita de no utilizar la palabra *átomo* o si el átomo tenía elementos constitutivos (algo inaceptable para los atomistas clásicos) podrían constituir los temas que se habrían debatido en el círculo de Herculano dirigido por Filodemo de Gadara.

#### 14. 2. 4. *Principia, rerum principia, rerum primordia*

##### *Principia*

Derivado de *princeps*, a su vez compuesto del ordinal *primus* y de *cipio*, *principia* vino a significar ‘comienzo’, ‘principio’, siendo, por lo mismo, equivalente de *primordia* (cf. Ernout-Meillet, 2001, s. v. *princeps*). Lucrecio se sirve del término desde los primeros versos del libro I; la mitad de los ejemplos aparece de hecho en los dos primeros libros, en particular en el II. Es la palabra que está más cercana a *átomos*, se utiliza siempre en neutro plural, aunque recalamos que es significativo que Lucrecio utilice otra palabra pudiendo simplemente transliterar la palabra *átomo* o utilizar alguna ya existente en latín.

La utilización de otras formas usadas: *principiorum*, *principiis*, encuentra por los latinistas una buena justificación métrica como sustitutivas de *primordiorum*, *primordiis* que no encajan en el hexámetro.

##### *Rerum*

*Rerum* sólo en tres ocasiones es determinante del vocablo en cuestión (I, 740, 1047; II, 789) que únicamente en plural podría tener el sentido de ‘átomo’, sin que aparezca en ningún caso con la forma *principia*. Forma parte del título de la obra y de ahí que nos inclinemos a pensar que tiene el sentido de *physis*, sin el componente metafísico que este arrastraba. No podría ser interpretada la palabra *rerum* como ‘átomos’ puesto que Lucrecio utiliza la fórmula *rerum primordia* (que analizamos más abajo) por lo que no tendría sentido y entendemos *primordia* como la palabra más cercana a átomo.

Aparece como determinante de *clinamen* (I, 292), cuestión que suele destacarse como opción epicúrea frente al destino inexorable, cuestión que ya hemos discutido y que vemos improbable. *Rerum* en tres casos determina también al sustantivo *positurae* (II, 947; IV, 667 y 943).

### *Rerum primordia*

La clave está en la raíz -or-, sobre la que se construyen también palabras como *oriri*, *origo* y *exordium*, que connotan nacimiento, origen, principio. *arché*<sup>13</sup>.

### 14. 2. 5. *Corpora, prima corpora, genitalia corpora, corpuscula*

#### *Corpora*

Su relación con la generación es menos clara, pues en principio está relacionada con «cuerpo inanimado» y todo objeto material (cf. Ernout-Meillet, 2001, s. v. *corpus*.), por su oposición a *anima* pero el propio Lucrecio se ocupa de explicarla en el mismo verso (I, 61): «porque de ellos como principios procede todo».

*Kai mèn kai tôn somáton tà mén esti synkríseis, tà d' ex hōn hai synkríseis pepoíantai.* [Ad Hdt. 40]

*Corpora*, que traduce *sómata*, conserva su ambigüedad, sobre la cual primero Epicuro (Ad Hdt. 40) y después Lucrecio (I 483-484) llamaron la atención: «cuerpos son por un lado los elementos primordiales de las cosas, por otro los que están formados por la unión de esos principios» (*corpora sunt porro partim primordia rerum, / partim concilio quae constant pricipiorum*).

<sup>13</sup> I, 210, 268, 483, 485, 501, 570, 592, 712, 753, 765, 815, 828, 918, 1021; II, 80, 84, 121, 133, 177, 309, 379, 479, 523, 567, 653, 696, 796, 854, 883, 917, 1007; V, 187, 195, 419, 422. Con variantes en *primordia*: I, 182, 545, 548, 609, 778, 789, 817, 847, 848, 908, 1110; II, 157, 165, 253, 396, 414, 476, 560, 750, 967, 979; III, 236, 262, 372, 392, 568, 924; IV, 41, 111, 120, 531, 544, 1220; VI, 235, 871, 1006; *primordia principiorum*: III, 262; *ordia prima*: IV, 28; *exordia prima*: III, 380, V, 677; y *exordia rerum*: II, 333; II, 1062; III, 31; IV, 45; IV, 114.

*Corpora*, cuando no actúa sola puede significar también una porción de la materia y, en particular la más diminuta, el átomo: es el *corpus individuum, primum, insecabile*. Pero no cuando funciona de forma separada.

### *Corpora prima*

El sintagma *corpora prima* expresa las once veces en que recurre al concepto de ‘átomo’, y en seis de ellas constituye un brillante final de hexámetro<sup>14</sup>.<sup>15</sup>

Por último señalaremos que el diminutivo *corpuscula* se considera una de las palabras que viene a significar ‘átomo’ en tres pasajes donde tiene como determinantes a *vaporis, materiai* y *rerum* (II, 153; 529; IV, 199).

### *Genitalia corpora*

Como en el caso de *materies* acompañada de *genitalis*, el determinante *genitalia* unido a *corpora* designa los principios de las cosas, como están establecidos por Lucrecio (I, 58 y 167); si bien pueden gozar de la ambigüedad de referirse al primer nivel —los átomos— o al nivel intermedio al que aludíamos —compuestos de átomos que generan las cosas. Sin embargo cuando *corpora* incorpora otro tipo de calificativos que se unen también para determinar el mismo sentido: *parvissima* (I, 615 y ss.), *certissima* (I, 675), *ígnea* (I, 679), *parva* (I, 862), *caeca* (I, 277 y 295). Simplemente *corpora*, acompañado de adjetivos pronominales, expresa el concepto<sup>16</sup>. De forma menos precisa cabría descubrir la oposición átomos/vacío en los pasajes que relacionan *corpus, -ora* con *inane* (en el libro I, a partir del verso 38).

### 14. 2. 6. *Elementa*

V. Pisani (1962) niega que el termino *elementa* presente en Lucrecio el sentido de *rerum primordio*, es decir de ‘átomo’, y añade: «...más bien encontramos en él la

<sup>14</sup> De entre los once, los pasajes en los que el sintagma cierra el hexámetro son: I, 171, 510, 538; II, 91, 589; III, 438. Los que no constituyen la cláusula final del verso: I, 81; II, 96, 486, 843, 1011.

<sup>15</sup> *Corpora prima*: I, 81, 171, 510, 538; II, 91, 96, 486, 589, 843, 1011; III, 378-379, 438, que además es una traducción exacta de *próta sómata*.

<sup>16</sup> Cf. I, 215 y ss.: *in sua corpora*; I, 269 y 320: *quae corpora*; V, 449: *corpora quaeque* en fin de hexámetro; I, 684: *quaedam corpora*; 52. En el libro I, a partir del verso 381.

semejanza por cuyo fundamento la palabra que indica las letras del alfabeto ha podido asumir un tal valor» (son respectivamente los pasajes: II, 153; 529; IV, 199). Lo cierto es que el doble significado fundamental del griego *στοιχεῖα* «se evidencia en *De rerum natura* a través de la versión latina de *elementa*.

Son varios los lugares del libro I donde *elementa* designa las letras del alfabeto, cual componentes de sílabas y palabras (I, 197, 824, 827 y 913; así mismo: II, 689 y 691; V, 144); pero también aparece el otro significado de ‘principios de las cosas’ (I, 81) y en especial el de ‘átomo’.

En efecto, a partir del libro II hemos encontrado doce ejemplos fehacientes: en ellos el termino en cuestión o su determinante suelen terminar el hexámetro; *elementa* va acompañado dos veces del comparativo *minora* (III, 374; V, 456), otras cuatro del adjetivo *levia* (II, 411; III, 244; VI, 330 y 354), en dos de ellas unido a *parva* (III, 244; VI, 330); otra vez del comparativo *maiora* (II, 393) y otras dos de los calificativos *prima* (IV, 941) y *primora* (VI, 1009); el elemento «fuego» es, en fin, mediante el termino *vapor* su determinante en dos lugares (V, 599; VI, 312). A los diez pasajes ya enumerados, añadimos: II, 463, donde leemos *perplexa et acuta elementa*; así como VI, 494, 534 y 1012<sup>17</sup>.

## § 15. El rechazo a la teoría de los cuatro elementos

Como es lógico, si partimos que el origen de las cosas desde el punto de vista ontológico general, diríamos nosotros, para el epicureísmo sólo existen dos realidades que son los principios de las cosas: los átomos y el vacío. Con estas dos entidades no parece que se necesiten los cuatro elementos de la física presocrática, que podría estar representada por Empédocles y mucho menos si estos son entendidos en la formulación de los estoicos y especialmente Crisipo como «aquello de lo cual primeramente nacen y en lo que, por último, se disuelven los seres que tienen movimiento» (D. L. VII, 136). Tertuliano, profundamente influenciado por el dogma

<sup>17</sup> Otras referencias de las partes mínimas identificadas con los átomos: naturaleza I 483-502; solidez I 503-539; eternidad I 540-550; simplicidad I 551-634; movimiento II 62-88; los granos de polvo en un rayo de sol como su imagen II 112-141; velocidad II 142-166; desviación II 216-250; movimiento eterno II 294-332; forma II 333-380; cualidad II 381-407; percepción sensible de las formas II 408-477; su número limitado II 478-521; dentro de un número ilimitado de átomos II 522-568; mezclas II 581-597; variedad de ellos en los cuerpos sensibles II 660-699; límites de sus combinaciones II 700-729; carecen de color II 730-841; y de otras cualidades II 842-864; son insensibles II 865-885, 973-990.

estoico, se referirá a la acción de las leyes invariables de cada elemento «por los que todo se engendra, se nutre, se forma y se renueva» (Marc. I. 13, 3).

No vamos a entrar aquí en un análisis pormenorizado de los elementos en Lucrecio, baste señalar que en numerosas ocasiones los términos correspondientes tienen un sentido empírico y no hacen referencia a los elementos como principios de las cosas, si bien, cuando está criticando las teorías de Empédocles o los estoicos puede apreciarse ese matiz al utilizar términos como *semina aquai* (VI, 497), *aeris primordia multa* (III, 236), *elementa vaporis* (V, 599; VI, 312) o *vaporis semina* (VI, 272, 276 y 884), y *semina ardoris* (I, 902), es ahí cuando pueden tener ese sentido, pero la mayoría de las veces los utiliza como el agua, tierra, fuego o aire empíricos.

Roca (1978), en la segunda parte de su estudio, identifica los términos lucrecianos que pueden ser utilizados como elementos. Desde nuestro punto de vista es un enfoque erróneo<sup>18</sup>.

## 16. El *clinamen*

Vamos a analizar primero las variaciones de Epicuro respecto a Demócrito. A tenor de los pocos textos que conservamos sobre Demócrito resulta imposible determinar las diferencias que incorporó Epicuro. Sí es lógico pensar que Epicuro introdujo modificaciones en la teoría atómica a fin de defenderla contra las objeciones aristotélicas, pues sabemos que Aristóteles era un gran conocedor de Demócrito sobre el que había escrito un libro refutando sus teorías. A pesar de que según Aecio nos señala «Demócrito mencionó dos <propiedades de los átomos>, tamaño y figura, y que Epicuro añadió una tercera a estas, el peso» (I, 3, 18: DK 68 A 47) y, más explícitamente que «Demócrito dice que los cuerpos primarios... no tienen peso» (I, 12, 6: DK 68 A 47), consideramos que se trata de un error, puesto que tanto Aristóteles (*De generatione et corruptione*, A8, 326 a 9) como Teofrasto (*De sensatione*, 61: DK 68 A 135) ofrecen un testimonio contrario, relacionando el peso con la magnitud de los átomos, y Simplicio

<sup>18</sup> Para «tierra» Lucrecio utilizaría 267 veces la palabra *terra* que a veces figura en plural y 42 *tellus*; para el «agua» utiliza *aqua* 64 veces, *mare* y *umor* que son los más usados e *imber*, *liquor*, *flumina*, *unda*, *ros* para designar el elemento líquido; para el «aire» señala: *aer*, *aeris* o *aeria aura*, *aura*, *ventus*, *anima*, *caelum*, y por último *aether*, como termino puente entre el concepto de «aire» y el de «fuego». Para el «fuego»: *ignis*, *vapor*, *calor*, *ardor*, *sol*, *flamma* y *fulmen*.



refiere que «los partidarios de Demócrito y Epicuro posteriormente dicen que los átomos... tienen peso» (*De caelo*, 712, 27: DK 68 A 61), por lo que nos inclinamos por la opinión documentada de Aristóteles y consideramos que tanto Demócrito como Epicuro consideraban que los átomos tenían peso. Ahora bien, la diferencia entre Demócrito y Epicuro, como han sostenido Pablo Oyarzún y Eduardo Molina (2005: n. 7), no estaría en aceptar o negar el peso atómico, sino en que mientras Demócrito no le asignó ninguna significación para el movimiento natural de los átomos, que se moverían por el torbellino y de ahí las críticas aristotélicas, la innovación de Epicuro estaría en el papel que le da al peso en el movimiento de los átomos.

En efecto, según lo que refiere Diógenes Laercio, Leucipo y Demócrito habían afirmado que la causa de la generación de los mundos y de todas las cosas es el torbellino (*δίvine*), en el que los átomos se hallan en constante movimiento y entran en contacto unos con otros (*Vitae*, IX, 31 y 45). En la carta a Pitocles, Epicuro objeta este dogma:

Pues no basta que haya una conglomeración de átomos ni un torbellino en el vacío, en el cual, según se opina, pueda surgir un mundo por necesidad, y acrecer hasta colisionar con otro, tal como dice uno de los llamados físicos [Demócrito]. Pues esto está en discrepancia con los fenómenos. [Ep. *Phy.* 90]

La discrepancia de Epicuro con el remolino de Demócrito está precisamente en que no lo necesita. Los átomos al tener peso se mueven por el vacío infinito. Es así que nos cuesta creer es que después de esta salida tan ingeniosa y superadora del atomismo de Demócrito, Epicuro «caiga» en el *cosmos* de Aristóteles y piense un universo finito, con un arriba y un abajo, donde los átomos se precipitan. Y eso es lo que haría que necesitase postular el *clinamen* (*παρέγκλισις*) para posibilitar la formación del mundo.

Está claro que es muy difícil hacernos una idea correcta de las concepciones, diferencias y similitudes de las doctrinas de los atomistas, pues no poseemos los suficientes textos de estos autores. Vamos por tanto a intentar señalar lo que puede asentarse en textos y marcar claramente aquello que es probable y lo que es una mera conjetura.

La teoría del *clinamen* es un tanto dudosa en cuanto no existen los suficientes textos para poder hacerse una idea clara de su sentido. Existe un gran interés de los filósofos



posteriores por esta teoría en cuanto justifica la libertad pero, al mismo tiempo, supondría una negación del mecanicismo físico que se le supone al materialismo tanto de Demócrito como de Epicuro, Lucrecio y el resto de los atomistas. Además, también podemos sostener que la libertad del plano ético no necesita de este constructo. Al menos para Lucrecio la libertad está en otro nivel que tiene que ver con la *voluptas*.

Ninguno de los textos conservados de la obra de Epicuro alude, al menos directa y explícitamente, a la teoría de la *parénklisis* atómica: lo que de ella sabemos es producto de los testimonios de Cicerón, Filodemo de Gadara, de Lucrecio y, principalmente, desde hace poco más de un siglo, a Diógenes de Enoanda.

Si alguno recurre a la teoría de Demócrito y afirma que no hay ningún movimiento libre (*ἐλευθέραν κείνησιν*) en los átomos a causa de sus choques recíprocos, de donde parece que todas las cosas se mueven con movimiento forzoso (*κατ[η]νανγκασμένος πάντα κεινεῖσθαι*), le diremos: «¿no sabes tú, quienquiera que seas, que los átomos tienen también un movimiento libre, que Demócrito no ha descubierto, pero que Epicuro ha traído a luz, y que consiste en una declinación (*παρεγκλιτικήν*) como lo muestra a partir de los fenómenos?». [Fr. 32, Chilton]

A este testimonio se puede agregar el de Cicerón en *De finibus* (I, 6, 19) y *De fato* (X, 22-23), donde critica directamente a Epicuro por haber admitido que algo (es decir, el cambio de movimiento del átomo) ocurre sin causa.

Para Oyarzún y Eduardo Molina (2005: 17), el concepto de *clinamen* ofrece una brillante solución para las dos aporías fundamentales del viejo atomismo: la génesis de pluralidad de las cosas y la realidad de la libertad. Sin embargo, ellos mismos señalan los límites de esta interpretación, pues reconocen la posibilidad de que en esta teoría contenga «elementos de diversa procedencia» especialmente en correspondencia con la crítica que Aristóteles dirigió contra las tesis de los viejos atomistas, como ha indicado Walter C. Englert (1987). Lo que no está claro es que Epicuro hubiese adoptado la teoría de la *parénklisis* frente a la crítica hecha por Aristóteles; como se sabe, no ha llegado hasta nosotros ningún texto de Epicuro que exponga esta tesis, y tampoco se encuentra la palabra *παρέγκλισις* (*parénklisis*) en los escasos textos que se conservan y que pueden ser fehacientemente atribuidos al maestro. Por otra parte, Diógenes de Enoanda es un autor del epicureísmo imperial y

manda construir su muro cuatrocientos años después de Epicuro y se encuentra influido por las distintas corrientes del epicureísmo.

Para comprender la teoría de la *parénklisis* debe entenderse como una reacción frente a la crítica hecha por Aristóteles y de la misma concepción aristotélica del movimiento de los cuerpos en general y del movimiento de los cuerpos vivientes en particular<sup>19</sup>, con la distinción entre movimientos naturales y forzados. Lo que no está claro es la recepción por parte de Epicuro de la idea aristotélica del movimiento accidental de los cuerpos y de la acción voluntaria (cf. Englert, 1987: caps. II y VI y también Diano, 1974: 210 ss., que pone en relación la declinación sin causa con la doctrina aristotélica del accidente), que a nuestro entender serían polémicas y contestaciones posteriores que podrían darse en el círculo de Herculano, como puede indicar Cicerón.

En el caso de Lucrecio, este se refiere al *clinamen* como introductor de la dialéctica del azar, y solamente lo menciona en el libro II (292) y le dedica unos pocos versos (II, 289-293):

*sed ne mens ipsa necessum  
intestinum habeat cunctis in rebus agendis  
et devicta quasi cogatur ferre pratique,  
id facit exiguum clinamen principiorum  
nec regione loci certa nec tempore certo*

Sin embargo, ello ha sido suficiente para que los comentaristas se olvidasen del resto del poema y se dedicasen a exaltar estos versos como los introductores de la filosofía de la libertad en todos los órdenes. La verdad es que en estos versos parecen extrapolados y el azar es más bien el resultado o condición del desarrollo operatorio de los átomos. En todo caso el azar que se corresponde a la dialéctica del *concedere/discedere* (vid. II, 1-15 y 240-290 sobre todo) no utiliza el *clinamen* más que en el supuesto genérico del paso de los átomos libres al universo y para las operaciones concretas se sirve de la *voluptas* y de la atracción por lo semejante, fuerza que aparece como Venus.

<sup>19</sup> Aristóteles desarrolla una explicación de la acción voluntaria fundamentalmente en sus obras *De motu animalium* (DM), *De anima* y en sus escritos éticos, en particular en la *Ética eudemia* (EE) y la *Ética nicomaquea* (EN). Especialmente en *De anima* (405 a 8-13, 406 b 15-22, 403 b 31, 404 a 16), se dedica a revisar y criticar las teorías anteriores incluido Demócrito.

Sin lugar a dudas el movimiento de los átomos no funcionaba de la misma manera para todos los atomistas. Aristóteles objetó a Demócrito que los átomos que se mueven con la misma velocidad en dirección vertical no pueden encontrarse nunca. Para responder a esta objeción, se supone que Epicuro forjó la doctrina luego llamada del *clinamen* o inclinación de los átomos. Consiste en suponer que los átomos experimentan una pequeña «desviación» que les permite encontrarse. El peso, *pondos*, de los átomos los empuja hacia abajo; la desviación, el *clinamen*, les permite moverse en otras direcciones. Así, el *clinamen* es considerado como la inserción de la libertad dentro de un mundo dominado por el mecanicismo.

Entre los comentarios analíticos o más serios y que no terminan en una «apologética» sobre el tema se encuentra Bignone (1940: 159-198) que demuestra un origen posterior a Epicuro de este concepto al modo en que se le atribuye a Lucrecio. M. Evanghélos Moutsopoulos, (1968: 175-182) aplica el concepto como lo fundamental en la afirmación del individuo y se pretende encontrar en la carta a Heródoto base suficiente para demostrarla; sería la espontaneidad de los átomos del alma que pueden apartarse del camino trazado por las sensaciones y, por ello, inducir a error.

Ante todos ellos es preciso insistir en que Lucrecio se está refiriendo a los *principiorum* en un único momento y no en todos. Por eso creemos que se trata fehacientemente de algún tipo de extrapolación, bien del editor, bien de Cicerón y en la que podría haber intervenido sus conversaciones con el círculo herculino, pero el texto, en todo caso, tal como se suele interpretar por numerosos editores de Lucrecio es tendencioso, tal como podemos deducir de las propias palabras del autor en dos importantes pasajes:

[...] cuando los cuerpos [los átomos] son llevados hacia abajo en línea recta a través del vacío, en virtud de sus propios pesos, aquellos, en un tiempo bastante indeterminado (*incerto tempore ferme*) y en lugares indeterminados (*incertisque locis*), se desvían un poco de su curso (*espatio depellere paulum*), justo lo suficiente para que se pueda decir que el movimiento ha cambiado (*tantum quod momen mutatum dicere possis*). Porque si ellos no tuvieran la costumbre de declinar, todos, como gotas de lluvia, caerían de arriba abajo a través de la profundidad del vacío; ninguna colisión habría podido llegar a darse, ningún golpe habría podido producirse para los primeros principios: de modo que la naturaleza jamás habría creado nada. [Lucr., II, 217-224. Trad. de Oyarzún y Molina, 2005: 12]

Y más adelante:

[...]por lo tanto, una y otra vez es preciso que los cuerpos [los átomos] se inclinen un poco (*paulum inclinare*); pero apenas lo menos posible (*nec plus quam minimum*), no sea cosa que parezca que imaginamos movimientos oblicuos, y la realidad lo refute. Pues esto lo vemos claro y manifiesto, que los cuerpos pesados no pueden, por sí mismos, tomar una dirección oblicua cuando se precipitan desde lo alto, hasta donde podemos discernir. Pero que no se desvíen absolutamente nada de la recta dirección de su curso, ¿quién hay que pudiera discriminarlo? [*Ib.*: 243-250; Oyarzún y Molina, 2005: 13]

No parece compatible con el conjunto del resto de la obra, pues sus justificaciones a lo largo del poema son mecánicas y parece contradecirse con lo que expresa explícitamente en el libro I rebatiendo las teorías aristotélicas y negando un arriba y abajo. La objeción de Aristóteles tiene sentido en la física aristotélica pero no en la atómica, pues el vacío se extiende por todas partes sin que exista un arriba/abajo, derecha/izquierda. El movimiento de los átomos se realiza en todas direcciones a través del vacío que es infinito. Ello por sí mismo garantizaría los choques en sí mismos.

Que Lucrecio rebata las teorías aristotélicas (bien por vía estoica, bien por vía de Teofrasto) queda patente a lo largo de toda la obra pero es significativo especialmente el verso I, 1050 («no creas lo que dicen, que todas las cosas en el más alto grado tienden hacia el centro»), en el que critica la física aristotélica y parece que hace bastante difícil que se le pueda atribuir la teoría del *clinamen*. Otro texto que se suele utilizar en apoyo de la teoría del *clinamen* puede ser perfectamente interpretable con relación a todo lo expuesto por Lucrecio a lo largo de la obra.

Y no hay ningún lugar a donde cuando llegan los cuerpos puedan, perdida la fuerza de su peso, apoyarse en el vacío, ni lo que es vacío debe soportar a ningún cuerpo, sino que continúa cediendo porque lo pide su propia naturaleza. [I, 1078]

Puesto que los átomos, por su peso, «continúan cediendo porque se lo pide su propia naturaleza», su peso, en todas direcciones, por que como había dicho en I, 1050, no hay arriba y abajo.

## § 17. Tito Lucrecio Caro

Sabemos muy poco de la vida de este filósofo epicúreo latino, nacido en algún lugar de Italia en el primer decenio del siglo -I. Las tres principales fuentes de su vida son los tres autores: san Jerónimo (ca. 320 a ca. 440), Donato (siglo IV) y Cicerón; la única certeza es que era amigo de Cayo Memio, a quien le dedicó el poema.

La única referencia de un contemporáneo suyo es una carta de Cicerón donde indica que en febrero del -54 o -53 tiene entre sus manos la obra acabada y que el poeta, probablemente, ha muerto. Cicerón elogia el poema de Lucrecio en la carta a su hermano Quinto II 9, 3, del año -54, quien también lo conocía. Por esta referencia se deduce que *De rerum natura* fue escrita sobre el año -50, que dedicó al noble Cayo Memio y, según Jerónimo, Cicerón editó dicho poema, pese a formular en sus tratados duras críticas al epicureísmo. Ovidio escribe en sus *Amores* (I, 15): «Los poemas del sublime Lucrecio no perecerán más que en el día que el mundo entero será destruido». Pero ninguno de ellos revela ningún detalle biográfico. Tácito evoca su *De rerum natura* sin decir nada sobre su autor y bajo el Imperio, Lucrecio parece olvidado, pese a su encubierto y poderoso influjo.

La siguiente referencia la tenemos de Elio Donato (*Vita Vergilii*, 6), maestro de Jerónimo, escribió en su *Vida de Virgilio* que Lucrecio murió el año en que Craso y Pompeyo fueron cónsules y en que Virgilio tomó la toga viril<sup>20</sup>.

Pero esta afirmación es contradictoria, porque el segundo consulado común de Pompeyo y Craso data de -55, mientras que Virgilio cumplió 17 años, la edad a la que se toma la toga viril, en el año -53; sin embargo, podría tener sentido si Virgilio hubiera tomado la toga viril a los 15 años.

El testimonio más completo que poseemos respecto a la vida de Lucrecio se encuentra en un pasaje *De viris illustribus* de Suetonio (ca. 70 a post. 126), obra hoy perdida, recogido por Jerónimo de Estridón (más conocido como san Jerónimo) en su traducción del *Chronicon* de Eusebio, obra escrita cuatro siglos después de la muerte de Lucrecio. Este pasaje dice:

---

<sup>20</sup> «[Vergilius] initia aetatis Cremonae egit usque ad virilem togam, quam decimo septimo anno natali suo accepit isdem illis consulibus [Pompeo et Grasso], iterum, quibus erat natus evenitque ut eo ipso die Lucretius poeta decederet» (Donat., *Vita Vergilii*, 6).

Nació el poeta Tito Lucrecio. Se volvió loco por un filtro de amor, y redactó en sus momentos de lucidez algunos libros que Cicerón corrigió después. Se dio la muerte en su año cuadragésimo cuarto. [Chron., [96] (94 a.C.)]<sup>21</sup>

Sobre esta casi completa ausencia de testimonios biográficos, pese a las evidentes huellas que dejó en diversos escritores importantes, incluido Virgilio, Henri Bergson propuso una explicación:

Es preciso creer que después de la caída de la República, cuando la política de los emperadores fortaleció nuevamente la religión tradicional romana, Lucrecio, adversario de toda religión, llegó a transformarse en un amigo peligroso, con el cual era prudente no entretenerse demasiado. [Bergson, 1884]

Se sabe muy poco de su existencia, sobre la que se ha tejido la fábula, alimentada, entre otros, por san Jerónimo, de haber vivido entre períodos de sensatez y locura, la cual le habría llevado finalmente al suicidio. Lo que han sostenido historiadores (por llamarlos de alguna manera), como Pierre Boyancé (1963), Benjamin-Joseph Logre (1946), André Comte-Sponville (2008), Giovanni Reale y John R. Catan (1980; 414) o Paul Nizan (1971), quienes consideran la hipótesis del suicidio en razón del tono de angustia y de melancolía que domina la obra, y así lo expresa este último: «El sentido extraordinario de la angustia que domina en el *De rerum natura* revela también a un hombre capaz de llevar hasta la muerte voluntaria el deseo de escapar a ella» (Nizan, 1971; 36). Considerar que el *De rerum natura* es una obra angustiosa y melancólica es no entender a Lucrecio o ser maledicente. En todo caso, este despropósito proviene de la obra renacentista *Vita borgiana* de Girolamo Borgia hoy rechazada (Cascarejo, 1984: n. 1), donde se sostiene que Lucrecio se suicidó «ahorcándose con una soga, o según piensan otros, se arrojó sobre su espada»<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> «T. Lucretius poeta nascitur. Postea amatorio poculo in furorem versus, cum aliquot libros per intervalla insaniae conscripsisset, quos postea Cicero emendavit, propria se manu interfecit anno aetatis quadragesimo quarto».

<sup>22</sup> «T. Lucretius Carus nascitur Licinio Crasso oratore et Q. Mutio et Q. Mutio Scaeuola pont. consulibus, quo anno Q. Hortensius orator in foro quom diceret non paruum eloquentiae gloriam est auspicatus. uixit annos IV et XL, et noxio tandem improbae feminae poculo in furias actus sibi necem consciuit reste gulam frangens uel, ut alii opinantur, gladio incubuit, matre natus diutius sterili. cum T. Pomponio Attico, Cicerone, M. Bruto et C. Cassio coniunctissime uixit. Ciceroni uero recentia ostendebat carmina, eius limam secutus; a quo inter legendum

Para Ernout (1968: XI): «La locura y el suicidio debieron ser penalidades inventadas por la imaginación popular para castigar al impío que se negaba a creer en la supervivencia del alma y en la intervención de los dioses, así como en el poder de los sacerdotes». Reducir a un autor a sus rasgos psicológicos o sociológicos puede resultar muy sugerente y novelesco, pero no explica su filosofía, ni el mito del genio solitario (Regenbogen, 1932: 87) ni los miedos y ansiedades que le llevan a perder la propia corporeidad (Segal, 1990: 23), explican los más de seis mil versos de Lucrecio, al margen de la lectura errónea de entender el *De rerum natura* como un escrito pesimista, lo será para el que ya de por sí lo es.

Lo que podemos asegurar con certeza, pues lo podemos observar en su obra, es que Lucrecio perteneció a una familia adinerada y ciertamente recibió una educación esmerada —con dominio del latín, el griego, la literatura— y que gozaba de un amplio conocimiento de la filosofía, entendida tanto como historia de la filosofía o doctrinas, como de los desarrollos científicos del momento<sup>23</sup>. También podemos sostener que vivió en Roma pues describe ciertos acontecimientos que sólo en la gran metrópoli habrían podido producirse: referencia a los espectáculos militares en el campo de Marte (II, 40-43); contemplación de la procesión de Cibeles (II, 648-653); alusión a los grandes fastos y espectáculos teatrales (II, 416; IV, 75-83; IV, 978-983; VI, 109-112); descripción de palacios (II, 23-28); ambientes suntuosos y objetos de lujo (por ejemplo: IV, 1123-1130). También desprecia a la masa que «se estremece y retrocede» ante la doctrina de Epicuro (IV, 20); conoce a individuos que saben de los sinsabores de la vida política (por ejemplo: III, 995-1002) y crítica las ambiciones desatadas para alcanzar el poder (II, 11-13; III, 59-73), distingue entre el ciudadano romano y el bárbaro (V, 36) tienen experiencia en puestos militares de mando (II, 323-332) y referencia, en fin, a Roma como a su patria y al lenguaje latino como a su lengua paterna (por ejemplo: I, 41, 832; III, 260; IV, 970; V, 337; VI, 298). De lo que puede deducirse que Lucrecio, aun cuando pudiera no haber nacido en Roma, la conocía, estaba familiarizado con ella y se sentía romano.

---

*aliquando admonitus, ut in translationibus seruaret uerecundiam: ex quibus duo potissimum loci referuntur, 'Neptuni lacunas' et 'coeli cauernas'. C. Memmio Epicureo dictauit opus.»*

<sup>23</sup> F. della Valle (1935), sostiene que nació en la Campania y que pertenece a un epicureísmo de campo, al que une a Filodemo, por el contrario Traglia (1948: 11-12), rebate en parte sus tesis en línea con lo que nosotros mantenemos.



Es autor, lo hemos dicho, del largo poema *De rerum natura* (*Sobre la naturaleza*), que recoge la visión epicúrea del mundo en seis libros, en los que aborda los átomos y el cosmos (I-II); el alma y sus operaciones (III-IV); los movimientos celestes, la historia del mundo y la humanidad, los fenómenos meteorológicos y las epidemias (V-VI). Se ha mantenido por algunos detalles internos y la falta de un epílogo que el poema está inconcluso, lo que parece sorprendente.

El *De rerum natura* ha sido presentado de múltiples formas, desde una obra filosófica a un tratado científico. Desde nuestro punto de vista, el escrito y el autor respecto de él no ocultan nada. Se trata de un poema en el que Lucrecio intenta divulgar el epicureísmo para provocar en el lector un profundo cambio de mentalidad y conducta. La posición materialista que se defiende, en la que caben pocos resquicios —si es que alguno hay— para introducir ideas cristianas o idealistas, hace que despertara un rechazo que comprometió también la supervivencia de las pocas copias que se realizaron del manuscrito en los siglos posteriores, sobre todo del siglo IV al VIII. A pesar de todo ello, el manuscrito y la obra misma de Lucrecio sobrevivieron gracias a la calidad literaria del autor.

No existe ninguna referencia de sus coetáneos, a parte de la anteriormente mencionada de Cicerón, a nuestro autor. La generación posterior de autores de la talla de Virgilio (-70 a 19) (*Bucol.* VI, esp. vv. 31-40 y *Georg.*, II, 490-492), Horacio (-65 a -8) (*Sat.* I, 5, 101.103) y Ovidio (-43 a 17) (*Amor.*, I, 15, 23-24) lo elogian sin darnos ningún dato biográfico.

Sus principios irreligiosos no impidieron que fuera estimado e imitado como poeta sublime y, así, en los florilegios renacentistas se recoge un buen número de pasajes del *De rerum natura*, seleccionados sobre criterios morales o puramente estéticos, que colocan a Lucrecio entre los autores dignos de ser imitados.

Otra de las polémicas que envuelve a Lucrecio y que también proviene del testimonio de la carta ciceroniana, es la propia relación con Cicerón y especialmente el papel de este en la corrección y edición de la obra. Porque, como bien señala Juan Cascajero: si lo leyó y lo corrigió con vistas a su publicación, también lo silenció, habiendo tenido múltiples ocasiones para referirse a Lucrecio en su eterna polémica filosófica contra las doctrinas epicúreas. Incluso, cuando hacia el -54 comienza a escribir sobre filosofía, momento en que Lucrecio, según nuestra hipótesis, ya había

muerto, afirma ser el primero en escribir de filosofía en lengua latina (*Tusculanae disputationes*, 1, 3) y, al referirse a los epicúreos latinos, otorga el primer puesto, como expositor de la doctrina, a Amafinio (*Tuscul.*, IV, 3, 6-7), mientras Lucrecio afirma, en forma clara, ser él el primero (*De rerum natura*, V, 336-337).

## § Apéndice I: la estructura general libros I a VI

La estructura general de la obra está compuesta en tres partes que coinciden con los libros I-II, III-IV y V-VI y parece que fue planificado por Lucrecio desde un primer momento.

### *Libro I*

Todo el libro I puede considerarse una introducción a la obra. A partir del modelo de invocación a las musas (himno a Venus), se expone la intención de la obra: eliminar el miedo a los dioses. Se exponen los principios básicos de la doctrina atomista, los operadores (átomos y vacío) y las operaciones (nada proviene de la nada). Se realiza una crítica a las teorías alternativas al atomismo y a aquellas con las que puede confundirse, se justifican los átomos y el vacío como principios de las cosas.

1-149. **A.** Proemio.

1-49. Invocación a Venus y doctrina sobre los dioses.

50-61. Dedicatoria a Memio y sumario del libro I.

62-101. Epicuro libera a los hombres de la religión.

80-101 Crítica a la religión. El sacrificio de Ifigenia.

102-135. El miedo a la muerte vencido por el conocimiento del mundo y el alma.

136-145. Dificultad de poner la ciencia griega en versos latinos.

146-149. La sabiduría disipa los miedos.

150-482. **B.** Principios generales.

150-214. Nada viene de la nada, sino que nace y crece según ley.

215-264. Que nada se vuelve nada, lo demuestran la dificultad de destruir un ser (217-224), la existencia misma de las cosas (225-237), su diferente dureza (238-249) y sus transformaciones (250-264).

265-634. **C.** Teoría del atomismo.

265-328. La materia está compuesta de átomos, aunque no se vean.

329-334. Existencia del vacío y su demostración.

329-334. Hay espacio vacío.

335-345. Demostración por el movimiento.

346-357. Demostración por el paso de unas cosas a través de otras.

358-369. Demostración por el diferente peso de los cuerpos.

370-383. Demostración por el nadar de los peces.

384-399. Demostración por el refluir del aire entre dos cuerpos que se separan después de chocar.

400-417 y otras razones que podrá descubrir por su cuenta el lector

418-448. Cada cosa es una combinación de átomos y vacío

449-482. y lo demás (incluido el tiempo) sólo es accidente o propiedad de ellos

483-634 Los *primordios* o átomos

483-502. Los cuerpos o son primordios o conglomerados de primordios.

503-539. Los átomos son macizos.

540-599. Perdurables.

600-634). Sin partes y mínimos.

635-920. D. Refutación de las teorías rivales

635-704. Heráclito y el fuego primordial

705-829. Empédocles y los cuatro elementos

830-920. Anaxágoras y las homeomerías

921-950. E. Exaltación de la empresa poética del autor

951-1113 F. Infinitud de la materia y el espacio.

951-983. El universo es infinito y nada hay fuera de él

984-1007. Infinitud del espacio

1008-1051. Infinitud de la materia y los átomos

1052-1113. No hay centro del mundo y en ningún sitio falta materia

1114-1177. G. Exhortación final. Trabando unos conocimientos con otros el lector penetrará los secretos de la naturaleza.

## Libro II

Origen del Universo mediante las combinaciones atómicas producidas por la caída de los átomos.

1-61. A. Proemio. Elogio de la filosofía.

1-13. Bondades de la filosofía y la vida sencilla.

14-61. Miserias de la ignorancia.

62-332 B. El movimiento de los átomos.

62-141. El movimiento atómico es continuo e invisible.

142-166. Veloz en el vacío puro.

167-183. Produce el mundo con los hombres, no para los hombres por causa divina.

184-215. Los átomos nunca van hacia arriba, sino que caen produciendo presión o peso.

216-250. Su leve desviación garantiza los choques

251-293. y la potestad de los seres vivos sobre sus movimientos, sin que haya un destino inevitable.

294-332. Estos movimientos producen en la totalidad los mismos seres y se dan también en las cosas quietas aunque no se vean.

333-729 C. Cualidades primarias de los átomos.

333-477. Los átomos son diferentes en figura y ello explica las cualidades heterogéneas que se dan en una misma cosa.

478-521. Es limitado el número de las clases de átomos.

522-580. Los átomos de cada clase son infinitos y se distribuyen según proporción.

581-699. No hay cosa que no conste de varias clases de átomos, como la tierra misma adorada por los hombres como diosa.

700-729. Los elementos no se combinan de cualquier modo, sino que los hay que se rechazan entre sí.

730-1022 D. Los átomos carecen de cualidades secundarias.

730-864. Los átomos no tienen color, olor, sabor, temperatura.

865-990. Lo viviente sensible está hecho de átomos insensibles, pues vida y sentido dependen tan sólo de la ordenación de átomos en un conjunto.

991-1022 Todo en suma proviene de átomos y en ellos se resuelve, siendo las cualidades de las cosas producto de las figuras, choques, uniones, intervalos y combinaciones de elementos.

1023-1174 E. Infinito número de mundos, su formación y destrucción.

1023-1047. La novedad de las siguientes afirmaciones no debe espantar a nadie

1048-1089. Ya que el espacio no tiene límites, los átomos habrán de formar en otras partes mundos y cielos como los nuestros

1090-1104. Esos mundos se forman por leyes naturales sin presencia ni gobierno de dioses

1105-1174. Los mundos crecen y menguan por entrada o pérdida de átomos, envejecen como ahora se ve por nuestro mundo presente si se le compara con el pasado.

### Libro III

Doctrina sobre el alma. Distingue entre *animus*, principio intelectual humano, y *anima*, principio exclusivamente vital. El proemio del libro III, que introduce también el IV.

1-93 A. Proemio.

1-30. Invocación y alabanza de Epicuro.

- 31-40. Resumen del libro II y anuncio del III. Eliminar el miedo a la muerte que enturbia a los hombres toda alegría y exponer la verdadera naturaleza del alma (*anima*) y la mente (*animus*).
- 41-85. Digresión sobre los propósitos del autor que trata de combatir los efectos nefastos del temor a la muerte que es la raíz de todos los desórdenes morales.
- 85-93. Fórmula de transición que introduce el tratamiento de la nueva materia.
- 94-417 **B.** Naturaleza del *anima* (o vida ) y *animus* (mente o ánimo).
- 94-135. Alma y mente son partes del hombre y no una mera armonía o ajuste entre partes.
- 136-160. El ánimo y el alma están unidos, pero el ánimo, situado por el pecho, domina, mientras que el alma, repartida por los miembros, puede percibir los gozos y dolores muy fuertes del ánimo.
- 161-176. Mente y alma son materiales, pues mueven el cuerpo y perciben sus golpes y heridas.
- 177-230. Están hechos de átomos pequeños, lisos y redondeados como los de un líquido.
- 231-322. Los átomos de alma y mente son de cuatro clases: un vapor caliente, un soplo frío, un aire templado y un cuarto elemento sutil e innominado; su predominancia da lugar a los caracteres fieros, cobardes o tranquilos de las especies animales y los hombres, sin que estos pierdan por ello su libertad para razonar y ser dichosos.
- 323-395. Refutación de la teoría de Demócrito que afirma que los átomos del alma se emparejan uno a uno con los del cuerpo.
- 396-417. El ánimo predomina y, aunque se cercenen partes vivas del cuerpo, mientras el ánimo esté entero, el hombre se mantiene vivo
- 418-829 **C.** Mortalidad del alma.
- 418-547. Milita contra la separación de alma y cuerpo su composición atómica, su mutua dependencia en el nacimiento y desarrollo, a la hora de sentir placer y el dolor, o embriagarse, sufrir epilepsia, sanar de enfermedades mentales y perder la vida miembro a miembro los moribundos.
- 548-669. Otros argumentos se sacan de la conexión de alma y cuerpo, pues la mente es parte del cuerpo y fuera de él no puede estar, ni siquiera en los desvanecimientos (y se explica cómo se separan los dos en su sede que es el pecho), de los cinco sentidos que necesitan el cuerpo y de la divisibilidad del alma.
- 670-805. Pruebas contra una existencia del alma anterior al nacimiento: no parece infundida en el cuerpo, ni fabricarse cuerpos de gusanos y penetrar en ellos durante la pudrición del cadáver, ni heredar cualidades de los padres, lo que prueba que es absurda la creencia en la transmigración.
- 806-829. El alma tiene su asiento particular en el cuerpo y no es ni puede ser indestructible.
- 830-1094 **D.** El miedo a la muerte.
- 830-869. En la muerte no hay dolor porque con ella acaba toda sensación
- 870-930. Prejuicios imaginarios sobre los dolores del cadáver, sobre su soledad de familia e hijos, la ausencia de placeres; pero todo es como estar dormidos.

931-977. La Naturaleza a voces nos invita a ceder el puesto en el banquete de la vida a otros comensales.

978-1023. Los mitos referentes a castigos tras la muerte son dañinos y falsos, salvo en que representan los desgarros íntimos del malvado en esta vida.

1024-1052. Compartimos la mortalidad con los mejores.

1053-1075. Salir del error que causa miedo nos dispone para la felicidad.

1076-1094. No hay razones para aferrarse a la vida o temer la muerte.

#### Libro IV

Teoría de la sensación; análisis de los *simulacra* (los *eidola* de Epicuro). Crítica del escepticismo; los sentidos como fuente de verdad. Negación del finalismo en la naturaleza.

1-53 A. Proemio.

1-25. Exaltación de la empresa poética del autor.

26-53. Asunto del libro: los simulacros o imágenes sensoriales que nos llegan durante la vigilia y el sueño.

54-229 B. Existencia y naturaleza de los simulacros.

54-142. Ejemplos para entender la naturaleza de los simulacros que se desprenden de las cosas o se forman solos en el aire.

143-229. Los simulacros atraviesan, se estropean o rebotan enteros al dar con un obstáculo, y ello a una velocidad insuperable y desde todas partes, dando lugar a visiones, olores y sonidos.

230-822 C. La teoría de las sensaciones.

1. Cómo la vista percibe las cosas y a la vez la distancia a la que se hallan; comparación de los simulacros con el viento y el frío, invisibles pero perceptibles (230-268).

2. Se aclara por qué las imágenes de los espejos guardan una aparente distancia en el interior de los mismos, por qué invierten derecha e izquierda salvo en los espejos doblados en ángulo, por qué se multiplican instantáneamente en muchos espejos (269-323).

3. Explicación de varios fenómenos e ilusiones de la visión que parecen contrarrestar nuestra confianza en ella (324-468).

4. Los sentidos son el fundamento de toda verdad y el recurso último para escapar del escepticismo (469-521).

5. Modo de percepción del oído, no por ondas del aire, sino por viaje de la voz; explicación del eco; el sonido atraviesa cuerpos que no atraviesa la imagen visible porque aquel se expande hacia todas partes pudiendo penetrar por conductos torcidos y esta sólo viaja en línea recta (522-614).

6. Los efectos del gusto vienen provocados por los átomos de diversa textura al penetrar por los poros del paladar (615-672).

7. El olor no alcanza tanto como la visión o el oído porque los átomos que forman su simulacro son más gruesos y proceden del interior del cuerpo oloroso (673-705).
8. La sensibilidad dolorida de algunos animales respecto a la visión de otros (706-721).
9. Las visiones imaginarias están formadas por simulacros que vagan por el aire y se mezclan; las visiones de los ensueños están dotadas de movimientos acompasados gracias a una sucesión rapidísima de partículas que se relevan; se explica cómo la voluntad o una palabra evocan una imagen en un instante aparente (722-822).

823-1057 **D.** Fisiología y psicología.

- 823-857. Critica las explicaciones teleológicas. Los objetos artificiales están hechos con un fin, no así los seres naturales ni sus partes y miembros que surgen antes de promover su utilidad
- 858-876. Fisiología de la nutrición. Hambre y sed como movimientos compensatorios de la pérdida de átomos
- 877-906. Fisiología de la locomoción. Cómo los animales, inducidos primero simulacros echan a andar
- 907-1036. Los sueños.
- 907-961. El sueño se produce por escapatoria de partes del alma.
- 962-1029. Los ensueños afectan a hombres y animales, y les provocan reacciones de movimiento.
- 1030-1037. El adolescente ve en sueños cuerpos bellos y derrama sobre el lecho la semilla.
- 1037-1057. La atracción sexual.

1058-1287 **E.** El amor.

- 1058-1076. Qué cosa sea amor y conveniencia de echar la simiente en cualquiera sin dedicarle una pasión exclusiva.
- 1077-1140. Desventajas del amor correspondido, así en el momento mismo del gozo como en sus circunstancias.
- 1141-1191. El amor ciega por el deseo y atribuye cualidades que en realidad no posee. Reglas para no enamorarse y olvidar, consistentes en ver los defectos de la amada y, si no los tiene, en pensar que hay otras donde desahogar la pasión.
- 1192-1277. Que es real el placer de la hembra; cómo heredan los hijos rasgos de los progenitores, y remedios de la esterilidad femenina.
- 1278-1287. Que el sabio puede condescender a casarse.

## Libro V

Origen del Universo; estudio de los astros; análisis de la vida vegetal y animal; exposición de la evolución de la civilización humana. El proemio del libro V, que introduce también el VI, consta de las mismas partes.



1-145 **A.** Proemio.

1-54. Elogio a Epicuro. Se compara a Epicuro con los dioses Ceres y Baco que enseñaron la agricultura a los hombres y con el héroe Hércules matador de monstruos.

55-90. Resumen del tema anterior y anuncio del V. Digresión sobre el tema del nuevo libro: aclarar la mortalidad del mundo y el origen de los cuerpos celestes y la tierra, para que el hombre pueda mirarlos tranquilo sin recaer en los miedos religiosos.

91-145 Fórmula de transición. Teoría de la mortalidad del mundo, destacando lo que se considera su formación.

146-508 **B.** Sobre el mundo.

146-234. El mundo, nació de la agregación casual de los átomos y no por obra divina, ni para uso y bien de los hombres.

235-323. Las partes del mundo se hacen y deshacen sin parar, y lo que es mortal en sus partes lo es en el todo.

324-350. Si el mundo fuera eterno, habría memoria de civilizaciones incontables, y aún si la hubiera, al haber perecido como perecerá la nuestra, probarían que el mundo no ha estado siempre.

351-379. Para ser inmortal hay que tener solidez absoluta, estar exento de roces, no tener espacio fuera para recibir golpes o dispersarse: tales condiciones le faltan a este mundo que no habría podido resistir un tiempo infinito.

380-415. El conflicto de las partes del mundo y el predominio inestable del fuego y el agua presagian su fin.

416-770 **C.** Sobre los cuerpos celestes y su luz.

416-508 Origen de los astros, la Tierra y sus elementos a causa de las combinaciones atómicas azarosas.

509-533 Causas del movimiento de los astros.

534-563 La Tierra permanece suspendida e inmóvil en el espacio.

564-591 Sobre el tamaño de los astros y sus dimensiones relativas.

592-613 Origen de la luz y del calor del Sol.

614-679 Órbita del Sol y la Luna.

680-704 Origen de la desigualdad entre el día y la noche.

705-750 Análisis del brillo de la Luna y sus fases.

751-770 Distintas teorías sobre las causas de los eclipses.

771-1457 **D.** Historia de la humanidad.

771-836 El origen de la vida.

783-836. Las plantas.

837-924 La «selección natural» de todas las especies.

925-1010 El proceso evolutivo del hombre, desde su primera aparición hasta la civilización.

1011-1027. Las primeras comunidades de hombres.

1028-1160. La evolución del hombre se debe tanto a razones convencionales, como el lenguaje, la observación del mundo circundante, el descubrimiento del fuego.

1028-1090 Origen del lenguaje.

1091-1160. Fuego y civilización.

1161-1240. Origen de la religión.

1241-1349. Metalurgia y guerra.

1350-1411. El vestido, la agricultura, la música y el canto.

1412-1457. Felicidad primitiva y culminación del progreso.

1440-1457 Comparación entre la civilización primitiva y la actual; surge que, a lo largo del tiempo, el hombre ha preferido satisfacer su bienestar personal además de las necesidades básicas. El ansia de poder, la avaricia de riquezas, las guerras han provocado temores de todo tipo, hasta una degeneración de la sociedad mientras que aquellos incapaces de sobrevivir se han extinguido.

## Libro VI

Estudio de los fenómenos atmosféricos y las causas de las enfermedades. Termina con la descripción de la peste de Atenas.

482

1-95 **A.** Proemio.

1-42 Exaltación de Atenas y Epicuro. Atenas, que había dado a la humanidad la agricultura y las leyes, trajo al mundo al divino Epicuro y su doctrina liberadora.

43-95 Programa del libro: eliminar todos los temores especialmente a los dioses y enseñar que los fenómenos de tierra y cielo no son obra de dioses.

96-534 **B.** Fenómenos atmosféricos.

96-534. Los fenómenos meteorológicos y terrestres.

96-159 Los truenos.

160-218 Relámpagos.

219-222 Rayos.

423-450 Torbellinos.

451-494 Nubes.

495-526 Lluvia.

535-1296 **C.** Fenómenos terrestres.

535-607. Terremotos.

608-638. Volumen constante del mar.

639-702. Volcanes (Etna).

703-737. Las crecidas del río Nilo como caso ejemplar de fenómeno explicable de muchos modos (Nilo).

738-839. La caída de los pájaros sobre el lago Averno y otros.

840-905. Pozos y manantiales que se enfrían y calientan.

906-1089. La atracción magnética.

1090-1286. Epidemias.

1090-1137. Orígenes y causas. Las epidemias son causadas por elementos nocivos en el aire, cultivos y alimentos.

1138-1286. Episodio final: la peste de Atenas (-430 a -429) como una enfermedad y una exhalación que trae la muerte.

## § Apéndice II: las ediciones de Lucrecio

1473, *Editio princeps* de Brescia, firmada por Thoma Ferando.

1475 y 1494, *Titi Lucretii Cari, De rerum natura*. Ferran d'Aragó, duc de Calàbria, 1488-1550, Monestir de Sant Miquel deo Reis, València. <[https://roderic.uv.es/uv\\_ms\\_0506](https://roderic.uv.es/uv_ms_0506)>, [11/08/2023].

1486, *T. Lucreti Cari, poetae philosophici antiquissimi De rerum natura liber primus incipit foeliciter*. Paulus Fridenperger (ed.) Verona [Veronensis].

<<https://archive.org/details/TLucretiCaripoe00Lucr>>, [19/09/2023].

1495, *Véneta*, impulsada por Theodore de Ragazone: *Th. De Ragazonibus, Lucretius ... colofone: Imgressum Venetiis per Theodorum de Ragazonibus de asula dictum bresanum*. La obra de Th. de Ragazonibus incluye correcciones de Pontano, al menos un ejemplar del British Museum copiado por Hier. Borgius, el G 9473.

1500, Hieronimo Avancus, *T. Lucretii Cari libri sex nuper emendati*, Venezia. Se trata de la edición *prima aldina*, publicada con el apoyo de las notas de Marullus<sup>24</sup>. Hieronimo Avancus recurre también a la tradición indirecta, en especial citas de Nonio, Prisciano y Macrobio. Con Avancus la *emendatio* entra de lleno en el texto lucreciano.

1512, *Juntina* de Candidus, impresa en Florencia.

1515, *Secunda aldina*, A. Naugerius, *T. Lucretius. De rerum natura libri sex, Venetiis in aedibus Aldi, et Andreae soceri mense ianuario MDXV*, Venezia. Andrea Navagèro (Venecia 1483-Blois 1529) toma como base para su edición la *editio iuntina* (edición *Juntina*) de Florencia de 1512, debida a Candidus, que a su vez utilizó la véneta de 1495 con notas de Marullus. Fue la

<sup>24</sup> Michael Marullus Tarcianota nació en Constantinopla el 1453, año en que la ciudad caía en poder de los turcos. Murió en Volterra en abril del 1500, ahogado en el río Cecina. Escribió unas *Notas a Lucrecio* de las que se sirvió Avancus para la *prima aldina* y muchos de los editores posteriores como Candidus o Gifanius.

primera edición de Lucrecio que circuló por Europa, y donde conocerá varias nuevas ediciones<sup>25</sup>. La aparición de la edición de Lambino en París en 1563 relegó la de Naugerius. 1563, D. Lambino, *T. Lucretii Cari de rerum natura libri sex. A Dionysio Lambino Mons-troliensi litterarum Graecarum in urbe Lutetia doctore Regio, locis innumerabilibus ex auc-toritate. quinque codicum manu scriptorum emendati, atque in antiquum ac natium sta-tum fere restituit, et praeterea breuibus, et perauam utilibus commentariis illustrati*, Paris. El comentario a Lucrecio de Lambino (1516-1572) es el más completo hasta que apareció el de Lachmann a mediados del siglo pasado, e incluso en ciertos puntos superior. Le sirve de base una colación del *Quadratus* y cuatro manuscritos más para las variantes. Conoció una segunda edición en 1565 en París, y una tercera en la misma ciudad en 1570, la cuarta en Frankfurt en 1583 y la quinta y última en Lyon en 1596.<sup>26</sup>

1565, A. Gifanius, *T. Lucretii Cari de rerum natura Libri sex, mendis innumerabilibus liberati et in pristinum paene, veterum potissime librorum ope ac fide, ab Oberto Gifanio Burano Iuris studioso, restituti*, Amberes. Hubert van Giffen o Gifanio (1634-1604) usó como base la edición veneciana (la *Véneta*) de 1495 con notas de Marullus.

1662, T. Faber, *T. Lucretii Cari de rerum natura libri sex. Additae sunt conjecturae et emendationes Tan. Fabri cum notulis perpetuis, Salmurii*. Se trata de la edición de Tanneguy Lefevre (1615-1672), quien latinizó su nombre cambiándolo a Tanaquillus Faber.

1682, Th. Creech (1659-1700), *T. Lucretii Cari de rerum natura libros sex quibus interpretationem et notas addidit Tomas Creech*, Oxford. Le siguieron doce ediciones más, entre 1682 y 1831, algunas de ellas fuera de Inglaterra (concretamente en Basilea en 1770, en Leipzig en 1776, en Turín en 1831). Es quizás la más afortunada de las ediciones anteriores a Lachmann y se considera la más difundida en el siglo XVIII inglés; su comentario es muy original, aunque el texto se basa en el de Lambino. Las *Annotationes* de R. Bentley fueron incorporadas a esta edición en la de Oxford de 1818.

1725, S. Haverkamp, *T. Lucretii Gari de rerum natura libri sex cum notis integris Dionysii Lambini, Oberti Gifanii, Tanaguildi Fabri, Thomae Creech, et selectis Jo. Bagtiste Pii, aliorumque curante Sigberto Havercampo...*, Leiden. Se publican aquí por vez primera las *Notulae* de Is. Vossius.

1743, Daniel Browne (impr.), *T. Lucretius Carus of the Nature of Things, in Six Books. Illustrated with Proper and Ufeful Notes... In Two Volumes*, London.

<sup>25</sup> Basilea 1531, Lyon 1534, París 1539, Lyon 1540, Lovaina 1542, París 1543, Lyon 1546, Lyon 1548, Lyon 1558, París 1561.

<sup>26</sup> Una reedición de 1855 editada por Berolini depositada actualmente en la Cornell University puede verse en: <[https://archive.org/details/bub\\_gb\\_7jc8AQAAMAAJ/page/n3/mode/2up](https://archive.org/details/bub_gb_7jc8AQAAMAAJ/page/n3/mode/2up)>, [19/09/2023].

<<https://archive.org/details/lucretiusepicureanfriendsreferenceeditionversion01/page/n5/mode/2up>>, [19/09/2023].

- 1796, G. Wakefield, *T. Lucretii Cari de rerum natura libri sex, ad exemplarium mss. fidem recensitos, longe emendatiores reddidit, commentariis perpetuis illustravit, indicibus instruxit*, 3 vols., London. Se trata de la más importante edición entre la de Lambino y la de Lachmann. Reapareció en Glasgow en 1813, esta vez en cuatro volúmenes, y en Londres en 1823 también en cuatro volúmenes. Concede gran relieve a los códices de Leiden. Las *Animaduersiones* de Bentley aparecieron por vez primera gracias a Wakefield, quien las incorporó en el prefacio de esta edición. Y fueron publicadas después por Eichstadt en la introducción a su propia edición que vio la luz en Leipzig en 1801.
- 1801, H. C. A. Eichstädt, *T. Lucreti Cari de rerum natura libri sex ad optimorum exemplarium fidem emendati cum Richardi Bentleii animadversionibus, non ante...*, Leipzig. Eichstädt admira a Wakefield y entre los renacentistas a Pius.
- 1828, A. Forbiger, *T. Lucretii Cari de rerum natura ad optimorum librorum fidem edidit perpetuam annotationem criticam grammaticam et exegeticam adiecit*, London. Lachmann le dedicó un juicio negativo que no parece del todo justo. Forbiger (1798-1878) no manejó atentamente los códices de Leiden, pero realizó una minuciosa revisión de las principales ediciones precedentes. Su comentario es rico.
- 1850, realizada por Karl Lachmann en París, se apoya en una colación del *Quadratus*, pero manejó además otros manuscritos como él mismo dice en la nota *Erudito lectori*<sup>27</sup>: 1882, 4ªed., <<https://archive.org/details/intlucretiicarid00lachuoft>> [19/09/2023].
- 1852, J. Bernays, *T. Lucretii Cari de rerum natura libri sex recognovit Iacobus Bernagsius*, Leipzig. Precedida del *De emendatione Lucretii commentatio*, aparecido en Bonn en 1841<sup>28</sup>. A partir de 1894 fue reemplazado en la colección Teubner por Brieger.
- 1860, H. A. J. Munro, *T. Lucretii Cari de rerum natura libri sex with notes and translations*, Cambridge. Esta edición apareció a la vez en Nueva York y de nuevo seguidamente entre 1861 y 1896 en Nueva York<sup>29</sup>; entre 1864 y 1920 fue reeditada la edición de Munro en Cambridge<sup>30</sup>; y lo fue en Londres entre 1907 y 1932<sup>31</sup>; ha sido publicada en París en 1890-1903; y lo fue en Ann Arbor en 1946. Este fue el Lucrecio que conoció el mundo anglosajón entre mediados del siglo XIX y mediados del XX. Es la más importante edición después de

<sup>27</sup> «Fuit Gulielmi Faerni: tertio quem Scipio Tethius Neapolitanus mihi commodato dedit: Lutetiae vero duobus: uno Memmiano, altero Bertiniano, qui ex coenobio D. Bertini, olim ad P. Gallandium».

<sup>28</sup> Reimpresiones en 1857, 1861, 1862, 1866, 1871, 1874, 1879, 1881, 1886, 1890 y 1894, siempre en Leipzig.

<sup>29</sup> En concreto: 1861, 1869, 1874, 1875, 1879, 1882, 1883, 1885, 1889, 1893 y 1896.

<sup>30</sup> En concreto: 1864, 1866, 1873, 1886, 1891, 1898, 1900, 1903, 1905, 1907, 1908, 1910 y 1920.

<sup>31</sup> En concreto: 1907, 1908, 1913, 1914, 1919, 1926, 1928, 1929 y 1932.

la de Lachmann. La última reimpression de la edición lucreciana de Munro ha tenido lugar en Nueva York en 1949 y, como se ha visto, en total casi treinta ediciones ha conocido esta importante versión<sup>32</sup>.

1875, F. Bockemüller, *T. Lucreti C. de rerum natura redigirt und erklärt von Friederich Bockemüller*, Stade.

1894, A. Brieger, *T. Lucretii Cari de rerum natura Libri sex*, Leipzig<sup>33</sup>.

1896-1898, C. Giussani, *Titi Lucretii Cari de rerum natura. Revisione del testo, commento e studi introduttivi di Carlo Giussani*, 4 vol., Torino<sup>34</sup>. Acaba con la tendencia a las trasposiciones. Sigue siendo un estudio todavía muy importante en cuestiones lucrecianas.

1897, R. Heinze, *T. Lucretius Carus, De rerum natura Buch III erklärt von Richard Heinze*, Leipzig. Una reimpression en 1926.

1907, W. Merrill, *T. Lucreti Cari de rerum natura libri sex*, New York. Segunda edición revisada en Berkeley, 1917. Precedieron a esta edición una serie de estudios por parte de Merrill sobre el texto de Lucrecio, el Arquetipo o las corrupciones de los paralelismos entre Lucrecio y Ennio. Posteriores a su edición son sus estudios sobre los manuscritos italianos, sólo en parte válidos hoy en día. Merrill ha sido el mejor conocedor de Lucrecio en los Estados Unidos de América con anterioridad a la segunda guerra mundial.

1916, W. E. Leonard, *T. Lucretius of the nature of things a metrical translation*, New York. Conoció una docena de ediciones aproximadamente hasta mediados del siglo XX, así como una edición del texto latino con introducción y comentario en colaboración de Leonard y Smith aparecida en Madison en 1943.

1966, K. Büchner, *T. Lucreti Cari de rerum natura*, Wiesbaden.

## Comentarios

1511, J. B. Pius, *In Carum Lucretium poetam commentarii a Ioanne Baptista Pio editi codice lucretiano diligenter emendato, nodis omnibus et difficultatibus apertis, obiter ex diuersis auctoribus tum grecis tum latinis multa leges enucleata, que superior etas aut tacuit aut ignorauit*. Pellege, letaberis, Bologna. Fue este el primer comentario que se hizo a Lucrecio y fue reimpreso en París en 1514.

1864, Munro, H. A. J., *T. Lucreti Cari De rerum natura*. Cambridge.

<sup>32</sup> Ediciones digitales de los dos volúmenes de la versión de Cambridge pueden verse en: volumen 1 (1900), <<https://archive.org/details/lucreticariderer01lucruoft>> y volumen 2 (1864), <<https://archive.org/details/titilucretic186402lucruoft>>, [19/09/2023].

<sup>33</sup> Posteriores impresiones en: 1899, 1902, 1905, 1909, 1914, siempre en Leipzig.

<sup>34</sup> Ediciones posteriores en 1921, 1923, 1924, 1929, siempre en Turín.

- 1896-98, Giussani, C., T., *Lucrecio Caro, De rerum natura libri sex*. Milano.  
1907, Merril, W. A., T. *Cari De rerum natura libri sex*. California.  
1925-26, Ernout, A. et Robin, L., *Lucrèce De la nature (commentaire exégétique et critique 1-3)*. Paris.

### Ediciones y comentarios

- Angello, G. (1953), *Lucrezio, La natura*. Palermo.  
Bailey, C. (1947), *Titi Lucreti Cari, De rerum natura libri sex*. Oxford, Clarendon Press, 3 vols. 2.<sup>a</sup> ed. Oxford, 1898.  
Bernays, I. (1852), *Lucreti Cari, De rerum natura libri sex*. Lipsiae.  
Bockemueller, F. (1872), *T. Lucreti Cari, De rerum natura libri sex*. Stade.  
Brieger, A. (1894), *T. Lucreti Cari, De rerum natura libri sex*. Leipzig.  
Buechner, K. (1966), *Lucretius Carus, De rerum natura*. Wiesbaden Stainer.  
Carbonetto, A. (1988), *Lucrezio Caro, La natura* (ed. integrale bilingue). Milano.  
Cervo, Pasquale (1987), *Lucrezio Caro, L'illusione cosmica [De rerum natura]*. Lettura di Pasquale Cervo, con nota introduttiva di Vincenzo Rosato. Napoli.  
Cetrangolo, E. (1992), *Lucrezio Caro, Della natura (con un saggio de Benjamin Farrington)*. Firenze.  
Crouslé, L. (1995), *Lucrèce, De la nature*. Paris.  
Diels, H. (1923), *T. Lucreti Cari, De rerum natura libri sex*. Berlin.  
Disandro, C. A. (1959), *Lucrecio, De la natura de las cosas*. La Plata, 1959.  
Ernout, Alfred (1920 y 1921), *Lucrèce, De la nature (texte établi par Alfred Ernout)*. Paris, Les Belles Lettres, 2 vols.<sup>35</sup>  
Ernout, A. y Robin, L. (1962), *Lucrèce, De rerum natura (commentaire exégétique et critique)*. Paris, Les Belles Lettres. Reed.: *Texte latin et apparat critique rev. et corr. par Claude Rambaux*. Paris, 1990, 2 vols.  
Esolen, M. (1995), *Lucretius Carus, On the nature of thing. De rerum natura*. Baltimore.  
Fellin, A. (1963), *Lucrezio, Della natura*. Torino.  
Kany-Turpin, J. (1993), *Lucrèce, De la nature (De rerum natura)*. Paris, Aubier. 2.<sup>a</sup> ed., Paris, Flammarion, 2021. Bilingue, poche.  
Lachman, C. (1850), *Lucretius Carus, De rerum natura libri sex*. Berlin.  
Marchetti, A. (1957), *Lucrezio, Della natura delle cose (trad. di A. Marchetti, a cura di M. Sccenti)*. Torino.

<sup>35</sup> Existen varias reediciones en Les Belles Lettres, la última de 2022, y otra en un volumen en edición de bolsillo y con introducción de Elisabeth De Fontenay, en 2023.



- Martín, J. (1934), T. Lucretius Carus, *De rerum natura*. Leipzig<sup>36</sup>.  
 Merrill, W. A. (1907), T. Lucreti Cari, *De rerum natura libri sex*. New York.  
 Mueller, K., T. (1975), Lucretius Carus, *De rerum natura libri sex*. Zürich.  
 Pinchetti, B., T. (1953), Lucretius Carus, *La natura*. Milano.  
 Roca Media, I. (1990), T. Lucrecio Caro, *La naturaleza*. Madrid, Akal.  
 Rouse, W. H. D. (1975), Lucretius, *De rerum natura*. Cambridge.  
 Smith, M. F. (1975), Lucretius Carus, *De rerum natura*. London.  
 Valentí Fiol, E. (1961), Lucrecio, *De la naturaleza*. Barcelona, CSIC. 2 vols. Bilingüe.

### Ediciones parciales

- Ernout, E. (1920), Lucrèce, *De la nature, I-II*. Paris.  
 Frassinetti, P. (1976), Lucrezio, *De rerum natura, libro IV* (intro. e testo P. Frassinetti; trad. G. Magiulli; A. M. Tempesti, note). Genova.  
 Heinze, R. (1897), T. Lucretius Carus, *De rerum natura liber III*. Leipzig.  
 Stampini, R. (1921), T. Lucreti Cari, *De rerum natura, libri I et II*. Torino.  
 Duff, T. (1923), Lucreti Cari, *De rerum natura liber primus*. Cambridge.  
 Valentí, E. (1948), Lucrecio, *De la naturaleza, libro I*. Barcelona.  
 Tescari, O. (1958), Lucretius Carus, *De rerum natura liber III*. Torino.  
 Pieri, A. (1970), Lucrezio Caro, *De rerum natura, libro III*. Firenze, Le Monnier.  
 Kenney, E. J. (1971), Lucretius, *De rerum natura, liber III*. Cambridge.  
 Godwin, J. (1986), Lucretius, *De rerum natura IV (edited with translation and commentary)*. Warminster. 2.<sup>a</sup> ed. en 1991.

### Traducciones al español y en España

Gabriel de Ciscar y Ciscar en unos *Ensayos poéticos* (Gibraltar, Librería Militar, 1825) tradujo cuatro pasajes (I, 1-58; 63-102; 251-305 y II, 1-60) encabezados con la habitual excusa de que en los versos «nada hay contra la religión ni contra la moral»; Ciscar fue asimismo autor de un *Poema físico-astronómico* (M. Rivadeneyra, 1861) en siete cantos, lleno de reminiscencias lucrecianas. El peruano Pedro Paz Soldán y Unanue, que usó el seudónimo de Juan de Arona, tradujo algunos fragmentos en una antología de poesía latina (Lima, 1883). El colombiano Antonio José Restrepo, con el título de «Los

<sup>36</sup> Ediciones posteriores en 1963 y 1972 en Leipzig y otra más en Stuttgart en 1992.

dioses», hizo una recreación muy liberal de V 1160-1239 (en *Poesías originales y traducciones poéticas*. Lausana, G. Bridel et Cie, 1899). Marcelino Menéndez Pelayo tradujo en un castellano trufado de latinismos el proemio (I, 1-101), donde destaca el himno a Venus y la escena del sacrificio de Ifigenia (en *Estudios poéticos*. Santander, C. de V. Saiz, 1878). El mismo Menéndez Pelayo cita un epigrama de Andrés Bello, que es traducción del famoso *amari aliquid* lucreciano (IV, 1134); Alberto Lista tradujo el canto a Venus (I, 1-23) con fidelidad y gallardamente —según Menéndez Pelayo, que lamenta que el poeta sevillano no hubiera dedicado sus ocios a la versión del poema entero. El afrancesado Javier de Burgos vio perderse su versión de Lucrecio en la requisita de libros y papeles que sufrió tras la derrota napoleónica.

La primera versión completa tampoco vio la luz, se trata de una traducción en prosa de Santiago Sáez (ms. 5828, Biblioteca Nacional de España) que data de 1785. La siguiente traducción fue la de José Marchena (el abate Marchena), de la que se ha conservado una copia manuscrita que lleva la fecha de 1791, aunque no fue publicada hasta 1892 por Menéndez Pelayo. La versión de Marchena, compuesta en endecasílabos blancos, se ha reeditado innumerables veces<sup>37</sup>. La reproduce sin reconocimiento de autoría un manuscrito inédito (ms. II 646, Real Biblioteca) que Matías Sánchez dispuso ya en 1832 para una posible edición con comentarios, si bien el pretendido plagio no se publicó.

#### *Ediciones bilingües*

1961, T. Lucrecio Caro, *De la naturaleza* (texto revisado y traducido por Eduardo Valentí Fiol). Barcelona, CSIC. Col. Alma Mater, ed. bilingüe, 2 vols. Reimpreso en 1983 y en 2017. Eduardo Valentí Fiol editó el libro I por vez primera en Barcelona (Escuela de Filología de Barcelona, 1948) y luego la obra completa en la versión que citamos. También de esta traducción hay una edición Bosch (1976) acompañada con el texto latino y revisada por José I. Ciruelo, existen reed. Posteriores.

1963, Tito Lucrecio Caro, *De la naturaleza de las cosas* (T. Lucretii C. *De rerum natura libri sex*) (introducción, versión, notas y comentarios de René Acuña [Sandoval]; bajo la dirección de

<sup>37</sup> V. g.: Madrid, Hernando, 1897; M., Espasa-Calpe, 1946; M., Ciencia Nueva, 1968; M., Cátedra, 1983; Barcelona, Folio, 2002; B., RBA, 2003. Puede leerse la versión de Hernando (1918) en la *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes* mantenida por la Universidad de Alicante y la Generalitat Valenciana: <<https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcn29s5>>, [31/05/2023].

- Rubén Bonifaz Nuño). México, UNAM. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, 2 vols. 2.<sup>a</sup> ed. en 1984 pero con introducción, versión rítmica y notas de Rubén Bonifaz Nuño, en un solo volumen, pero en la misma colección.<sup>38</sup>
- 1988, *De rerum natura* (Lisandro Alvarado, trad. y Ángel Cappelletti, estudio pre.). Caracas, Universidad Simón Bolívar.
- 1997, *De rerum natura (De la realidad)* (edición crítica del texto latino y versión rítmica de Agustín García Calvo). Zamora, Lucina. 2.<sup>a</sup> ed. corregida, 2019.

#### Traducciones al español

- 1892, Tito Lucrecio Caro, *Naturaleza de las cosas: versión en prosa del poema De rerum natura por Manuel Rodríguez-Navas*. Madrid, Imprenta de Agustín Avrial. 2.<sup>a</sup> ed. en 1893, con un prólogo de F. Pi y Margall. V.: <<https://www.gutenberg.org/ebooks/62711>>, [31/05/2023].
- 1918, Tito Lucrecio Caro, *De la naturaleza de las cosas: poema en seis cantos* (D. José Marchena, trad.). Madrid, Librería de Hernando y Compañía. Col. Biblioteca Clásica, tomo CC, <<https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/de-la-naturaleza-de-las-cosas-poema-en-seis-cantos--0/html/>>, [31/05/2023].
- 1946, Gabriel Méndez Plancarte, *Tito Lucrecio Caro y su poema De rerum natura* (introducción, selección y versión en hexámetros). México, Bajo el Signo del Ábside.
- 1950, Tito Lucrecio Caro, *De la naturaleza de las cosas: nueva traducción española* (trad., Lisandro Alvarado). Caracas, Ávila<sup>39</sup>.
- 1959, Lucrecio, *De la natura de las cosas* (C. A. Disandro, ed.). La Plata, Andes, 1959.
- 1963, Tito Lucrecio Caro, *De la naturaleza de las cosas (T. Lucretii C. De rerum natura libri sex)* (introducción, versión, notas y comentarios de René Acuña [Sandoval]; bajo la dirección de Rubén Bonifaz Nuño). México, UNAM. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, 2 vols. 2.<sup>a</sup> ed. en 1984 pero con introducción, versión rítmica y notas de Rubén Bonifaz Nuño, en un solo volumen, pero en la misma colección<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> Esta información la obtenemos del catálogo histórico del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM (<https://www.iifilologicas.unam.mx/chiifl9/doku.php/inicio>). Resulta cuanto menos llamativo la sustitución de René Acuña por Rubén Bonifaz en las labores de edición y traducción de un mismo texto en una misma colección cuando ambos, además, participaron en la primera edición. Algo que sólo se puede aclarar con el cotejo de las dos versiones.

<sup>39</sup> Con ediciones en 1958, 1982 y 1988.

<sup>40</sup> V. nota 38.

- 1983, Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas* (Agustín García Calvo, intr.; abate Marchena, trad. en endecasílabos y Domingo Plácido, notas). Madrid, Cátedra. 2.<sup>a</sup> ed. en 1994. Varias ediciones posteriores.
- 2003, Lucrecio, *La naturaleza* (introducción, traducción y notas de Francisco Socas). Madrid, Gredos.
- 2003, Lucrecio, *La naturaleza de las cosas* (Miguel Castillo Bejarano, trad. e intro.). Madrid, Alianza. 2.<sup>a</sup> ed. en 2016.
- 2012, T. Lucrecio Caro, *De rerum natura. De la naturaleza* (Stephen Greenblatt, pres.; trad. prólg. y notas Eduard Valentí Fiol). Barcelona, Acantilado.

#### *Traducciones al catalán*

- 1923-1928, Lucreci, *De la natura* (Joaquim Balcells, trad.). Barcelona, Fundació Bernat Metge. Barcelona. 2 vols.
- 1986, Lucreci, *De la natura* (Miquel Dolç, trad. y ed.). Barcelona, Laia.

#### *Traducciones al euskera*

- 2001, Lukrezio, *Gauzen izaeraz* (trad. Xabier Amuriza). Bilbao, Klasikoak.

#### **Léxicos**

- Paulson, J. (1926), *Index Lucretianus*. 2.<sup>a</sup> ed. Leipzig.

#### **Bibliografía**

- Adorno, F. (1983), «Física epicúrea, física platónica e física aristotélica», en *Elenchos*, IV, pp. 207-233.
- Albrecht, Michael von (2002), «Fortuna europea de Lucrecio», en *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 20, pp. 333-361.
- Alfieri, V. E. (1953), *Atomos Idea: l'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco*. Firenze, Le Monnier.
- Alfieri, V. E. (1936), *Gli atomisti: frammenti e testimonianze*. Bari, Laterza.
- Alsina, A. J. (1967), *Literatura griega. Contenido, problemas y métodos*. Barcelona, Ariel.
- Álvarez Iglesias, J. (1984), «La 'imagen' de Venus en Lucrecio», en *El Basilisco*, 16, pp. 57-62.
- Amerio, R. (1953), «L'epicureismo e gli dèi», en *Filosofía*, 4, pp. 97-137.

- Annas, J. (1989), «Epicurean Emotions», en *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, vol. 30, n.º 2, pp. 145-164.
- Armstrong, D., (2008), «'Be Angry and Sin Not': Philodemus *versus* the Stoics on Natural Bites and Natural Emotions», en J. T. Fitzgerald (comp.), *Passions and Moral Progress in Greco-Roman Thought*. London, Routledge, pp. 79-121.
- Armstrong, D. (2004), «All Things to All Men: Philodemus' Model of Therapy and the Audience of *De Morte*», en Fitzgerald, Obbink y Stanfield Holland (2004), pp. 15-54.
- Armstrong, D. (2002), «Philodème et l'appréciation de l'effet poétique par l'intellect (Poèmes V et PHerc. 1676)», en Auvray-Assayas y Delattre (2002), pp. 297-309.
- Armstrong, D.; Fish, J.; Johnston, P. A. y Skinner, M. B. (comps.) (2004), *Vergil, Philodemus, and the Augustans*. Austin, University of Texas Press.
- Arrighetti, G. (2013), «Forme della comunicazione in Epicuro», en M. Erler y J. E. Hessler (comps.), *Argument und literarische Form in antiker Philosophie: Akten des 3. Kongresses der Gesellschaft für antike Philosophie 2010*. Berlin, De Gruyter, pp. 315-337.
- Asmis, E. (2011), «The Necessity of Anger in Philodemus' *On Anger*», en Fish y Sanders (2011), pp. 152-182.
- Asmis, E. (1995), «Epicurean Poetics», en Obbink, pp. 15-34.
- Atherton C. (2009), «Epicurean philosophy of language», en J. Warren (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Aubenque, Pierre (1963), *La prudence chez Aristote*. Paris, PUF.
- Aubenque, Pierre (1974), *El problema del ser en Aristóteles* (trad. Vidal Peña). Madrid, Taurus.
- Auvray-Assayas, C. y Delattre, D. (comps.) (2002), *Cicéron et Philodème. La polémique en philosophie*. Paris, Rue d'Ulm.
- Bailey, Cyril (1964), *The Greek Atomists and Epicurus*. New York [1928].
- Bailey, Cyril (1947). «Prolegomena», en Lucretius, *De rerum natura*. Oxford, Oxford University Press. 3 vols.
- Bailey, Cyril (1926), *Epicurus, The Extant Remains*. Oxford, Clarendon Press.
- Barbu, M. N. I. (1969), «La hiérarchie des valeurs humaines chez Lucrèce», en *Actes du VIII<sup>e</sup> Congrès de L'Association Guillaume Budé*. Paris, Les Belles Lettres, pp. 365-370.
- Barnes, Harry Elmer (1937), *An Intellectual and Cultural History of the Western World*, Volume One. Dover Publications.
- Barnes, J. (1983), «The beliefs of a Pyrrhonist», en *Elenchos*, pp. 15-45.
- Bayet, J. (1967), «Lucrèce devant la pensée grecque», en *Mélanges de Littérature latine*, pp. 11 y ss.
- Bignone, Ettore (1940), «La dottrina epicurea del 'clinamen', sua formazione e sua cronologia, in rapporto con la polemica con le scuole avversaria», en *Atene e Rome*, 8, pp. 159-198.
- Bignone, Ettore (1936), *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, I y II, Firenze.
- Bergson, Henri (1884), *Extraits de Lucrèce*. Paris, Delagrave.
- Blank, D. (2002), «La philologie comme arme philosophique: la connaissance technique de la rhétorique dans l'épicurisme», en Auvray-Assayas y Delattre (2002), pp. 241-257.
- Blank, D. (1996), «Philodemus on the Technicity of Rhetoric», en Giannantoni y Gigante (1996), vol. 2, pp. 585-596.
- Bloch, Oliver (1969), «L'état présent des recherches sur l'épicurisme grec», en *Actes du VIII<sup>e</sup> Congrès de L'Association Guillaume Budé*. Paris, Les Belles Lettres, pp. 139-168.
- Bobzien, S. (2006), «Moral Responsibility and Moral Development in Epicurus' Philosophy», en *Reis*, pp. 206-229.

- Bodelón, Serafín (2019), *Lucrecio: crítica textual (a la luz de los manuscritos hispanos Valentianus y Caesaraugustanus)*. Oviedo, Eikasía.
- Bodelón, Serafín (2000), «De Sensibus: la visión en Teofrasto y Lucrecio», en *Helmántica*, vol. 51, n.º 155, pp. 275-293. <<https://summa.upsa.es/viewer.vm?id=3619&lang=es>> [11/08/2023]. V. también la reproducción en este número de *Eikasía*.
- Bollack, M. (1978), *La Raison de Lucrèce : Constitution d'une poétique philosophique. Avec un essai d'interprétation de la critique lucrétienne*. Paris, Les Éditions de Minuit.
- Bollack, M. (1976), «Momen mutatum», M. Bollack y A. Laks (eds.), *Cahiers de Philologie, I: Études sur l'épicuréanisme antique*. Lille, Centre de Recherche Philologique de l'Université de Lille, pp. 161-203.
- Bollack, M. (1969), «Les Maximes de l'Amitié», en *Actes du VIII<sup>e</sup> Congrès de l'Association Guillaume Budé (Paris, 1968)*. Paris, Les Belles Lettres, pp. 221-234.
- Borle, J. P. (1962), «Progrès ou déclin de l'humanité. Conception de Lucrèce, *De rerum natura* V, 801-1457», en *Mus. Helv.* XIX, pp. 163-176.
- Bormann, Karl (1971), *Parmenides: Untersuchungen zu den Fragmenten*. Hambourg, Meiner.
- Bourgey, L. (1970), «La doctrine épicurienne sur le rôle de la sensation dans la connaissance et la tradition grecque» en, *Actes du VIII<sup>e</sup> Congrès de L'Association Guillaume Budé*. Paris, Les Belles Lettres, pp. 242-257.
- Bourgey, L. (1955), *Observation et expérience chez Aristote*. Paris, Vrin.
- Boyancé, Pierre (1963), *Lucrèce et l'épicurisme*. Paris, PUF.
- Boyancé, Pierre (1947), «Lucrèce et la poésie», en *Revue des Études Anciennes*, t. 49, n.º 1-2, pp. 88-102, <<https://doi.org/10.3406/rea.1947.3364>>, [06/09/2023].
- Braicovich, Rodrigo (2017), «Racionalismo y retórica en Filodemo de Gadara», en *Diánoia*, vol. LXII, n.º 79, pp. 141-164, <<http://hdl.handle.net/2133/16183>>, [21/6/2023].
- Bueno, Gustavo (1978), «Conceptos conjugados», en *El Basilisco*, n.º 1. Oviedo, marzo-abril, pp. 88-92.
- Bueno, Gustavo (1972), *Ensayos Materialistas*. Madrid, Taurus.
- Burnet, J. (1930), *Early Greek Philosophy*. London, A. & C. Black.
- Burnet, J. (1914), *Greek Philosophy. Part I: Thales to Plato*. London, Macmillan and Co.
- Butterfield, David (2013), *The Early Textual History of Lucretius' De rerum natura*. Cambridge (UK), Cambridge University Press.
- Canfora (1993), *Vita di Lucrezio*. Palermo, Sellerio.
- Cappelletti, A. J. (1982), «Lucrecio, poeta y filósofo de la liberación», en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, vol. 20, n.º 51, pp. 37-43.
- Casajero Garcés, Juan (1984), «Aproximación a la biografía de Lucrecio», en *Gerión. Revista de Historia Antigua*, vol. 2. Madrid, Universidad Complutense de Madrid, <<https://revistas.ucm.es/index.php/GERI/article/view/GERI8484110101A>>, [10/09/2023].
- Chandler, C. (ed.) (2006), *Philodemus On Rhetoric, Books 1 and 2: Translation and Exegetical Essays*. New York, Routledge.
- Chantraine, Pierre (1968), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris, Klincksieck.
- Cherniss, H. F. (1964), *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. New York, Octagon Books [1935].
- Cicero, M. Tullius (1908-1909), *Letters [to his brother Quintus]* (Evelyn Shuckburgh, ed.). London, George Bell and Sons, 4 vols. <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.02.0022>>, [16/05/2012].
- Clay, D. (1983), *Lucretius and Epicurus*. Ithaca, Cornell UP.



- Clay, D. (1969), «*De Rerum Natura*: Greek Physis and Epicurean Physiologia (Lucretius 1. 1-148)», en *TAPhA*, vol. 100, pp. 31-47.
- Comte-Sponville, André (2009), *Lucrecio: la miel y la absenta* (Jordi Terré, trad.). Madrid, Paidós <<https://antologiaepicurea.files.wordpress.com/2017/03/comte-sponville-2009-lucrecio-la-miel-y-la-absenta.pdf>>, [16/06/2023].
- Comte-Sponville, André (1989), «*Lucrèce et les images de l'invisible*», en *Une éducation philosophique*. Paris, PUF.
- Conche, Marcel (1967), *Lucrèce et l'expérience*. Paris, Seghers.
- Cooper, J. M. (2012), *Pursuits of Wisdom: Six Ways of Life in Ancient Philosophy from Socrates to Plotinus*. Princeton, Princeton University Press.
- Cornford, F. M. (1984), *De la religión a la filosofía*. Barcelona, Ariel [1912].
- Cornford, F. M. (1922-1923), «*Misticism and Science in the Pythagorean Tradition*», en *The Classical Quarterly*, vol. 16. 1922, pp. 137-150 y vol. 17, 1923, pp. 1-12.
- Cornford, F. M. (1907), *Thucydides Mythistoricus*. London, Edward Arnold.
- Costa, C. D. N. (1984), «*Introduction*», *Lucretius: De rerum natura*, V. Oxford University Press.
- Dalzell, A. (1982), «*Lucretius*», en *The Cambridge History of Classical Literature*. Cambridge, Cambridge University Press.
- De Sanctis, Dino (2015), «*Questioni di stile: osservazioni sul linguaggio e sulla comunicazione del sapere nelle lettere maggiori di Epicuro*», en Dino De Sanctis et al. (eds.), *Questioni epicuree*. Sankt Augustin, Academia Verlag, pp 55-74.
- De Sanctis, D.; Spinelli, E.; Tulli, M. and Verde, F. (eds.) (2015), *Questioni epicuree*. Sankt Augustin, Academia Verlag.
- Deichgraber, K. (1930), *Die griechische Empirikerschule. Sammlung der Fragmente und Darstellung der Lehre*, Berlin.
- Delattre, D. (2002), «*Vers un premier bilan des conceptions esthétiques de l'épicurien Philodème de Gadara*», en Auvray-Assayas y Delattre (2002), pp. 237-240.
- Deleuze, Gilles (1969), «*Lucrèce et le simulacre*», en *Logique du sens*. Paris, Éditions de Minuit.
- Dewitt, N. W. (1954), *Epicurus and his Philosophy*. Minnesota.
- Diano, C. (1974), *Scritti Epicurei*. Firenze.
- Diano, C. (1946), *Epicuri Etica*. Firenze.
- Diels, H. (ed.) (1879), *Doxographi Graeci*. Berlin.
- Diels, H. (1889), *Elementun. Eine Vorarbeit zum griechis-chen und lateinischen Thesaurus*. Leipzig.
- Dorandi, Tiziano (2015), «*Modi e modelli di trasmissione dell'opera Sulla Natura di Epicuro*», en Dino De Sanctis et al. (eds.), *Questioni epicuree*. Sankt Augustin, Academia Verlag, pp. 15-52.
- Dorandi, Tiziano (1997a), «*Lucrèce et les Epicuriens de Campanie*», in *Lucretius and his intellectual background*. Amsterdam/Oxford/NY/Tokio, K. A. Algra/M. H. Koenen/P. H. Schrijvers.
- Dorandi, Tiziano (1997b), «*Epikureische Schule*», en *Der Neue Pauly*, 3, pp. 1126-1130.
- Dorandi, Tiziano (1982), *Filodemo. Il buon re secondo Omero*, Napoli.
- Duhring, I. (1969), *Der Protreptikos des Aristoteles*. Frankfurt.
- Duhring, I. (1968), «*Aristoteles. Der Protreptikos*» *R. E. Supl.* XI.
- Dumézil, G. (1970), *Los dioses de los indoeuropeos*. Barcelona, Seix-Barral.
- Dynnik, M. A. (1970) «*La dialectique d'Epicure*» en *Actes du VIII<sup>e</sup> Congrès de L'Association Guillaume Budé*. Paris, Les Belles Lettres, pp. 329-336.



- Eckman, George Peck (1899), *Controversial elements in Lucretius*. New York [Printed by C.B. Jackson], <<https://archive.org/details/controversialele00eckmrich/page/58/mode/2up>>, [16/06/2023].
- Erbi, Margherita (2015), «Lettere dal Kepos: l'impegno di Epicuro per i philoi», en Dino De Sanctis *et al.* (eds.), *Questioni epicuree*. Sankt Augustin, Academia Verlag, pp. 75-94.
- Erlor, M. (2015), «Aphormen labein. Rhetoric and Epicurean Exegesis of Plato», en Dino De Sanctis *et al.* (eds.), *Questioni epicuree*. Sankt Augustin, Academia Verlag, pp. 113-128. [https://www.academia.edu/25417908/Lettere\\_dal\\_Kepos\\_limpegno\\_di\\_Epicuro\\_per\\_i\\_philoi](https://www.academia.edu/25417908/Lettere_dal_Kepos_limpegno_di_Epicuro_per_i_philoi) (consulta 12/6/2023).
- Erlor, M. (2011), «Autodidact and Student: On the Relationship of Authority and Autonomy in Epicurus and the Epicurean Tradition», en Fish y Sanders (2011), pp. 9-28.
- Erlor, M. (2002), «Epicurus as Deus Mortalis: *Homoiosis Theoi* and Epicurean Self-Cultivation», en D. Frede y A. Laks (comps.), *Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology: Its Background and Aftermath*. Leiden, Brill, pp. 159-180.
- Erlor, M. (1996), «Philologia medicans. La lettura delle opere di Epicuro nella sua scola», en Giannantoni y Gigante (1996), vol. 2, pp. 513-526.
- Ernout, A. (1968) «Introduction» en Lucrèce, *De la nature*, tome I. Paris, Les Belles Lettres, [1920].
- Ernout, A. y Robin, L. (1962), Lucrèce, *De rerum natura (commentaire exégétique et critique)*, 2.<sup>a</sup> ed. Paris, Les Belles Lettres, 2 vols.
- Ernout, A. y Meillet, A. (2014), *Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire des mots*. Paris, Klincksieck.
- Evangelos Moutsopoulos, M. (1968), «Le 'clinamen' source d'erreur?», en *Actes du VIII<sup>e</sup> Congrès de L'Association Guillaume Budé*. Paris, Les Belles Lettres, pp. 175-182.
- Falco, V. de (1923), *L'epicureo Demetrio Lacone*. Napoli.
- Festugière, A. J. (1956), *Epicurus and his Gods*. Oxford, Cambridge University Press <<https://epdf.mx/epicurus-and-his-gods.html>>, [11/06/2023]; *Epicuro y sus dioses*. Buenos Aires, Eudeba, 1979.
- Filodemo de Gadara (2007), *De Libertate Dicendi. On Frank Criticism* (trad. D. Konstan, D. Clay, C.E. Glad, J.C. Thom y J. Ware). Atlanta, Society of Biblical Literature.
- Filodemo de Gadara (2012), *De Oeconomia. On Property Management* (trad. V. Tsouna). Atlanta, Society of Biblical Literature.
- Filodemo de Gadara (1997), *De Electionibus et Fugis. On Choices and Avoidances* (trad. y ed. G. Indelli y V. Tsouna). Bibliopolis, Napoli.
- Filodemo de Gadara (1988), *De ira. L'ira* (ed. G. Indelli). Bibliopolis, Napoli.
- Filodemo de Gadara (1941), *De Signis. On Methods of Inference* (trad. Ph. De Lacy y E. Allen De Lacy). Filadelfia, American Philological Association.
- Filodemo de Gadara (1895), *Philodemi volumina rhetorica* (ed. S. Sudhaus). Leipzig, Teubner.
- Fisch, Jeffrey y Sanders, Kirk R. (2011), *Epicurus and the Epicurean Tradition*. NY, Cambridge University Press.
- Fitzgerald, J. T.; Obbink, D. y Stanfield Holland, G. (comps.) (2004), *Philodemus and the New Testament World*. Leiden, Brill.
- Flacelière, R. (1954), «Les Épicuriens et l'amour», en *Revue des Études Grecques*, t. 67, fasc. 314-315, pp. 69-81, <[https://www.persee.fr/doc/reg\\_0035-2039\\_1954\\_num\\_67\\_314\\_3347](https://www.persee.fr/doc/reg_0035-2039_1954_num_67_314_3347)>, [05/04/2023].

- Fowler, D. y Fowler, P. (eds.) (2008), *Lucretius, On the Nature of the Universe* (R. Melville, trad.). Oxford University Press, Oxford World's Classics.
- Friedländer, P. (1941), «Pattern of Sound and Atomistic Theory in Lucretius», en *The American Journal of Philology*, vol. 62, n.º 1, pp. 16-34.
- Friedländer, P. (1939), «The Epicurean Theology in Lucretius First Prooemium», en *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 70, pp. 368-379.
- Friedländer, P. (1928), *Platon*. Berlin. 3 vols.
- Furley, D. J. (1969), «Aristotle and the Atomists on Infinity» en Ingemar Düring (ed.), *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*. Heidelberg, pág. 91 y ss.
- Furley, D. J. (1967), *Two Studies in the Greek Atomists*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press, <<https://archive.org/details/two-studies-in-the-greek-atomists-furley/mode/2up>>, [01/05/2023].
- Furth, M. (1968), «Elements of Eleatic Ontology», en *Journal of the History of Philosophy*, vol. 6, n.º 2, pp. 11-132.
- Gaines, R. N. (2004), «Cicero, Philodemus, and the Development of Late Hellenistic Rhetorical Theory», en Fitzgerald, Obbink y Stanfield Holland, *Philodemus and the New Testament World*. Leiden, Brill, pp. 197-220.
- Gaius Lucilius, *Saturae fragmenta*, en *PHI Latin Texts*, <<https://latin.packhum.org/author/97>>, [17/06/2023]. Edición original: C. Lucilii Carminum Reliquiae (F. Marx, ed.), 1904.
- Gale, Monica R. (2007), *Lucretius. Master and use copy. Digital master created according to Benchmark for Faithful Digital Reproductions of Monographs and Serials, Version 1. Digital Library Federation, December 2002*. Oxford, Oxford University Press.
- Gale, Monica R. (1994), *Myth and poetry in Lucretius*. Cambridge, Cambridge UP.
- Garbo, G. (1936), «Società e stato nella concezione di Epicuri», en *Atena e Roma*, 4, pp. 248 y ss.
- García Armendáriz, José-Ignacio (2002), «Lucrecio en la España de Fernando VII» en F. Lafarga, C. Palacios y A. Saura (eds.), *Neoclásicos y románticos ante la traducción*. Murcia, Universidad de Murcia, pp. 103-118.
- García Fernández, Román (2011), *El triunfo de Atenea. Historia de la filosofía clásica griega*. Oviedo, Eikasía.
- García Fernández, Román (1998), *Una teoría de la imagen y la publicidad en Platón*. Oviedo, Eikasía.
- García Gual, C. (2016), *El sabio camino hacia la felicidad: Diógenes de Enoanda y el gran mural epicúreo*. Barcelona, Ariel.
- García Gual, C. (1981), *Epicuro*. Madrid, Alianza.
- García Gual, Carlos (1970), *El sistema diatético en el verbo griego*. Madrid, CSIC.
- Gennaro, G. (1968), «La véritable théologie épicurienne: Lucrèce et Virgile», en *Actes du VIII<sup>e</sup> Congrès de L'Association Guillaume Budé*. Paris, Les Belles Lettres, pp. 363-366.
- Giannantoni, G. y Gigante, M. (comps.) (1996), *Epicureismo greco e romano. Atti del Congresso Internazionale, Napoli, 19-26 maggio 1995*. Bibliopolis, Napoli.
- Gigandet, Alain (2001), *Lucrèce, atomes, mouvement*. Paris, PUF, Col. Philosophies.
- Gigandet, Alain (1998), *Fama deum: Lucrèce et les raisons du mythe*. Paris, Vrin.
- Gigante, M. (2002), «Philodème dans l'histoire de la littérature grecque», en Auvray-Assayas y Delattre (2002), pp. 23-50.
- Gilbert, Otto (1909), «Aristoteles' Urteile über die pythagoreische Lehre», en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 22, pág. 40 y ss.
- Gomperz, T. (1951), *Pensadores griegos*. Buenos Aires, Guaranía, 3 vols.

- González Escudero, Santiago (2023), *Lógos y pólis vol. III: el epicureísmo, precedentes y desarrollo*. Oviedo, Eikasía.
- González Escudero, S. (2020), «Historia y Polis», en *Lógos y pólis: escritos de Santiago González Escudero*, vol. I. Oviedo, Eikasía, pp. 131-141 [1984].
- González Escudero, Santiago (2020), «Una precisión sobre el es en Parménides», en *Lógos y pólis: escritos de Santiago González Escudero*, vol. I. Oviedo, Eikasía, pp. 109-130 [1983].
- González Escudero, Santiago (2020), «Anticiencia en Epicuro», en *Lógos y pólis: escritos de Santiago González Escudero*, vol. I. Oviedo, Eikasía, pp. 65-88 [1982].
- González Escudero, Santiago (2020), «Raíces y elementos en Empédocles», en *Lógos y pólis: escritos de Santiago González Escudero*, vol. I. Oviedo, Eikasía, pp. 89-108 [1982].
- González Escudero, Santiago (2020), «Los mitos de la cosmogonía órfica como introducción al pitagorismo», en *Lógos y pólis: escritos de Santiago González Escudero*, vol. I. Oviedo, Eikasía, pp. 37-64 [1980].
- [González] Escudero, Santiago (1984), «La creación de 'tempestas' en Lucrecio», en *Aula Abierta: Revista del Instituto de Ciencias de la Educación*, vol. 12, n.º 41 y 42. Oviedo, pp. 251-277, <<https://reunido.uniovi.es/index.php/AA/issue/view/1011/72>>, [10/05/2023].
- Greenblatt, Stephen (2012), *El giro: de cómo un manuscrito olvidado contribuyó a crear el mundo moderno* (trad. J. Rabasseda y T. de Lozoya). Barcelona, Crítica
- Greenblatt, Stephen (2009), *The Swerve: How the World Became Modern*. New York, W. W. Norton and Co.
- Grilli, A. (1953), *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*. Milano.
- Grimal, Pierre (1969), «L'épicurisme romain», en *Actes du VIII<sup>e</sup> Congrès de L'Association Guillaume Budé*. Paris, Les Belles Lettres, pp. 139-168.
- Grimal, Pierre. (1957), «Lucrece et l'hymne á Vénus», en *Revue des Études Latines*, n.º 37, pp. 184-194.
- Grinstein, Pablo (2011), «Lucrecio y la semántica del átomo: un acercamiento filológico al epicureísmo latino», en *I Jornadas de Estudiantes del Departamento de Filosofía*. Buenos Aires, UBA, <<http://eventosacademicos.filo.uba.ar/index.php/IEDF/I/paper/viewFile/1845/683>>, [10/06/2023].
- Gruen, Erich S. (1989), *Studies in Greek Culture and Roman Policy*. Leiden, Brill.
- Guillén Cabañero, José (ed.) (1991), *La sátira latina*. Madrid, Akal.
- Guthrie, W. K. C. (1965), *A History of Greek Philosophy*, t. II. Cambridge.
- Guyau, M. (1886), *La morale d'Épicure*, Paris.
- Hadot, Ilsetraut (1969a), «Épicure et l'enseignement philosophique hellénistique et romain», en *Actes du VIII<sup>e</sup> Congrès de L'Association Guillaume Budé*. Paris, Les Belles Lettres, pp. 347-354.
- Hadot, Ilsetraut (1969b), *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*. Berlin, Boston, De Gruyter.
- Hadzsits, George D. (1935), *Lucretius and his Influence*. Nueva York, Longmans Green and Co.
- Hammerstaedt, Jürgen (2015), «Considerazioni epicuree sul tema della vecchiaia», en Dino De Sanctis et al. (eds.), *Questioni epicuree*. Sankt Augustin, Academia Verlag, pp. 199-212.
- Hardie, Philip R.; Prosperi, V.; Zucca, D. (2020), *Lucretius Poet and Philosopher: Background and Fortunes of De Rerum Natura*. Walter de Gruyter GmbH & Co KG. Varios capítulos en <<https://books.google.es/books?id=VvgdEAAAQBAJ&dq>>, [31/05/2023].

- Heßler, Jan Erik (2015), «Das Gedenken an Verstorbenen in der Schule Epikurs in der Tradition der ἐπιτάφιοι λόγοι», en Dino De Sanctis et al. (eds.), *Questioni epicuree*. Sankt Augustin, Academia Verlag, pp. 95-112.
- Herreros, Elena (1995), «Lucrecio y otras fuentes latinas en el *Poema fisico-astronómico* de Gabriel de Ciscar y Ciscar», en *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 8, pp. 281-293.
- Hicks, R. D. (1910), *Stoic and Epicurean*. New York.
- Horsfall, N. (2000), *A Companion to the Study of Virgil*. Leiden, Brill.
- Hossenfelder, M. (1991), *Epikur*. München, Beck C. H.
- Hubbell, H. M. (1916), «Isocrates and the Epicureans», en *Classical Philology*, vol. 11, n.º 4, pp. 405-418.
- Humbert, Jean (1960), *Syntaxe grecque*. Paris, Klincksieck.
- Indelli, G. (1978), *Polistrato. Sul disprezzo irrazionale delle Opinioni Popolari*. Napoli.
- Ingells, W. B. (1971), «Repetition in Lucretius», en *Phoenix*, 25, pp. 227-236.
- Irvine, J. R. (1971), «The 'Rhetorica' of Philodemus», en *Western Speech*, vol. 35, n.º 2, pp. 96-103.
- Jaeger, W. (1995), *Paideia: los ideales de la cultura griega* (Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, trads.). México, FCE, <<https://archive.org/details/jaeger-werner.-paideia.-los-ideales-de-la-cultura-griega-libros-i-ii-iii-iv-ocr-1995/mode/2up>>, [30/05/2023].
- Jaeger, W. (1946), *Aristóteles* (José Gaos, trad.). México, FCE.
- Jannone, A. (1970) «La polémique d'Épicure contre Aristote» en *Actes du VIII<sup>e</sup> Congrès de L'Association Guillaume Budé*. Paris, Les Belles Lettres, pp. 33-342.
- Johnson, W. R. (2000), *Lucretius and the Modern World*. London, Duckworth.
- Joyau, E. (1910), *Épicure*. Paris, Félix Alcan.
- Karamanolis, G. (2005), «Two Epigrams of Philodemus and Their Implications for His Literary Method (AP 10.21, 5.107)», *Mnemosyne*, vol. 58, n.º 1, pp. 118-124.
- Kenney, E. J. (1971), «Introduction», en Lucretius, *De rerum natura*. Cambridge University Press.
- Kirk, G. S. (1968), *Los poemas de Homero*. Buenos Aires, Paidós.
- Kleve, K. (1963), «Zur epikureischen Terminologie», en *Symbolae Osloenses: Norwegian Journal of Greek and Latin Studies*, vol. 38, is. 1, pp. 25-31.
- Kleve, K. (1961), «Wie kann man an das Nicht-Existieren denken? Ein Problem der epikureischen Psychologie», en *Symbolae Osloenses: Norwegian Journal of Greek and Latin Studies*, vol. 37, is. 1, pp. 45-57.
- Kleve, K. (1959), «Die 'Urbewegung' der epikureischen Atome und die Ewigkeit der Götter», en *Symbolae Osloenses: Norwegian Journal of Greek and Latin Studies*, vol. 35, is. 1, pp. 55-62.
- Konstan, D. (2015), «Where in the Psyche Are Mental Pleasures Experienced», en Dino De Sanctis et al. (eds.), *Questioni epicuree*. Sankt Augustin, Academia Verlag, pp. 151-158.
- Lacy, Ph. H. de (1978), *Philodemus. On Methods of Inference*. Napoli.
- Lacy, Ph. H. de (1970), «La recherche épicurienne de la certitude», en *Actes du VIII<sup>e</sup> Congrès de L'Association Guillaume Budé*. Paris, Les Belles Lettres, pp. 172-175.
- Lavoz Torres, A. F. (2012), «La teoría de la *parénklisis* atómica y su rol en la ontología de Epicuro. Una reconstrucción y una interpretación», en 1.<sup>er</sup> Coloquio Interno de Estudiantes de Filosofía. Universidad Alberto Hurtado.
- Lemke, D. (1973), *Die Theologie Epikurs, Versuch einer Rekonstruktion*. München.
- Leone, Giuliana (2015), «Epicuro e la forza dei venti», en Dino De Sanctis et al. (eds.), *Questioni epicuree*. Sankt Augustin, Academia Verlag, pp. 159-178.



- Liebich, W. (1954), «Ein Philodem-Zeugnis bei Ambrosius», en *Philol.*, 98, pp. 116-131.
- Liepmann, H. C. (1886), *Mechanik der Leukippisch Demokriteischen Atome*. Leipzig.
- Lledó, E. (1984), *El epicureísmo: una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad*. Barcelona, Montesinos.
- Lloyd, G. E. R. (1973), *Greek science after Aristotle*. London, Chatto & Windus.
- Logre, Benjamin-Joseph (1946), *L'Anxiété de Lucrèce*. Paris, Janin.
- Long, A. A. (1975), *Filosofía helenística*. Madrid, Revista de Occidente.
- Long, A. A. (1971), «Aisthesis, prolepsis and linguistic theory in Epicurus», en *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, n.º 18, pp. 114-133.
- Longo Auricchio, F. y Tepedino Guerra, A. (1981), «Aspetti e problemi della dissidenza epicurea», en *Cronache Ercolanesi*, n.º 11, pp. 25-40.
- López Martínez, M. P. (2003), «La poética de Filodemo de Gádara: estado de la cuestión», en *Ítaca. Quaderns Catalans de Cultura Clàssica*, n.º 19, pp. 115-126.
- Luck, W. (1932), *Die Quellenfrage im 5. und 6. Buch des Lukrez*. Breslau.
- Luria, S. (1970), *Democritea*. Leningrado.
- Luria, S. (1936), «Zur Leukipp-Frage», en *Symbolae Osloenses: Norwegian Journal of Greek and Latin Studies*, vol. 15, pp. 19-22.
- Mansion, Suzanne (1953), «Aristote critique des Eléates», en *Revue Philosophique de Louvain*, n.º 30, p. 184 y ss.
- Manuwald, A. (1972), *Die Epikurs Prolepsislehre*. Bonn.
- Markovic, D. (2008), *The Rhetoric of Explanation in Lucretius' De rerum natura*. Leiden, Brill.
- Markowitz, F. (1975), *Marx en el Jardín de Epicuro*. Madrid, Mandrágora.
- Marrou, H. I. (1985), *Historia de la educación en la Antigüedad*. Madrid, Akal.
- Mas Torres, Salvador (2018), *Epicuro, epicúreos y el epicureísmo en Roma*. Madrid, UNED, <<http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:DptoFilosofia-FFilosofia-Libros-5025/EPICURO.pdf>>, [13/06/2023].
- Masson, John (1909), *Lucretius Epicurean and Poet. Complementary volume*. London, John Murray, <<https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=cool.ark:/13960/t3ws98029&seq=7>>, [27/07/2023].
- Masson, John (1907), *Lucretius Epicurean and Poet*. New York, E. P. Dutton and Company, <<https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015008732912&seq=5>>, [27/07/2023].
- Masson, John (1884), *Atomic Theory of Lucretius: Contrasted with Modern Doctrines of Atoms and Evolution*. London, George Bell and Sons, <<https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=bc.ark%3A%2F13960%2Ft6k07s631&seq=9>>, [27/07/2023].
- Mayer i Olivé, Marc (2019), «Cicerón en el jardín», en *Rivista di Archeologia*, vol. XLIII, pp. 7-20.
- Merbach, K. F. (1909), *De Epicuri Canonica*. Weida.
- Merlan, P. (1960), *Studies in Epicurus and Aristotle*. Wiesbaden.
- Minyard, J. D. (1985), *Lucretius and the Late Republic: an essay in Roman intellectual history*. Leiden, Brill.
- Molina Sánchez, Manuel (2018), «¿Matías Sánchez traductor de Lucrecio?», en *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, vol. 38, n.º 2 pp. 345-352. <<https://doi.org/10.5209/CFCL.62529>>, [15/06/2023].
- Mondolfo, R. (1952), *El infinito en el pensamiento de la Antigüedad clásica*. Buenos Aires, Imán.

- Morel, Pierre-Marie (2015), «Esperienza e dimostrazione in Epicuro», en Dino De Sanctis *et al.* (eds.), *Questioni epicuree*. Sankt Augustin, Academia Verlag, pp. 131-148.
- Morel, Pierre-Marie (2000), *Atome et nécessité, Démocrite, Épicure, Lucrèce*. Paris, PUF, Col. Philosophies.
- Mourelatos, A. (1974), «The Deceptive Words of Parmenides' Doxa», en A. Mourelatos (ed.), *The Pre-Socratics*. New York, pp. 312-345.
- Müller, C. F. W. (ed.) (1915), M. Tullius Cicero, *De Fato*. Leipzig, Teubner.
- Müller, R. (1970) «Sur le concept de Physis dans la philosophie épicurienne du droit», en *Actes du VIII<sup>e</sup> Congrès de L'Association Guillaume Budé*. Paris, Les Belles Lettres, pp. 305-317.
- Naughtin, V. P. (1952), «Metrical Patterns in Lucretius' Hexameters», en *The Classical Quarterly*, vol. 2, n.º 3-4, jul.-oct., pp. 152-167.
- Nestle, W. (1961), *Historia del espíritu griego* (trad. Manuel Sacristán). Ariel, Barcelona.
- Nestle, W. (1940), *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*. Stuttgart, Alfred Kröner. 2ª ed. en 1942.
- Nizan, Paul (1971), *Les Matérialistes de l'Antiquité*. Paris, Maspero.
- Notaro, Emilia (2005?), *La Meteorologia lucreziana: De rerum natura VI 96-534*. Università degli Studi di Napoli Federico II, Facoltà di Lettere e Filosofia, Tesi di dottorato, <<http://www.fedoa.unina.it/776/1/Notaro.pdf>> [18/09/2023].
- Nussbaum, M. (1996), *The Therapy of Desire. Theory and Praxis in Hellenistic Ethics*. New Jersey, Princeton University Press.
- O'Hara, J. J. (1987), «Somnia ficta in Lucretius and Lucilius», en *The Classical Quarterly*, vol. 37, n.º 2, pp. 517-519.
- Oaetes, Whiteny J. (ed.) (1940), *Stoic And Epicurean Philosophers: The Complete Extant Writing Of Epicurus, Epictetus, Lucretius, Marcus Aurelius*. New York, Random House, <<https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.52230/page/n11/mode/2up>>, [16/06/2023].
- Obbink, D. (comp.) (1995), *Philodemus and Poetry: Poetic Theory and Practice in Lucretius, Philodemus, and Horace*. New York, Oxford University Press.
- Onfray, Michel (2007), *Las sabidurías de la Antigüedad: contrahistoria de la filosofía, I*. Barcelona, Anagrama [2006]. El capítulo XIII está dedicado a Lucrecio, <[https://books.google.es/books/about/Las\\_sabidur%C3%ADas\\_de\\_la\\_antig%C3%BCedad.html?id=5ZOOqzhqMkcC&redir\\_esc=y](https://books.google.es/books/about/Las_sabidur%C3%ADas_de_la_antig%C3%BCedad.html?id=5ZOOqzhqMkcC&redir_esc=y)>, [19/06/2023].
- Otón Sobrino, E. (2000), «Del azar y de la necesidad en Lucrecio», *Cuadernos de Filología Italiana*, núm. extra., t. I, págs. 45-50, <<https://revistas.ucm.es/index.php/CFIT/article/view/CFIT0000230045A>>, [01/06/2023].
- Otón Sobrino, E. (1997), «Superstición y religión verdadera en Lucrecio», *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios Latinos*, n.º 12, pp. 29-38, <<https://revistas.ucm.es/index.php/CFCL/article/view/CFCL9797120029A>>, [02/06/2023].
- Oyarzún Robles, P. y Molina Cantó, E. (2005), «Sobre el clinamen», en *Méthexis: Revista Internacional de Filosofía Antigua*, n.º 18, pp. 67-87.
- Patin, M. (1868), *Études sur la poésie latine*. Paris, Librairie Hachette, 2 vols.
- Paratore, E. (1973), «La problemática sull'epicureismo a Roma», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt I*, 4, pp. 116-204.
- Paulson, J. (1926), *Index Lucretianus*, 2ª ed. Leipzig.
- Perelli, L. (1967), «Dottrina epicurea e poesia nel *De rerum natura* di Lucrezio», en *Atti della Accademia delle Scienze di Torino*, 102, pp. 143-210.

- Pfligersdorffer, G. (1957), «Cicero ber Epikurs Lehre vom Wesen der Götter (Nat. Deo. 1, 49)», en *Wiener Studien*, 70, pp. 235-253.
- Philippson, R. (1988), «Cicero, Philosoph» en *Politiker, Rhetor*. München.
- Philippson, R. (1939), «Die Quelle der epikureischen Götterlehre im Ciceros erstem Buche *De Natura deorum*», en *Symbolae Osloenses*, 19, pp. 15-40.
- Philippson, R. (1918), «Nachträgliches zur epikureischen Gotterlehre», en *Hermes*, 53, pp. 358-395.
- Philippson, R. (1916), «Zur epikureischen Götterlehre», en *Hermes*, 51, pp. 568-608.
- Philippson, R. (1910), «Die Rechtsphilosophie der Epikureer», en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 23, n.º 1-4, pp. 284-337.
- Philippson, R. (1909), «Polystratos' Schrift Über die grundlose Verachtung der Volksmeinung», en *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Litteratur*, 12, pp. 493 y ss.
- Pisani, V. (1962), *Storia della lingua latina*, parte prima. Torino, Rosenberg & Sellier.
- Plasberg, O. (ed.) (1917), M. Tullius Cicero, *De Natura Deorum*. Leipzig, Teubner.
- Pre, M. Del (1950), *Lo Scetticismo greco*. Milano
- Procopé, J. F. (1998), «Epicureans on Anger», en J. Sihvola y T. Engberg-Pedersen (comps.), *The Emotions in Hellenistic Philosophy*. Dordrecht, Springer Netherlands, pp. 171-196.
- Reale, G. (2006), *I presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz*. Milano, Bompiani.
- Reale, G.; Catan, J. (1980), *A History of Ancient Philosophy: The Systems of the Hellenistic Age*. Suny Press.
- Regenbogen, O. (1932) *Lukrez, seine Gestalt in seinen Gedichten*. Leipzig/Berlin, Teubner.
- Reinhardt, K. (1916), *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Bonn.
- Reiley, Katharine C. (1909), *Studies in the philosophical terminology of Lucretius and Cicero*. New York, The Columbia University Press. <<https://archive.org/details/studiesinphiloso00reil>>, [16/06/2023].
- Reis, B. (comp.) (2006), *The Virtuous Life in Greek Ethics*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Rist, J. M. (1972), *Epicurus. An Introduction*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Roca Meliá, Ismael (1978), «Términos lucrecianos para los conceptos de átomo y de los cuatro elementos», en *Millars: Revista del Colegio Universitario de Castellón de la Plana*, vol. 5, pp. 31-48, <<https://raco.cat/index.php/MillarsCUCP/article/view/131498>>, [18/6/2023].
- Rodis-Lewis, Geneviève (1975), *Epicure et son école*. Paris, Gallimard. Col. Idées.
- Rodríguez Donís, Marcelino (1994), «Epicuro y su escuela», en *Fragmentos de Filosofía*, n.º 4, pp. 91-136, <<https://idus.us.es/handle/11441/28656>>, [11/06/2023].
- Romaschko, S. A. (1996), «The Communicative Patterns and the Language of the Epicurean Texts», en Giannantoni y Gigante (1996), vol. 1, pp. 261-267.
- Rosset, Clément (1976), *Lógica de lo peor, elementos para una filosofía trágica*. Barcelona, Barral.
- Rosset, Clément (1974), *La anti naturaleza*. Madrid, Taurus.
- Rosset, Clément, (1971), «Appendice sur Lucrèce et la nature des choses», en *Logique du pire*. Paris, PUF, pp. 123-144.
- Rostagni, Augusto (1964), *Storia della Letteratura Latina*, vol. II: *L'Impero*. Firenze, 3 vols.
- Royer, J. B. (1883), *Essai sur les arguments du matérialisme dans Lucrèce*. Dijon, Impr. Darantière, <<https://archive.org/details/essaisurlesargum00roye/page/8/mode/2up>>, [16/06/2023].



- Ruiz Castellanos, Antonio (2015), «Lucrecio, *De rerum natura*: Sentido y coherencia del prólogo (1.1-148)», en *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, vol. 35, n.º. 2, pp. 235-261 <<https://produccioncientifica.uca.es/documentos/634defc36828e90ea647bcbf>>, [20/07/2023].
- Salem, Jean (1997), *Lucrece et l'éthique: La mort n'est rien pour nous*. Paris, Vrin.
- Salem, Jean (1989), *Tel un dieu parmi les hommes: L'éthique d'Epicure*. Paris, Vrin.
- Salem, Jean (1997), *L'atomisme antique: Démocrite, Epicure, Lucrece*. Paris, Le Livre de Poche.
- Salem, Jean (1998), *Démocrite, Épicure, Lucrece, La vérité du minuscule*. Paris, Encre Marine.
- Santayana, George (1953), *Three philosophical poets: Lucretius, Dante, and Goethe*. New York, Doubleday [1910], <<https://archive.org/details/threephilos00sant>>, [19/09/2023].
- Schiche, T. (1915), *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, fasc. 43. de Finibus Bonorum et Malorum*. Leipzig, Teubner.
- Schmid, W. (1951), «Götter und Menschen in der Theologie Epikurs», *Rheinisches Museum für Philologie*, Neue Folge, 94, pp. 97-156.
- Schrijvers, P. H. (1999), *Lucrece et les sciences de la vie*. Leiden/Boston, Köln/E. J. Brill.
- Schrijvers, P. H. (1970), *Horror ac divina voluptas: Études sur la poétique et la poésie de Lucrece*. Amsterdam, A. M. Hakkert.
- Schrijvers, P. H. (1968) «Eléments psychagogiques dans l'œuvre de Lucrece», en *Actes du VIII<sup>e</sup> Congrès de L'Association Guillaume Budé*. Paris, Les Belles Lettres, pp. 370-376.
- Schroeder, F. M. (2004), «Philodemus: Avocatio and the Pathos of Distance in Lucretius and Vergil», en Armstrong *et al.* (2004), pp. 139-156.
- Scott, W. (1883), «The physical constitution of the Epicurean gods», en *The Journal of Philology*, t. 12, n.º 23, pp. 212-247.
- Sedley, D. (2003), «Philodemus and the Decentralisation of Philosophy», en *Cronache Ercolanesi*, vol. 33, pp. 31-41.
- Sedley, D. (1999), «Lucretius' Use and Avoidance of Greek», en J. N. Adams y R. G. Mayer (eds.), *Aspects of the Language of Latin Poetry*. Oxford, Oxford University Press, pp. 227-246.
- Sedley, D. (1998), *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Sedley, D. (1976) «Epicurus and his professional rivals» en *Cahiers de Philologie*, I, pp. 119-161. También en J. Bollack y A. Laks (eds.), *Études sur l'Epicurisme antique*. Lille, Université de Lille III, 1976, pp. 121-59.
- Segal, Charles, (1990), *Lucretius on death and anxiety : poetry and philosophy in De Rerum Natura*. Princeton, Princeton University Pres.
- Serres, Michel (1994), *El nacimiento de la física en el texto de Lucrecio: caudales y turbulencias*. Valencia, Pre-Textos [1977].
- Sider, D. (2004), «How to Commit Philosophy Obliquely: Philodemus' Epigrams in the Light of His Peri Parrhesias», en Fitzgerald *et al.* (2004), pp. 85-101.
- Sider, D. (ed.) (1997), *The Epigrams of Philodemos*. Nueva York, Oxford University Press.
- Sider, D. (1997), «The Mooring of Philosophy. A Review of Philodemus, On Choice and Avoidances, ed. with Commentary by G. Indelli and V. Tsouna-McKirahan», en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, n.º 15, pp. 259-282.
- Socas, Francisco (2003), «Introducción», en *La naturaleza* (trad. y notas de Francisco Socas). Madrid, Gredos.
- Solmsen, F. (1961), «Aisthêsis in Aristotelian and Epicurean Thought», en *Afd Letterkunde*, 24, pp. 239-262.
- Solovine, M. (ed.) (1928), *Démocrite: doctrines philosophiques et réflexions morales*. Paris, F. Alcan.

- Solovine, M. (ed.) (1925), *Epicure, Doctrines et Maximes (traduites et accompagnées d'une note sur le clinamen)*. Paris, Hemann et C.<sup>ie</sup>. Segunda ed. «Revue et augmentée avec un portrait d'Épicure» (1937).
- Spinelli, Emidio (2015), «Senza teodicea: critiche epicuree e argomentazioni pirroniane», en Dino De Sanctis *et al.* (eds.), *Questioni epicuree*. Sankt Augustin, Academia Verlag, pp. 213-234.
- Strang (1963), «The Physical theory of Anaxagoras», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 45, n.º 2, pp. 101-118.
- Steckel, H. (1968), «Epikuros», en *Supplement, XI de la Real Enzyklopädie*. Stuttgart.
- Smith, M. F. (ed.) (2011). *Lucretius, On the Nature of Things*. Hackett.
- Smith, M. F. (ed.) (1992), «Introduction», en *Lucretius. On the Nature of Things*. Cambridge, Harvard University Press [1924]. Loeb Classical Library.
- Solomon, D. (2004), «Lucretius' Progressive Revelation of Nature in 'DRN' 1.149-502», en *Phoenix*, vol. 58, pp. 260-283.
- Sorabji, R. (2000), *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation. The Gifford Lectures*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Stearns, J. B. (1931). «Lucretius and Memmius», en *The Classical Weekly*, vol. 25, n.º 9, December, pp. 67-68.
- Strang (1963), «The Physical theory of Anaxagoras», en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 45, n.º 2, pp. 101-118.
- Summers, K. (1995), «Lucretius and the epicurean tradition of pity», en *Classical Philology*, 90, pp. 32-57.
- Swan, Frederick T. (1910), *The Use of the Adjective as a Substantive in the De Rerum Natura of Lucretius*. London, The Macmillan Company.  
<<https://archive.org/details/useadjectiveasa00swangoog/page/n8/mode/2up>>, [16/06/2023].
- Tatum, W. J. (1984), «The Presocratics in Book One of Lucretius' *De Rerum Natura*», en *Transactions of the American Philological Association*, vol. 114, pp. 177-189.
- Taylor, B. (2020), *Lucretius and the Language of Nature*. Oxford University Press. Varios capítulos en <<https://books.google.es/books?id=i-vqDwAAQBAJ&dq>>, [31/05/2023].
- Tohte, E. (1874), *Epikurs Kriterien der Wahrheit*.
- Traglia, A. (1948), *Sulla formazione spirituale di Lucrezio*. Roma.
- Traver Vera, Ángel J. (2014), «La importancia de las poliantes para la recepción de Lucrecio en España durante los siglos XVI y XVII», en *Philologica Canariensis*, vol. 20, pp. 135-152, <<https://doi.org/10.20420/PhilCan.2014.0023>>, [10/05/2023].
- Traver Vera, Ángel J. (2009), *Lucrecio en España: o la recepción de un epicúreo en la literatura española*. Cáceres, Universidad de Extremadura. Tesis doctoral inédita.
- Traver Vera, Ángel J. (2000) «El sabio epicúreo en Lucrecio II 1-13. Fuentes y recepción en los Siglos de Oro españoles» en M. Á. Márquez *et al.* (eds.), *El retrato literario*. Huelva, Universidad de Huelva, pp. 449-463.
- Traver Vera, Ángel J. (1999), «Dos ejemplos de recepción clásica: Lucrecio, 2, 1-13 en Fray Luis y en Lord Byron», en *Anuario de Estudios Filológicos*, vol. 22, pp. 459-474, <<https://dehesa.unex.es/handle/10662/1058>>, [15/05/2023].
- Tsouna, V., (2011), «Philodemus, Seneca and Plutarch on Anger», en Fish y Sanders (2011), pp. 183-210.
- Tsouna, V. (2009), «Epicurean Therapeutic Strategies», en J. Warren (comp.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 249-265.

- Tsouna, V. (2007), *The Ethics of Philodemus*. Oxford University Press, Oxford.
- Tuillier, A. (1970), «La notion de 'philía' dans ses rapports avec certains fondements sociaux de l'épicurisme» en *Actes du VIII<sup>e</sup> Congrès de L'Association Guillaume Budé*. Paris, Les Belles Lettres, pp. 318-329.
- Usener, H. (ed.) (1887), *Epicurea*. Leipzig, Teubner.
- Valentí Fiol, Eduardo (1949), *Lucrecio*. Barcelona, Labor.
- Valle, F. della (1935), *Tito Lucrezio Caro e l'epicureismo campano*. Napoli.
- Verde, Francesco (2015), «Testimonianze tardoantiche sulla fisica di Epicuro», en Dino De Sanctis et al. (eds.), *Questioni epicuree*. Sankt Augustin, Academia Verlag, pp. 179-196.
- Verdenius, W. J. (1962), «Parmenides B 2, 3», en *Mnemosyne*, vol. 15, pp. 237 y ss.
- Veitch, John (1875), *Lucretius and the Atomic Theory*. Glasgow, James Maclehose.  
<<https://archive.org/details/lucretiusandato00veitgoog/mode/2up>>, [16/06/2023].
- Vicol, C. A. (1945), «Cicerone espositore e critico dell'epicureismo» en *Ephemeris Dacoromana: Annuario della Scuola Romana di Roma*, X, pp. 155-347.
- Virieux-Reymond, A. (1970), «Quelques problèmes posés par la théorie des simulacres» en *Actes du VIII<sup>e</sup> Congrès de L'Association Guillaume Budé*. Paris, Les Belles Lettres, pp. 182-187.
- Vlastos, G. (1950), «The Physical Theory of Anaxagoras», en *Philosophical Review*, vol. 59, pp. 31-57.
- Wardy, R. (1988). «Lucretius on What Atoms Are Not», en *Classical Philology*, vol. 83, n.º 2, pp. 112-128.
- Warren, J. (2010), *The Cambridge Companion to Epicureanism*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Warren, J. (2004), *Facing Death. Epicurus and his Critics*. Oxford, New York, Clarendon Press.
- Webb, R. (2009), *Ekphrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Practice*. London/New York, Routledge.
- Wolff, Francis (1981), *Logique de l'élément. Clinamen*. Paris. PUF. Col. Croisées.
- Wolff, Francis (2000), *L'être, l'homme et le disciple: figures philosophiques empruntées aux Anciens*. Paris, PUF. Col. Quadrige.
- Zanker, G. (1981), «Enargeia in the Ancient Criticism of Poetry», en *Rheinisches Museum für Philologie*, vol. 124, n.º. 3-4, pp. 297-311.
- Zeller, E. (1920), *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie*. Leipzig, O. R. Reisland [1883], <<https://archive.org/details/grundrissdergesc00zelluoft/mode/2up>>, [03/06/2023].
- Zeller, E.; Mondolfo, R. et al. (1932 y ss.), *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, varios vols. Firenze, La Nuova Italia [1892 y ss.].
- Zeller, E. y Nestle W. (1920-1922), *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, varios vols. Leipzig.
- Ziegler, K. (1936), «Der Tod des Lucretius», en *Hermes*, 71, pp. 421-440.