

TEMPLA SERENA AGAINST *ACHERUSIA TEMPLA*:
MATERIALISTIC EXPLANATION OF GHOSTS IN
LUCRETIUS

Ángel Jacinto Traver Vera
Consejería de Educación y Cultura (Extremadura)
veratraver@gmail.com

Received: 12 March 2015

Accepted: 10 April 2015

Abstract

This article discusses the philosophical premises of the Epicurean School against the existence of ghosts. According to the traditional Greco-Roman religion and other philosophical doctrines, such as the Pythagorean, the Platonic, and the Stoic, ghosts do exist and serve as *medium* between the living world and the afterlife. Against this widespread belief, Lucretius argues that ghosts are not the dead who return from beyond, but physical and material emissions (*simulacra*). This interpretation fits into the broader context of his philosophical system, which aims at delivering men from fear of the gods, of death and of the after-life, with the eudemonistic purpose of achieving emotional peace.

Keywords: Epicurus, Lucretius, death, ghosts, afterlife

TEMPLA SERENA FRENTE A *ACHERUSIA TEMPLA*:
LA EXPLICACIÓN MATERIALISTA DE LOS
FANTASMAS EN LUCRECIO

Resumen

Este artículo expone las premisas filosóficas de la Escuela Epicúrea y especialmente de Lucrecio en contra de la existencia de los fantasmas. Según la religión tradicional grecorromana y otras doctrinas filosóficas, como la pitagórica, la platónica y la estoica, los fantasmas existían y servían de *medium* entre el mundo de los vivos y el de ultratumba. Frente a esta creencia extendida, Lucrecio sostiene que los fantasmas no son los muertos que regresan del más allá, sino emanaciones físicas y materiales

(*simulacra*). Esta interpretación se inscribe en el contexto más general de su sistema filosófico, cuyo objeto es librar a los hombres del miedo a los dioses, a la muerte y al más allá, con la finalidad eudemonista de alcanzar el sosiego emocional.

Palabras clave: Epicuro, Lucrecio, muerte, fantasmas, más allá

TEMPLA SERENA FRENTE A ACHERUSIA TEMPLA: LA EXPLICACIÓN MATERIALISTA DE LOS FANTASMAS EN LUCRECIO*

Ángel Jacinto Traver Vera
Consejería de Educación y Cultura (Extremadura)
veratraver@gmail.com

1. Introducción: la misión de Lucrecio

Frente al mar del Norte, en la fiera costa irlandesa, el cuarto Conde de Bristol, Frederick A. Hervey (ca. 1729-1803), un obispo culto y de gusto exquisito, levantó un *tholos*, el Mussenden Temple (Fig. 1), cuyo friso circular tiene inscritos los dos primeros versos del proemio del libro II del *De rerum natura* de Lucrecio:

suave, mari magno turbantibus aequora ventis,
e terra magnum alterius spectare laborem¹ (Lucr. 2.1-2)

Es dulce, cuando los vientos revuelven las olas en el inmenso mar, contemplar desde tierra el enorme esfuerzo de otro.

Es, a lo que sé, la única representación arquitectónica de la alegoría lucreciana². Según ésta, el sabio es como un hombre que contempla, seguro en la orilla, el naufragio de unos marineros que pusieron en manos del proceloso mar su destino. El sabio, solo y a salvo, observa la tragedia mientras habita los *templa serena* de la sabiduría. Y en ellos vive como un dios, lejos de los riesgos que asume la mayoría de los mortales. Éstos, como arrojados al mar³, están expuestos a todas las tormentas de la ignorancia: la

* Agradezco a los dos revisores anónimos de *Littera Aperta* sus sugerencias críticas.

¹ Para el texto latino sigo la edición de C. Bailey 1998. Las traducciones son mías.

² Cf. Gillespie and Hardie 2007: 13-14. Para más detalles sobre el edificio y su promotor, cf. Howley 2004²: 151-54.

³ Esto viene a decir Lucrecio en los versos 5.222-27: *tum porro puer, ut saevis proiectus ab undis / navita, nudus humi iacet infans indigus omni / vitali auxilio, cum primum in luminis oras / nixibus ex alvo matris natura profudit, / vagituque locum lugubri complet, ut aequumst / cui tantum in vita restet transire malorum.*

avaricia, el afán de poder y, sobre todo, el miedo a la muerte, que es la fuente verdadera de todas las desdichas humanas (3.59-64).

Uno puede imaginarse a Lucrecio de noche en este hermoso templo –originalmente concebido como una biblioteca– escribiendo sus versos a la luz de una vela⁴. No hay, como acertadamente nos recuerda Michael von Albrecht (2002: 344), falta de compasión en la escena, pese a que a primera vista parece⁵ que Lucrecio, como sabio en su torre de cristal, vive ajeno a los avatares de sus congéneres y mira indiferente, cual dios, su drama vital. Antes al contrario, como Platón en su alegoría de la caverna (*R.* 7), el sabio está obligado a iluminar a aquellos hombres que encadenados a la ignorancia llevan una vida esclava.



Fig. 1. Mussenden Temple

Las diferencias entre ambas metáforas son significativas, pero también las similitudes. Y entre éstas se encuentra el tema del *philosophus medicans*⁶ u hombre iluminado que ha visto la verdad y tiene la obligación de divulgarla entre los hombres que, como niños, viven atemorizados (3.

⁴ Imagen, titulada “Mussenden Temple-2005”, tomada de “Wikimedia Commons” bajo licencia CC BY-SA 2.0.

⁵ Con todo, le recriminarán esta aparente autocomplacencia nada más y menos que Francis Bacon (Barbour 2007: 155-58) y Voltaire (Baker 2007: 283).

⁶ Sobre la filosofía como medicina y, en especial, sobre el Epicureísmo como remedio de los males que aquejan al hombre, *cf.* Gigante 1975: 53–61.

87-90⁷). Lucrecio estuvo, por lo que se deduce, también en el fondo de la caverna, atado a todo tipo de temores, como la mayoría de sus compatriotas romanos. Un día leyó el evangelio de Epicuro y sanó, al parecer, de todas sus heridas –*haec vulnera vitae*, dirá en 3.63⁸–. Comprendió la verdad y sintió miedo, cegado ante ella (3.1-30). Pero se convirtió en apóstol de Epicuro entre los romanos. Y, por ello, vertió en sublimes versos toda la medicina de su maestro, quien dejó escrita, como bálsamo mágico, una fórmula sintética, conocida como tetrafármaco:

ἄφογον ὁ θεός, ἀν[ύ-]ποπτον ὁ θάνατος, κ(αὶ) τὰγαθὸν μὲν
εὐκτητ(ον), τὸ δὲ δεινὸν εὐεκι(α)[ρ-]τέρητον.

196 Arrigh. (cf. Us., *Testimonia*, p. 69)⁹

La divinidad no es de temer, la muerte no es nada para nosotros, el bien es fácil de alcanzar y el mal es fácil de sobrellevar.

Por lo demás y como labor propia de su empresa, Lucrecio, por así decirlo, hubo también de hacer su propia catábasis al Aqueronte (*Acherusia templa*), a la caverna de la aflicción¹⁰, para disipar todas las mentiras que la mente ayudada de la imaginación había ido forjando erróneamente para desgracia de la mayoría. Y, entre esas falsedades, estaba la creencia popular en los fantasmas, como personas que, aunque muertas ya, podían interactuar con los vivos. El propio Lucrecio define el concepto tradicional de fantasma como aparente manifestación (*simulacra*) de los muertos ante los sentidos. Y lo hace en dos pasajes (1.134-135, 733-34) casi con idéntica fraseología: *simulacraque eorum / quorum morte obita tellus amplectitur ossa*, “apariencias de aquellos cuyos huesos, una vez afrontada la muerte, la tierra abraza” (5.733-34).

Sabido es que los romanos eran muy supersticiosos. En particular, estaba muy extendida la creencia en fantasmas, entendidos como espíritus de los

⁷ La imagen aparecía ya en Pl. *Phd.* 77d y Arist. *Insomn.* 462a aludía al miedo de los niños en la oscuridad (Dionigi 2000: 161).

⁸ En el prólogo de su obra *El giro*, Stephen Greenblatt (2012: 9-14) da un interesante testimonio personal de cómo la lectura de Lucrecio fue para él una experiencia liberadora del miedo a la muerte. Véase también la reseña de Traver Vera 2013.

⁹ Doy la referencia de los textos epicúreos según la edición de G. Arrighetti 1973² y puntualmente de H. Usener 1966.

¹⁰ Según una etimología errónea su nombre derivaría del griego “estar afligido” (ἀχέω) (Grimal 1991: 39a, s. v. “Aqueronte”).

son fuente de otros males¹⁴. Y esto sólo es posible cuando se comprende de manera global la *quidditas* de la naturaleza o, si se quiere, de la realidad:

hunc igitur terrorem animi tenebrasque necessesst
non radii solis neque lucida tela diei.
discutiant, sed naturae species ratioque. (1.146-48)

Así, pues, este miedo y tiniebla del espíritu es necesario que los disipen no los rayos del sol ni los luminosos dardos del día, sino la contemplación y el estudio de la naturaleza.

Según esta consigna de Lucrecio, la razón científica, basada en el estudio de la naturaleza, tiene el poder de disipar las tinieblas de la ignorancia y, en consecuencia, de calmar los dolores que amargan la vida de los hombres, convirtiéndola en un auténtico infierno (3.978-979). Tan sólo cuando el hombre entiende cabalmente los secretos mecanismos de la naturaleza, habita, según la expresión de Lucrecio, en *edita doctrina sapientum templa serena* (2.7), “los serenos templos edificados con la doctrina de los sabios”.

Goza entonces de la ἀταραξία (2.37-58) o serenidad. Nada le perturba, ha alcanzado la felicidad. Y para llegar a este estado, hay que asimilar los principios generales que su maestro Epicuro estableció gracias a la observación natural y, sobre todo, a la analogía¹⁵.

Las doctrinas filosóficas de la Antigüedad partían del estudio de la naturaleza (Física) y, tras extraer unos principios científicos, fundamentaban la Ética y la Metafísica. Previo al examen de la naturaleza (*naturae species ratioque*) fijaban el canon o el método de conocimiento (epistemología). Estos criterios de investigación eran establecidos por otras escuelas, como la Estoica, dentro de la Lógica¹⁶. Pues bien, la epistemología epicúrea defendía las siguientes proposiciones:

1. Los criterios de la verdad son cuatro: las sensaciones, las preconcepciones, los sentimientos y las fantasías del entendimiento. Todo razonamiento depende de las sensaciones [D. L. 10.31-34 y 38 = 1 (31-34) y 2 (38) Arrigh.].
 1. La sensación es el primer criterio de la verdad.

¹⁴ Para más información sobre estos objetivos lucrecianos, cf. Segal 1990.

¹⁵ El *locus classicus* sobre el tema es Schiesaro 1990.

¹⁶ Cf. García Gual 1993⁴: 76-77.

2. La preconcepción es la imagen o concepto mental producido por el recuerdo de impresiones ya recibidas de ciertos objetos.
3. El sentimiento es la respuesta inmediata del sujeto ante la sensación, que suele ser de placer o de dolor.
4. La fantasía es la capacidad imaginativa de la mente para inferir la existencia de objetos no percibidos por los sentidos.
2. Vemos y pensamos al introducirse en nosotros algo procedente de los objetos exteriores [D. L. 10.49 = 2 (49) Arrigh.].
3. De los cuerpos se desprenden continuamente películas finísimas de átomos, que conservan en gran medida la forma, el color y otras cualidades de los objetos de los que proceden¹⁷. Cuando estos simulacros tocan un órgano sensorial, en especial la vista, provocan una impresión en la mente. Pero la mente puede ser tocada por estos efluvios sin necesidad de los órganos sensoriales. Funciona, por tanto, como un órgano sensorial más [D. L. 10.50-53 = 2 (50-53) Arrigh.].
4. Estas impresiones de la mente, captadas directamente o indirectamente a través de los sentidos, son reales, esto es, reflejan la verdad, porque los simulacros guardan la forma, el color y otras cualidades de los objetos originarios [D. L. 10.50 = 2 (50) Arrigh.].
5. Sin embargo, la capacidad imaginativa de la mente (fantasía) puede añadir a las percepciones errores, cuando, al intentar explicar los datos originales, agrega conjeturas que no son confirmadas o refutadas por otros testimonios sensoriales [D. L. 10.50 = 2 (50) Arrigh.].
6. Con todo, la inteligencia puede acceder a verdades no sensibles, siempre que las hipótesis formuladas por la fantasía puedan acreditarse por el razonamiento, valiéndose de analogías e indicios significativos de lo insensible que se encuentran en los fenómenos perceptibles [D. L. 10.32 = 1 (32) Arrigh.]

He aquí dos consecuencias relevantes de estos principios:

1. De la experiencia sensible la inteligencia puede deducir la existencia de átomos y de vacío, pese a que no sean perceptibles por los sentidos [D. L. 10.39 = 2 (39) Arrigh.].

¹⁷ Ya Demócrito sostenía esto mismo (Felton 1999: 20).

2. Los dioses existen, porque nuestra mente capta sus simulacros, especialmente durante el sueño. Pasan desapercibidos a los otros cinco sentidos por estar formados de efluvios en extremo tenues [*Sent. I* y D. L. 10.123-24 = 4 (123-24) Arrigh.].

Repasemos ahora los principios generales de la Física epicúrea que conciernen al tema que estudiamos:

1. Nada nace de la nada ni desaparece en la nada, por eso, el universo (*summum*), es eterno e inmutable, ni aumenta ni decrece [D. L. 10.38-39 = 2 (38-39) Arrigh.].
2. Los constituyentes últimos del universo son los átomos y el vacío. Ambos son permanentes e infinitos en extensión. Los átomos transitan por el vacío [D. L. 10.39-40 = 2 (39-40) Arrigh.].
3. Los átomos son invisibles, indivisibles, inmutables y están en constante movimiento. Existe un número finito de formas atómicas, aunque cada forma tiene un número infinito de átomos. Los cuerpos, esto es, la materia del universo, o son átomos, su mínima expresión, o agregados de átomos [D. L. 10.40-43 = 2 (40-43) Arrigh.].

Como consecuencia relevante cabe destacar la siguiente:

1. El ser humano en su totalidad (cuerpo y alma) es una congregación de átomos. Su alma es una masa corpórea formada por átomos sutiles y esféricos, que se encuentra diseminada por todo el organismo. Es una combinación de aire, calor y una materia sutilísima, dotada de extraordinaria movilidad y muy compenetrada con el cuerpo, que origina los sentimientos y los pensamientos [D. L. 10.63 = 2 (63) Arrigh.].

Conforme a estos planteamientos físicos, la Teología epicúrea deduce lo siguiente:

1. Los dioses viven en los *intermundia* completamente felices y despreocupados por los humanos [D. L. 10.76-77 y 123-24 = 2 (76-77) y 4 (123-24) Arrigh.].

2. La muerte es absoluta. Alma y cuerpo, ambos materia, mueren conjuntamente [Lucr. 3.445-58 y D. L. 10.63 = 2 (63) Arrigh.]. No hay vida ultraterrena más allá de la muerte (Lucr. 3.14-47)¹⁸.

Y, en consecuencia, establece:

1. La muerte no debe temerse, pues todo mal o bien reside en la sensación y la muerte supone, ante todo, la privación de sensación [Sent. 2 y D. L. 10.124 = 4 (124) Arrigh.].
2. El sabio asumirá su muerte con tranquilidad (Sent. 20).
3. Los dioses ni castigan a los hombres [D. L. 10.81-82 = 2 (81-82) Arrigh.] ni se inmutan por sus sacrificios y plegarias (Sent. 1, 387, 388 Us. y Lucr. 1.44-49).

Con estos postulados, está claro que el epicureísmo negaba la existencia de los fantasmas en el sentido religioso tradicional¹⁹, esto es, como prueba de que hay vida en el más allá, aunque mediocre y desvaída, y de que las almas de los muertos, en circunstancias especiales (Felton 1999: 25), pueden comunicarse con los vivos e interferir en sus vidas, para bien unas veces, para mal otras.

3. Los infundios de los *Acherusia templa*

Si el apacible templo del conocimiento está sólidamente construido gracias a la sabiduría de Epicuro, el reino del Aqueronte²⁰ y, por extensión, del inframundo es fruto, por el contrario, de la ignorancia. Está levantado, a poco que lo meditemos, sobre falacias que la fantasía de la mente, condicionada por el miedo a la muerte, ha ido forjando gracias a percepciones vagas y confusas recibidas sobre todo durante el sueño (Plut.

¹⁸ Sobre la muerte como aniquilación para epicúreos y estoicos, cf. Laguna Mariscal 1997: 207.

¹⁹ Para una definición de fantasma en la Antigüedad, cf. Felton 1999: 12.

²⁰ Dice Collison-Morley 1912: 36: “We still possess accounts of the working of these oracles of the dead, especially of the one connected with the Lake of Avernus, near Naples. Cicero describes how, from this lake, “shades, the spirits of the dead, are summoned in the dense gloom of the mouth of Acheron with salt blood” (Cic. *Tusc.* 1.36-37)”.

eternamente y sabemos que existen, porque nos llegan simulacros de ellos desde sus tranquilas sedes. No hay, por tanto, razón para pensar que se ocupen de administrar la ruin existencia de los muertos, cuando no se inmutan por los vivos.

Siendo esta la realidad, el oficio de los sacerdotes, su parafernalia, ritual y sacrificios sobran. Pero en la vida real no ocurre esto, antes al contrario. Guiados por la fe en las patrañas de la fantasía, la religión, preñada de supersticiones, amedrenta a los hombres con futuras venganzas de los dioses y comete crímenes para supuestamente calmarlos²³:

quod contra saepius illa
religio peperit scelerosa atque impia facta. (Lucr. 1.82b-83)

Por el contrario, muy a menudo la religión alumbró hechos criminales e impíos.

tantum religio potuit suadere malorum.
tutemet a nobis iam quovis tempore vatum
terrilquois victus dictis desciscere quaeres. (Lucr. 1.101-3)

Tantos males pudo incitar la religión. Tú mismo, vencido ya por las afirmaciones terroríficas de los sacerdotes, buscarás apartarte de nosotros en algún momento.

Este temor a la muerte que alimenta la religión y de la que vive su casta se cimenta no sólo sobre la creencia en la providencia, sino también sobre la convicción de que el alma pervive más allá de la muerte en los claustros del Aqueronte. De ahí que Lucrecio haya de explicar la naturaleza de ésta:

ignoratur enim quae sit natura animai,
nata sit an contra nascentibus insinuetur
et simul intereat nobiscum morte dirempta
an tenebras Orci visat vastasque lacunas
an pecudes alias divinitus insinuet se (Lucr. 1.112-16):

115

²³ Y, sin embargo, por inscripciones tan comunes como *pax tecum aeterna* (Collison-Morley 1912: 5) parece que la conciencia colectiva, más benévola que la de la casta sacerdotal, concebía la muerte como un tranquilo sueño, similar en esto a la opinión epicúrea.

Pues se desconoce cuál es la naturaleza del alma, si ha nacido o si se insinúa en los que nacen, o si muere al mismo tiempo que morimos nosotros o si visita las tinieblas del Orco y sus enormes lagunas, o si se introduce en otros animales por voluntad divina.

Y es que estas inveteradas creencias populares fueron defendidas por algunas escuelas filosóficas, como la platónica o la pitagórica. La primera defendía la teoría de la ἀνάμνησις, según la cual el alma guardaba reminiscencias de su vida anterior²⁴. Por su parte, los pitagóricos creían en la μετεμψύχωσις, en virtud de la cual las almas de los seres vivos transmigraban de un cuerpo a otro eternamente²⁵. Ambas tesis son rebatidas por Lucrecio en el libro tercero (670-783), toda vez que ha argumentado la mortalidad del alma con las siguientes premisas:

1. La materialidad del alma. El alma, entendida como compuesto de espíritu o mente (*mens* o *animus*) y ánima (*anima*), es pura materia (III 94-135): *Primum animum dico, mentem quam saepe vocamus, / in quo consilium vitae regimenque locatus est, / esse hominis partem nilo minus ac manus et pes* (3.94-96). Es un miembro más del cuerpo, como una mano o un pie. Y, tratándose de una cuestión angular de la escuela, no falta un apotegma adecuado de Epicuro: ἡ ψυχὴ ὁμαία ἐστὶ [D. L. 10.63 = 3 (63) Arrigh.]. Ahora bien, nuestro espíritu (*mens* o *animus*) está compuesto de partículas especiales que le confieren una agilidad y destreza sobresalientes y, en concreto, está dotado de una excelente sutilidad que le permite compenetrarse sin dificultad con el resto del organismo humano. Respecto de su ubicación como miembro, Epicuro, de conformidad con Demócrito, situaba el espíritu en el pecho. El ánima (*anima*), por su parte, estaría diseminada por todo el cuerpo, consistiendo en partículas de gran sutilidad, aunque no tanto como las del espíritu.
2. La superioridad del espíritu sobre el ánima (*anima*): *sed caput esse quasi et dominari in corpore toto / consilium quod nos animum mentemque vocamus* (3.138-39). El ánima obedece las órdenes del

²⁴ Cf. Pl. *Phd.* 72e-77a, 77c-d y 91e-92c, así como *Men.* 85ab. En ella creyeron, entre otros, Aristóteles, Posidonio y Varrón (Bailey 1998 II: 1105).

²⁵ Cf. Stob. 1.49, 38 (cf. Woljter 1987: 75).

espíritu (τὸ ἡγεμονικόν), que actúa con mayor libertad. Puede gozar y padecer al margen, incluso, de que el ánima sienta placer o dolor. En cambio, ésta consiente siempre con la mente.

3. Las partículas del alma son sutilísimas, redondas y ligeras (3.177-322): *principio esse aio persubtilem atque minutis / perquam corporibus factum constare* (3.179-80). Su tamaño y peso han de ser, por fuerza, mínimos, pues, al morir un ser humano, el cadáver, ya sin sensación y calor, no muestra indicios de pérdida ni de tamaño ni de peso, pese a desvanecerse el alma (3.206-20). Algo similar sucede cuando el vino pierde su aroma. Su olor se esfuma pero no se nota (3.221-27).
4. La muerte supone disolución conjunta del alma y el cuerpo (3.526-79). No queda, pues, sino admitir que la muerte, como el nacimiento, es conjunta para el cuerpo y el alma. En el momento crítico de la muerte, el alma abandona el cuerpo provocando su disolución: *resoluto corporis omni / tegmine et eiectis extra vitalibus auris / dissolvi sensus animi fateare necessesit* (3.576-78).

Demostrada así la mortalidad del alma y, de resultas, argumentado el más absoluto nihilismo escatológico, es fácil desmontar también la vida de ultratumba de los fantasmas.

4. La explicación materialista de los fantasmas

Según una anécdota seguramente espuria, transmitida por Luciano de Samosata en su *Philopseudes* 32, Demócrito, padre del Atomismo, pasó varias noches junto a una tumba, no se sabe si por estar tranquilo o por hacer alguna averiguación (para)psíquica. El caso es que, estando allí, unos jóvenes, disfrazados de fantasmas, intentaron asustarlo, pero el filósofo de Abdera, impertérrito, les dijo que dejaran de hacer el tonto (Felton 1999: 15). La historieta ilustra bien la opinión de los atomistas sobre los fantasmas, quienes, siguiendo la explicación del propio Demócrito, sostenían que de los objetos, inertes o vivos, se desprendía una sutilísima película molecular, copia de su figura original, que los ojos y la mente percibían (Felton 1999: 20). No son, pues, ilusiones, sino materia, de ahí que Lucrecio argumente esto mismo:

dico igitur rerum effigias tenuisque figuras
mittier ab rebus summo de corpore eorum

(Lucr. 4.42-43 [D. L. 10.46 = 2 (46) Arrigh.])

Afirmo, pues, que sutiles efigies y formas de las cosas son emanadas desde la superficie del cuerpo de tales cosas.

Quare etiam atque etiam mitti fateare necessesit
corpora quae feriant oculos visumque lacessant (Lucr. 4.216-17)

Por lo cual es necesario reconocer que los cuerpos emiten una y otra vez formas con capacidad para alcanzar los ojos e impactar en la visión.

Sentada, pues, la materialidad de las imágenes, conviene hacer algunas precisiones, en particular sobre cómo son percibidas por los órganos de la vista y de la mente. En primer lugar, dichos efluvios corpusculares no son captados por los ojos y la mente individualmente, sino en continua sucesión cinematográfica (Lucr. 4.87-89, 105-7 y 256-64) que crea una imagen (φαντασίᾱ). Así pues, la mente intenta, excitada por las imágenes que tocan la vista, determinar su naturaleza, aunque disponga de información limitada de su color o figura. En este acto de cognición la mente intenta reconocer la imagen revisando los conceptos en ella almacenados (προλήψεις). Si la visión es nítida por la cercanía, el espíritu o mente es capaz de clasificar con precisión su sensación. Ahora bien, si la percepción es defectuosa por la lejanía, la mente, incapaz de asimilarla con exactitud, forma una opinión (δόξα) en muchos casos falsa, como sucede cuando observamos una torre en lontananza sin apreciar con claridad su contorno exacto (4.353-63). Parece redondeada en los vértices extremos, pues sus simulacros en el tránsito por el aire pierden parte de su estructura atómica, pero en realidad es cuadrada. Se trata, entonces, de una ilusión óptica, que demuestra que los sentidos son fiables, pues es la mente la única responsable de añadir alguna opinión falsa a la imagen (4.462- 68). Es, posible, pues, que algunos fantasmas no sean más que ilusiones ópticas.

La mente (*mens o animus*), como órgano sensitivo superior del hombre, percibe también por contacto:

corporis haec (*sc. simulacra*) quoniam penetrant per rara cientque
tenvem animi naturam intus sensumque lacessant. (Lucr. 4.730-31)

pues estos simulacros penetran por unos pocos poros del cuerpo y excitan en el interior la tenue naturaleza del ánimo e hieren su sensibilidad.

Los otros cinco sentidos (vista, tacto, gusto, olfato y oído) constituyen capacidades sensitivas del alma. Pero el pensamiento es la sensación por excelencia de ésta. Lo producen imágenes (εἰδωλα) que contactan a través de los poros del cuerpo con la mente, órgano del pensamiento, como dirá Epicuro:

Δεῖ δὲ καὶ νομίζειν ἐπεισιόντος τινὸς ἀπὸ τῶν ἔξωθεν τὰς μορφὰς ὁρᾶν ἡμᾶς καὶ διανοεῖσθαι. (D. L. 10.49 = 2 (49) Arrigh.)²⁶

Y es necesario también reconocer que, al entrar algo de los objetos externos, vemos sus formas y las comprendemos.

Según Lucrecio, los simulacros que agitan la mente son tan sutiles que ni la vista los capta (4.728-31). Además, si la vista percibe imágenes sólo mientras está despierta, la mente siente y trabaja siempre, aunque el cuerpo y el resto de sentidos descansen. Por esta razón, los sueños no son otra cosa que imágenes extraordinarias, que la mente percibe cuando el resto de sentidos no la distraen (4.749-76). La percepción mental de realidades imposibles, como la de personas muertas, se explica porque nuestra capacidad de discernimiento se relaja también (ἐπιμαρτύρησις). Es, por tanto, durante el sueño cuando la mente fabula e inventa, estimulada además en muchas ocasiones por obsesiones que preocupan al hombre durante el día.

Según Lucrecio, los ensueños, como simulacros, son captados mientras dormimos, dependiendo de nuestros oficios, necesidades y pasiones en la vida despierta, y nada tienen de proféticos o de *médium* entre el hombre y la divinidad, como opinan los Estoicos (Bailey 1998 III: 1296 y Giancotti 1998: 508)²⁷. Y, así, durante el sueño muchos abogados imaginan defender sus causas, los aficionados al circo creen ver juegos desde la grada y los adolescentes se quedan embelesados por la afluencia de imágenes eróticas a

²⁶ Se reconoce en esta premisa el postulado sensualista de Demócrito: Δημόκριτός γέ φησιν φρόνησιν μὲν τὴν αἴσθησιν, ταύτην δ' εἶναι ἀλλοίωσιν (Arist. *Metaph.* 3.5, 1009b).

²⁷ Hallamos en Cicerón, *Div.* 1.63-64, un ejemplo elocuente de esta opinión (Godwin 2000: 77). Epicuro repudiaba la adivinación, como bien testimonia el fr. 395 Us. [Aetius (Plut.) v. 1, 2 p. 415 D.]: Ξενοφάνης καὶ Ἐπικούρου ἀναιροῦσι τὴν μαντικήν. Del desprecio de los epicúreos por la adivinación queda un vívido retrato en el relato de Luciano de Samosata, *Alejandro o el falso profeta*.

su mente; es más, incluso los animales fantasean en el sopor con sus actividades diarias: los perros domésticos, por ejemplo, amagan levantar su cuerpo como si vieran a alguien (4.962-72).

Esta capacidad fantástica del sueño ha sido, en gran medida, la fabricadora de la religión y, por extensión, de los fantasmas²⁸. Así lo afirma el poeta romano en el libro V, al explicar el origen de las creencias religiosas (5.1161-1240) dentro de la sección de la historia de la civilización (5.1011-1457).

Ya desde los primeros albores de la civilización la religión tuvo un papel relevante, porque los hombres, mientras estaban dormidos, veían en su imaginación espectros de dioses gigantescos que se movían y parecían hablar a los mortales (1169-74). Entonces los seres humanos, incapaces de dar explicación a aquellos gestos, les otorgaron sentimiento y un discurso apropiado, más si cabe, cuando parecían gozar de vida eterna por la continua llegada de sus imágenes (1175-76). Fueron considerados seres superiores, primero porque no temían la muerte, el don negado a los mortales, y, segundo, porque en las ensoñaciones les veían hacer prodigios sin esfuerzo alguno (1177-82). A estas maravillas, se sumaba su total ignorancia de las causas que regían el cielo, la tierra y el universo, por lo que terminaron creyendo que los dioses habían creado el mundo y, consecuentemente, lo gobernaban (1183-87). Como morada eterna de los dioses pusieron el cielo, ya que en él andan el sol, la luna, los astros, las nubes, los truenos y los rayos que tanto influjo ejercen sobre la tierra (1188-93). Pero, al poner a los dioses en estas estancias, atribuyeron los rayos a su ira y los eclipses a su voluntad de acabar con el mundo (1194-95).

Por estas supersticiones sus corazones se llenaron a la vez de temor y devoción. Sin embargo, la verdadera piedad no consiste en andar velado cual beato, sino en observar el mundo con serenidad para intentar explicarlo. Si uno cree que los dioses son los regidores del mundo, el hombre vive esclavo de sus misteriosos designios: o tiene miedo a sus castigos o confía en una compasión que ni siquiera las plegarias de los nobles y reyes parecen conmover (1194-240).

El fragmento es el más extenso y elocuente sobre la concepción epicúrea de los dioses y la religión (cf. 2.646-51, 3.18-24, 5.146-55 y 6.68-78), de ahí su importancia (Bailey 1998 III: 1507).

²⁸ Sobre la conexión ya en la Antigüedad entre el sueño, la noche y la aparición de fantasmas, cf. Felton 1999: 7.

excitaban la mente febril de los enamorados. Es esta fantasía la que animó siglos después también a un poeta como Pedro Salinas (1891-1951), de la Generación del 27, a escribir estos versos pertenecientes a su libro *La voz a ti debida* (1933), como eco palmario de Lucrecio (4.1061-72):

Tú no puedes quererme: estás alta, ¡qué arriba!	
Y para consolarme me envías sombras, copias, retratos, simulacros, todos tan parecidos como si fueses tú.	1730
Entre figuraciones vivo, de ti, sin ti.	1735

Obras citadas

- Albrecht, Michael von. "Fortuna de Lucrecio en Europa." *CFC: Estudios Latinos* 22.2 (2002): 333-62.
- Arrighetti, G. *Opere: Epicuro. Introduzione, testo critico, traduzione e note* (Biblioteca di cultura filosofica 41). Torino: Giulio Einaudi Editore, 1973² (=1960).
- Bailey, C. *Titi Lucreti Cari: De rerum natura libri sex* (prolegomena, critical apparatus, translation, and commentary), 3 vols. New York: Oxford UP, 1998 (=1947).
- Baker, E. "Lucretius in the European Enlightenment", en St. Gillespie and Ph. Hardie (eds.), *The Cambridge Companion to Lucretius*. Cambridge: Cambridge UP, 2007, 274-88.
- Barbour, R. "Moral and political philosophy: readings of Lucretius from Virgil to Voltaire", en St. Gillespie and Ph. Hardie (eds.), *The Cambridge Companion to Lucretius*. Cambridge: Cambridge UP, 2007, 149-66.
- Calboli, G. "A struggle with a ghost and the contrast between theme and rheme (Pliny, *Epist.* 7.27, 5-10)", en *Papers on Grammar II*. Bologna: Clueb, 1983, 183-197.
- Collison-Morley, L. *Greek and Roman ghost stories*. Chicago: Argonaut, 1912.
- Dionigi, I. *Lucrezio: La natura delle cose* (Bur L 954). Milano: Rizzoli Libri, 2000¹⁰.
- Felton, D. *Haunted Greece and Rome: Ghost Stories from Classical Antiquity*. Austin: University of Texas Press, 1999.
- García Gual, C. *Epicuro*. Madrid: Alianza Editorial, 1993⁵ (= 1981).
- García Jurado, F. "Plinio y Virgilio: textos de la literatura latina en los relatos fantásticos modernos. Una página inusitada de la Tradición Clásica." *CFC. Est. Lat.* 18 (2000): 163-216.
- , "Los cuentos de fantasmas: entre la literatura antigua y el relato gótico." *Culturas Populares. Revista Electrónica* 2 (2006). URL: <http://www.culturaspopulares.org/textos2/articulos/garciajurado.htm>
- , "'Casa tomada', *Domus pestilens*. Julio Cortázar reescribe a Plinio el Joven." *RPL* 13-14 (2011): 89-111.
- Giancotti, F. *Lucretius: La natura* (I grandi libri Garzanti). Milán: Garzanti Editore, 1998³ (=1994).
- Gigante, M. "'Philosophia medicans' in Filodemo." *CronErc* 5 (1975): 53-61.

- Gillespie, St. and Ph. Hardie. "Introduction", en St. Gillespie and Ph. Hardie (eds.). *The Cambridge Companion to Lucretius*. Cambridge: Cambridge UP, 2007, 13-14.
- Godwin, J. *Lucretius: Selections from the De rerum natura* (edited with introduction and commentary). London: Bristol Classical Press, 2000.
- González Merino, J. I. "El final de la *Nekuia* (*Od.* 568-640)." *CFC. Estudios griegos e indoeuropeos* 23 (2013): 71-81.
- Greenblatt, St. *El Giro. De cómo un manuscrito olvidado contribuyó a crear el mundo moderno*. Barcelona: Editorial Crítica, 2012.
- Grimal, P. *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona: Editorial Paidós, 1991.
- Harrison, S. J. "Ennius and the prologue to Lucretius DRN 1 (1.1-148)." *Leeds International Classical Studies* 1: 4 (2002): 1-12.
- Howley, J. *The Follies and Garden Buildings of Ireland*. New Haven [Conn.]: Yale University Press, 2004² (= reimpr. 1993).
- Laguna Mariscal, G. "Concepción del más allá en la tragedia de Séneca", en M. Rodríguez-Pantoja Márquez (ed.), *Actas del Congreso Internacional Conmemorativo del Bimilenario de su Nacimiento. Séneca dos mil años después*. Córdoba: Universidad de Córdoba y Obra Social y Cultural Cajasur, 1997, 203-209.
- . "Amor más allá de la muerte: o cómo imaginan los poetas a los enamorados en el Infierno", en Jordi Redondo (ed.). *Apocalipsi, catàbasi i milenarisme a les literatures antigues i la seua recepció*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 2014, 11-41.
- Lévy, C. "De Chrysippe á Posidonius: Variations stoïciennes sur le thème de la divination", en J. G. Heintz (ed.), *Oracles et prophéties dans L'Antiquité: Actes du Colloque de Strasbourg, 15-17 juin 1995*. Paris: Diffusion de Boccard, 1997, 321-43.
- Prosperi, V. "Di soavi licor gli orli del vaso", en *La fortuna di Lucrezio dall'Umanesimo alla Controriforma*. Torino: Nino Aragno Editore, 2004.
- Schiesaro, A. Simulacrum et imago. *Gli argomenti analogici nel De rerum natura*. Pisa: Giardini, 1990.
- Segal, Ch. *Lucretius on death and anxiety: poetry and philosophy in De Rerum Natura*. Princeton, N.J.: Princeton UP, 1990.
- Traver Vera, A. J. *Lucrecio en España*, 2 vol. Cáceres: Universidad de Extremadura, 2009.

---. Reseña de: Stephen Greenblatt. *El Giro: De cómo un manuscrito olvidado contribuyó a crear el mundo moderno*. *Littera Aperta* 1 (2013): 83-88.

Usener, H. *Epicurea*. Stuttgart: Teubner, 1966 (=1887).

Woltjer, J. *Lucretii philosophia cum fontibus comparata*. New York: Garland Publishing, 1987 (= 1877).