

## *Del azar y de la necesidad en Lucrecio*

Enrique OTÓN SOBRINO

Universidad Complutense de Madrid

Al doctrino de Epicuro no le caben sorpresas en el conocimiento de la realidad, ya que el maestro le ha revelado tanto lo que puede ser como lo que no puede ser; efectivamente, el *quid possit oriri/quid nequeat* del resumen doctrinal de la revelación del maestro que el lector tiene por primera vez ante sus ojos en los versos 75-76 del canto primero, instalan al discípulo en el terreno de las certezas que siempre se cumplen. No obstante, entre los estudiosos del poeta latino hay discusiones acerca de si coexisten en el poeta latino la necesidad y el azar. De esta forma se producen sabios tan destacados como Munro para quien «the Epicurean Nature is at one and the same time blind chance» según las palabras que Bailey cita en la página 1332 de su monumental comentario al poeta latino, dado en Oxford en el año 1947. Por su parte el propio Bailey allí mismo afirma al respecto que en el sistema epicúreo hay sitio para azar y necesidad. Sea cual sea la relación que deba establecerse entre ambas instancias (más íntima, parece, en Munro), para estos buenos conocedores de Lucrecio, como se desprende de sus ediciones y comentarios acerca de la obra del poeta latino, una cosa parece cierta: al lado de la ciega necesidad se da un azar. Para ello el propio Bailey aduce varios pasajes del *De rerum natura* lucreciano en los que cree afirma el poeta esta coexistencia.

Frente a los que tal piensan, Bignone postula preferentemente la necesidad, dejando a la Fortuna, como causa inconstante que es y que se insinúa

---

N.B. Los textos citados de Lucrecio lo son por la segunda edición de C. Bailey, dada en Oxford en 1922 y reimpressa en 1962.

en los fenómenos, una especie de papel subordinado que reduce en mucho la importancia del azar que, en cualquier caso, no podría ponerse en el mismo plano que la necesidad. La discusión se ciñe preferentemente a lo que haya de entenderse por *fortuna gubernans* en el verso 107 del canto quinto. Allí Lucrecio expresa su deseo de que esta *fortuna gubernans* libre a Memmio y a toda su contemporaneidad de presenciar el cataclismo que pondrá final al mundo. *Fortuna gubernans* chocaría con otra expresión similar a saber: *natura gubernans* que el poeta utiliza en el verso 77 de este mismo canto quinto. Se hallaría de esta forma una, dijéramos, tensión entre conceptos tan contrapuestos: *natura* y *fortuna*, colocadas al mismo nivel en gracia al participio que las pondera otorgándoles a ambas un papel principal en la gobernación del mundo. En cambio, Bignone, tanto en las páginas 439 del volumen segundo de su *Aristotele perduto e la formazione di Epicuro* (Florencia, La Nuova Italia Editrice, 1936) de forma muy pormenorizada, como en la página 283 nota 2 del volumen también segundo de su *Storia della letteratura latina* (Florencia, G. C. Sansoni Editore, 1942-1950) cree encontrar en el verso de Lucrecio mencionado una ironía de ciertas concepciones platónico-aristotélicas acerca de la «týche», y más concretamente del pasaje IV 709b de *Las leyes* de Platón, lo cual vendría a fulminar cualquier postulación del azar en la teoría epicúrea, al menos en lo que hace a su igual importancia respecto de la necesidad. Bailey, según puede leerse en la página 1755 de su citado comentario, se opone violentamente a esta interpretación, viendo en ella solamente una sutil sospecha de Bignone que cree del todo innecesaria, añadiendo además que la tal sospecha resultaría oscura y difícil de ser captada por el lector. El sabio inglés se apoya ahora en Guyau para subrayar el papel importante que según este estudioso desempeñaría el azar en la predicción de Epicuro.

A todo ello convendría hacer algunas observaciones que de alguna manera podrían ayudarnos a una mejor comprensión de lo que aquí se está ventilando. Hay que reconocer, si queremos decir la verdad, que el *De rerum natura* está poblado de alusiones irónicas y polémicas, unas veces frontales, como sucede con la discusión con los presocráticos, a partir del verso 635 del canto primero, otras únicamente esbozadas como si el amago resultase más eficaz que la colisión frontal, tal sucede en la crítica del nadar de los peces (I 370 y ss.) y antes en la de la religión astral (I 62 y ss.) frente a las tesis aristotélicas sin citar al Estagirita; la certeza de la ausencia de la memoria de los tiempos anteriores que el alma tendría si fuese inmortal y no una combinación atómica contra las teorías de Platón a quien tampoco se menciona, en III 670 y ss; el desacuerdo a un tiempo con Platón y Pitágoras en I 112 y ss.

sin que ambos pensadores sean aludidos; el *omnes* del verso 26 del canto sexto que postula el acceso al bien supremo de todos y cada uno de los hombres sin otra restricción que la de su propia voluntad frente a la selección escogida de tantos otros sistemas filosóficos de la Antigüedad, por citar tan sólo algunas de las muchas que en el poema pueden encontrarse. De otra parte, conviene señalar que las alusiones que hoy nos parecen oscuras, en el momento de ser formuladas probablemente no lo fueran tanto. Efectivamente el lector posterior a Lucrecio no lee la obra en las coordenadas de la actualidad en la que fue escrita, sino en tiempo posterior y sus cavilaciones y suposiciones acerca de la obra son por fuerza «fuera» del tiempo histórico contemporáneo en el que se escribió. En este sentido es justo decir que la dificultad no está, a veces, tanto en la alusión propiamente dicha sino en nuestra posibilidad de captarla. Además gracias a esta alusión plena de ironía, según la interpretación del sabio italiano, el verso citado cobra un cierto alivio, toda vez que, como afirma Lucrecio a renglón seguido, sería entonces la *ratio* en el sentido que la hermenéutica epicúrea da a este término (recordemos, «explicación técnica» o «funcionamiento interior de las combinaciones atómicas») la que aportaría al discípulo la certeza de esta verdad y no la experiencia «histórica» de la catástrofe (*res*). En cualquier caso es de justicia reconocer que la interpretación de Bignone no está en absoluto fuera de lugar y merece ser tenida muy en cuenta pues, como se verá más adelante, comulga muy mucho con la opinión del propio poeta.

Si las cosas están así respecto del verso aludido, con las espadas todavía en alto pero con ventaja de Bignone, puede que el duelo exegético quede resuelto a favor del estudioso italiano si nos fijamos en los otros textos que se aducen para probar la existencia de un azar que se movería en un plano de igualdad con la *natura gubernans* (que viene a ser lo mismo que necesidad) a lo largo de la obra de Lucrecio. Efectivamente la correlación *seu casu seu ui* del verso 31 del canto sexto, unánimemente traducida por «ya sea a causa del azar o de la necesidad» pierde mucho de su rotundidad si se compara con los pasajes paralelos que invitan más bien a entender *casu* con su valor etimológico de «caída» y *ui* con el significado de golpe o choque. Efectivamente, en II 83-85 leemos que los átomos se desplazan por el vacío lo que trae como corolario una necesidad de que estos mismos átomos sean impulsados por su *grauitate* o por *ictu forte alterius* y en V 422-424, cuando el poeta narra la perpetua combinación de los átomos, ésta se produce en virtud de ser *percita plagis* o de sus *ponderibus... suis*. No es difícil por lo tanto extraer una ecuación de acuerdo con la cual el *casus* del canto sexto es igual a *grauitas* y *pondus* de los otros dos pasajes, al tiempo que *uis* sería correspondido por

*ictus* y *plague*. Todo lo dicho autorizaría una traducción que en pura congruencia debería sonar así: «si a causa de la gravedad o si a causa de los choques». Esto supone que el *quid mali*, en cuanto a su origen, no tendría explicación distinta a la de las otras cosas, es decir es un efecto más del cumplimiento de la necesidad de los átomos cayendo en el vacío, alejando cualquier intento de elucidación, al respecto, apoyado en lo extraordinario o sobrenatural. Si esto fuera así, el valor probatorio del pasaje en lo que hace a la existencia de un azar rector, sería nulo y la tesis de Bignone quedaría aún más reforzada.

Lo propio ocurre con uno de los otros dos pasajes que se alegan a favor del papel principal del azar, que se encuentran en el canto tercero. En él se refiere la inseguridad en la que se halla el hombre respecto de su vida simbolizada en la figura de Tántalo: efectivamente el ser humano es el mismo Tántalo cuando *magis in uita diuum metus urget inanis/mortalis casumque timent quem cuique ferat fors* (vv. 982-983), víctima, por tanto, siempre de ambos errores a causa de su dejadez moral. El miedo a los dioses no es concebible en la sabiduría epicúrea. Tampoco es de recibo la creencia en el azar: los dos, miedo y azar, son puros extravíos de la enseñanza de Epicuro. El primero choca con la recomendación primera del Cuadrifármaco, el segundo con la certeza que se desprende del *quid possit oriri/quid nequeat...* De esta forma, creemos, Lucrecio significa un comportamiento moral errado y, en consecuencia, este verso no puede ser aducido sin más en favor de una presencia principal del azar en la obra de Lucrecio. A decir verdad con estas palabras el poeta latino fustiga la credulidad humana que lleva a los mortales a predicar de los dioses la cólera y no la plena serenidad, y de la naturaleza la inseguridad provocada por el gobierno de un azar y no la certeza del dogma traído por Epicuro desde «más allá de las llameantes murallas del mundo».

Es bueno recordar aquí, a la hora de interpretar este verso de Lucrecio, las ponderadas palabras de Jacques Ellul en *La razón de Ser* (p. 19 de la versión española dada por Herder en Barcelona en 1989) que pueden, sinceramente lo creemos, ayudarnos a entender muy bien el tenor del pasaje lucreciano: «¡Y qué pensar de todos los autores que se sirven del estilo retórico bien conocido que consiste en exponer como propia la opinión de sus adversarios para convencer poco a poco al lector de la inviabilidad de la misma! Esto supone una "lectura en el segundo grado"». Lucrecio ironiza en este pasaje con los depósitos de creencia de las gentes obstinadas en no hacer caso de la revelación de Epicuro.

Un poco más abajo, en este mismo canto tercero, Lucrecio expresa una idea semejante a la anterior: *posteraque in dubios fortunam quam uehat ae-*

*tas./quidve ferat nobis casus quive exitus inest* (vv. 1085-86). El texto es menos claro que los anteriores y da la impresión de moverse en una ambigüedad (tal vez la misma en la que se desenvuelve el ser humano cuando cifra todo su deseo en permanecer siempre con vida) que desaparece si ponemos estos renglones del poeta latino bajo las agudas y prudentes observaciones que respecto del azar hace Bignone en la página 440 del volumen anteriormente citado de su *Aristotele perduto e la formazione di Epicuro* que nos hacen comprender muy bien el papel que el azar desempeña en el pensamiento epicúreo. De otra parte, mirado más de cerca el pasaje lo que hace es condenar aún más explícita y contundentemente el necio afán del humano por vivir mucho tiempo y es este deseo fútil el que llena la vida de inquietudes y amenazas, engendrando a su vez absurdos, como dice en los versos inaugurales de esta sección el propio poeta valiéndose de la urgencia de la pregunta (vv. 1075-77), entre las cuales inquietudes y amenazas bien podría estar la creencia en el mencionado azar, cuando sobre él se deposita una capacidad de actuación que lo sobrepasa. También cabría una osadía gramatical que sólo ponemos sobre el tapete un momento para retirarla inmediatamente, respecto de *casus* del cual podría aventurarse que se tratara de un genitivo dependiendo de *quid*, siendo el sujeto todavía *aetas* que evoca a su vez la *vitai tanta cupido* (v. 1077), lo cual no desentonaría con el tono exhortatorio de los pasajes precedentes, teñidos de una gran energía moral. Pero esta sugerencia, insistimos, queda retirada en aras de la prudencia.

Queda a los partidarios de esta noción de azar, otro pasaje más que, en principio, parece abonar su tesis: esta palabra es el *temere* de II 1060 que Lucrecio emplea cuando describe el proceso de las sucesivas combinaciones que los átomos sufren hasta dar con la adecuada. Creemos que este *temere* no debería traducirse sin más por «al azar» por lo que de confusión podría sugerir al no estar convenientemente matizada, sino más bien por algo parecido a «a todo trance», «por su cuenta y riesgo», o sea cumpliendo en todo momento la ley de su caer y su entrechocar necesarios. Ciertamente Lucrecio ha negado que haya nada inscrito en los átomos por algo o alguien ajenos a ellos mismos: de manera que el *neque consilio* de V 419 descarta, desde luego, cualquier poder de creación que fuera transcendente y, por tanto, superior a los átomos que se conducen en lo que hace a sus combinaciones, como cabía esperar dados los presupuestos, *sua sponte* (III 33 y IV 47). En cualquier caso, este pasaje no puede entenderse más que como el cumplimiento cabal de la necesidad y no como una alternativa de poderes que actuaran en el mundo. Al menos es lo más congruente y, en aten-

ción a ello, es en el primer sentido propuesto como debe ser entendido II 1072 en el que el poeta habla de *uis* y de *natura* y no en el segundo como sugiere Bailey.

Tras este breve examen parece que Bignone llevaba la razón: no pueden equipararse azar y necesidad. En Lucrecio, no existe un gran campo de maniobra para el azar o la fortuna. En cambio la necesidad es preponderante. Recordemos que de ella ni siquiera escapa el *clinamen* (cf. II 243-244: *quare etiam atque etiam paulum inclinare necessest/corpora*). Noción ésta de la necesidad que, de otra parte, al ser expresada insistentemente por Lucrecio *passim* mediante sus estereotipados giros de *necesse est* y sus múltiples variantes, *opus est*, las formas verbales en *-ndus*, o *debet* + infinitivo, queda preferentemente instalada en la principalidad que a ella únicamente corresponde, sin igual con el que compartir excelencia. De esta forma volvemos al principio, es decir al «vademecum» epicúreo del *quid possit oriri/quid nequeat* y su significación moral, clave de cualquier hermenéutica del *De rerum natura*. Es esta seguridad, sí científica pero también soteriológica *sui generis*, la que nos instala en el abrigo y bajo el cobijo de la realidad de las cosas, descartando hipótesis que atormentan el alma, dejándola a la intemperie, cual la del azar valorado más allá de lo que pueda dar de sí, y la que nos guía indefectiblemente hasta la posesión del bien supremo de la «ata-raxia».