

LA NATURALEZA COMO CONTRASEÑA DEL COMPORTAMIENTO MORAL EN LUCRECIO¹

RAMÓN ROMÁN ALCALÁ
Universidad de Córdoba

RESUMEN: Voy a intentar probar que en Lucrecio la naturaleza actúa como elemento clave para todo su sistema. Con una lógica coherente el poeta demuestra que la naturaleza como principio de realidad está sustentando, primero la creación del cosmos como principio material, segundo, el desarrollo de la raza humana, como principio antropológico y, por último, la acción y la conducta humana como principio moral. La naturaleza es, así, una marca para la comprensión del cosmos, una clave para el conocimiento de la humanidad y una contraseña que activa el comportamiento moral.

PALABRAS CLAVE: Lucrecio, epicureísmo, ética, naturaleza, comportamiento moral, filosofía, terapia, técnica.

The concept of nature as the password of moral behavior in Lucretius

ABSTRACT: This article will prove that Lucretius nature is the key to your entire system. The poet demonstrates a coherent logic that nature, as the reality principle, is underpinning first the creation of the cosmos as a material principle, second, the development of the human race, and anthropological principle and, finally, action and human behavior as a moral principle. Nature is thus a mark for the understanding of the cosmos, a key to the knowledge of mankind and a password that activates moral behavior.

KEY WORDS: Lucretius, Epicureanism, ethics, nature, moral behavior, philosophy, therapy, technique.

1. LA NATURALEZA MATERIAL DE LA REALIDAD

La filosofía de Lucrecio aparece solidaria de dos grandes transformaciones mentales: un pensamiento positivo, que excluye toda forma sobrenatural y que rechaza la asimilación implícita, establecida por el mito, entre fenómenos físicos y agentes divinos; y un pensamiento abstracto que despoja a la naturaleza del poder de mutación que le prestaba el mito, y que rehúsa la vieja imagen de la divinización natural, en provecho de una formulación racional de lo natural.

La estructura de todo su sistema debe tener unos cimientos estables, que proporciona la física como comienzo y fundamentación. La física de Lucrecio², que sigue de

¹ Conferencia leída en francés en el Seminario de Paris Sorbona- Paris VII «La nature à Rome: le point de vue éthique. Liberté, autonomie, société», coordinado por los profesores Besnier, Gigandet y Lévy, 13/06/2009.

² Cfr: Lucrecio. *De rerum natura* I, 950 y siguientes (a partir de ahora L. I, 950 y ss. Siempre que cite-mos un texto, si no indicamos lo contrario estamos utilizando la edición de Eduard Valentí Fiol, T. Lucrecio Caro, *De la Naturaleza*, Bosch casa editorial S.A., Barcelona, 1976), la unidad de todos los manuscritos que nos han quedado (ver introducción, pp. 52-54 de la edición señalada de Valentí) y su conexión con

cerca los principios enunciados por Epicuro en su perdida obra *Περὶ φύσεως*, necesita, evidentemente, una base segura que soporte racionalmente todo su sistema: principios firmes e invariables de los cuales deducirá su doctrina, desentrañarán los misterios de la naturaleza y llevarán al hombre a la verdadera sabiduría³. Explicar estos extremos es la tarea didáctica que se propone el poeta con su obra⁴ *De rerum natura*.

Lo esencial para los epicúreos era plantear una solución puramente material y materialista al problema expuesto por la filosofía eleática del ser y el no-ser. La primera observación importante en Lucrecio: «*Nullam rem ex nihilo gigni diuinitus umquam*» (jamás cosa alguna se engendró de la nada, por obra divina), sirve para mostrar que los dioses, primera exclusión necesaria, no intervienen en el mundo. Los fenómenos se pueden explicar partiendo de principios que nada tienen que ver con ellos. Los seres nacen y evolucionan, pero no son creados por fuerzas exteriores a la propia naturaleza. Este principio, que ya había sido enunciado por Demócrito⁵, Epicuro⁶ y Anaxágoras⁷, y que según Aristóteles⁸ estaba ya sobradamente reconocido por el pensamiento presocrático, es importante para Lucrecio en la medida en que excluye la actividad divina en el mundo. Es remarcable que la negación de la creación de la nada y de la destrucción total, sea dada por él como venciendo a los dioses superfluos. La mitología griega que se ocupa del origen de las cosas⁹, presupone a los dioses como ordenadores del mundo, del Caos existente. Lucrecio, al plantear que nada nace de la nada, presupone una materia preexistente y una causa antecedente; por tanto, excluye una acción divina como respuesta a lo desconocido e incomprensible, así afirma: «Jamás, cosa alguna se engendró de la nada, por obra divina. Pues ésta es la razón del temor que a todos los mortales esclaviza, que ven acaecer en la tierra y en el cielo muchos fenómenos cuyas causas no pueden comprender en modo alguno, e imaginan que son obra de un poder divino»¹⁰.

Con estos presupuestos se negará la arbitrariedad de los dioses: las cosas no pueden nacer en cualquier momento, sino que necesitarán ciertas condiciones determinadas. Los hombres, la divinidad, el mundo forman un universo unificado, homogéneo, todo él en el mismo plano; son las partes o los aspectos de una misma y sola materia. Como bien observa Vernant, «los acontecimientos primitivos, las fuerzas que produjeron el cosmos, se conciben a imagen de los hechos que se observan actualmente, y tienen una explicación análoga»¹¹. La naturaleza exacta no está concebida ni aún precisada, más

un ejemplar único (en todos aparece una laguna de ocho versos perdidos, posiblemente debida al folio rasgado del original) señalan su relación con la física de Epicuro.

³ «Así, guiados hasta el fin por mi obrita, te empaparás de estas verdades; pues una aclarará a la otra, y la ciega noche no te oscurecerá la senda privándote de penetrar en los últimos secretos de la naturaleza; tan cierto es que unas cosas encenderán luz para las otras», L., I, 1114-1116.

⁴ Cf. GIGANDET, A., «Le proces épicurien de la poésie: effets philosophiques et poétiques», *Revue des Sciences Humaines*, n. 275, 2004, pp. 15-27.

⁵ Cfr. EPICURO, *Epistula ad Herodotum*; Diog.Laerc., X, 44.

⁶ Cfr. Loc. Cit., 38.

⁷ Cfr. ARISTÓTELES, *Física*, I, 4, 187 a; Simplicio, *Física*. 24. 23-25; DK 12 A 9; Simplicio, *Física*, 163, 18-24.

⁸ Cfr. ARISTÓTELES, *Metaf.*, 1062b; *De gen. y cor.*, I, 1, 314 a; DK 59 A 52

⁹ Cfr. VERNANT, J.P., *Mythe et société en Grèce ancienne*, pp. 205-207; vid., también GARCÍA GUAL, C., *Mitos, Viajes, Héroe*s, pp. 9-17. La referencia completa de los libros se encuentra al final en el apartado de Bibliografía.

¹⁰ L., I, 149-153; Vid., D.L., VII, 134, al hablar de Zenón coincide en esta apreciación al defender que hay dos causas de todo: lo agente y lo paciente, lo paciente es la materia, lo agente la razón dentro de ella, aunque a ésta la denomina la divinidad.

¹¹ VERNANT, J.P. *Les origines de la pensée grecque*, p. 101; cf. cap. 9 «La Histoire» de Comte-Sponville, A., *Le miel et l'absinthe*.

que por las partes invisibles de todo lo que vemos. Ante esta imposibilidad de determinar la naturaleza, la comparación o la analogía serán un recurso muy utilizado por Lucrecio. El mecanismo de la argumentación destinado a establecer cualquier principio, consiste en oponer ficticiamente lo contrario al principio que se quiere demostrar, haciendo ver las consecuencias de su aceptación. Así añade que «si algo existiera que fuera mortal en todas sus partes perecerían de repente las cosas, arrebatadas de nuestra vida»¹² y el mundo perecería a nuestro alrededor.

Por tanto, la demostración en Epicuro y Lucrecio de ese principio de constancia y conservación de la materia puede ser considerada como una introducción a la comprobación, propiamente dicha, de la existencia de los átomos, que será dada en I, 503-534. Estos átomos o elementos (semina o partes) que forman los constitutivos visibles de lo que nosotros percibimos, deben tener como característica la permanencia constante, sin ella serían lógicamente incoherentes. Esta dilatación infinita del ser elude la condición necesaria de las cosas: su nacimiento y destrucción¹³.

Un aniquilamiento absoluto de la materia (sin que tenga unos límites y sin estar determinado por nada) sucedería sin necesidad de causa mecánica y según esta tesis, tanto la destrucción como la creación serían actos espontáneos sin justificación alguna. Lo cual no se puede mantener en un sistema atomista en el que el nacimiento de la materia y su reducción a la nada no tendrían sentido. Lucrecio expone, después de todas las explicaciones y demostraciones teóricas, una prueba experimental de que, en efecto, unas cosas se transforman en otras. La muerte no sería sino una fase más del proceso de creación y desarrollo, la transición a otro estado. «*Por último, perecen las lluvias, una vez el padre éter las ha precipitado al seno de nuestra madre, la tierra*¹⁴, *pero surgen lozanas las mieses y en los árboles verdean las ramas, crecen los árboles mismos y se cargan de frutos; y de allí se nutre a su vez la especie nuestra y la de los animales*»¹⁵.

«Nada nace de la nada», «nada se reduce a la nada», son dos afirmaciones que cambian el sentido físico de las cosas, eliminando la intervención divina. El hombre elimina de su creación a los dioses; la rebelión del hombre contra sus dioses comienza con Epicuro. La *rèvolte métaphysique* (tal como la definió Camus) es el movimiento por el cual un hombre se levanta contra la condición que le ha sido dada en la creación. Lucrecio, por su parte, inaugura un sistema antirreligioso, en el que no es puesta en duda la existencia de los dioses, sino su Providencia. Lucrecio destruyó la sagrada relación que unía a los hombres con sus dioses¹⁶. Con la eliminación de los dioses se justificará plenamente el nacimiento de la física atómica antigua. Con el conocimiento de la naturaleza expulsamos la superstición del corazón de los hombres.

2. NO HAY TEOLOGÍA DEL MUNDO, SOLO NATURALEZA Y PROGRESO HUMANO

En su exposición de la teoría atómica y de la evolución cósmica, así como en sus puntos de vista sobre biología y sociedad, Lucrecio anticipó intuitivamente ciertas tesis

¹² L., I, 215-218.

¹³ L., I, 233-236

¹⁴ Alusión al mito hesiódico de la creación del orden cósmico por la unión entre *Taia* y *Oùpanós* «primero de todo fue el *Xaós* y luego vino *Taia* (...) *Oùpanós* el cielo estrellado (...) y ella (*Taia*) se unió a *Oùpanós*», *Teogonía*, 117-131.

¹⁵ L., I, 250-254.

¹⁶ Cfr. FRAISSE, S., «De Lucrèce à Camus ou Les contradictions de la *rèvolte*», pp. 437-439.

que habrían de ser elaboradas en los siglos XIX y XX, adelantándose a su tiempo y a su éxito. Existe una verdad esencial y original para los epicúreos: tanto el alma como el mundo están sujetos a la muerte. Esta idea estaba en contra de toda la tradición filosófica, ya que a estas dos realidades se les asignaba la inmortalidad, por ejemplo, en los sistemas de Platón y Aristóteles. Si Lucrecio es firme en su oposición a la teoría de la creación divina del universo, más decidida es su oposición a una pretendida teleología del mundo, a la que considera una forma más sutil de la misma idea¹⁷. No sólo no existen dioses que hagan planes para el universo desde el exterior, sino que la propia naturaleza del mismo no lleva en sí ningún plan; simplemente sigue la propia ley de su desarrollo. El mundo no es divino: tuvo un nacimiento y tendrá un fin¹⁸.

Lucrecio, atendiendo a lo natural en el mundo, se opone a aquellos que creen que el conocimiento de este nos presenta un orden que es necesario juzgar divino: los dioses, así, ya no estarán por más tiempo presentes en el mundo y éste dejará de ser un reflejo de la divinidad. Y afirma que creer en un mundo donde los dioses participan constantemente es absurdo, ya que al ser dioses epicúreos no se ocupan del mundo del mismo modo, de seguir el esquema epicúreo, que el sabio no se ocupa de la ciudad¹⁹.

El mundo, pues, la naturaleza sólo se precisa a sí misma para su existencia. Lucrecio se opone a la idea de creación, ya que para crear es necesario primero conformar una idea, que sólo podría venir del modelo que habría de ser creado; por tanto lo supondría ya existente: el mundo, en consecuencia, debe ser increado, ya que sus componentes últimos son eternos. Además, dice irónicamente Lucrecio «¿de dónde le vino a los dioses el modelo para crear el mundo y la idea misma del hombre, para saber y representarse en su ánimo lo que querían hacer?»²⁰.

El mundo, pues, no es divino, sino mortal y está sujeto a nacimiento; no hay ninguna impiedad en estudiar la naturaleza para que nos desvele los secretos de su obra. Es necesario explicar su origen, de qué modo aquella acumulación de materia dio nacimiento a la tierra, al cielo, al mar, a los astros, al sol y al globo de la luna; después, qué seres surgieron en la tierra y de qué forma vivieron los hombres, y cómo se introdujeron en ellos a los dioses a los que por todo el orbe levanta altares, consagra templos y dedica imágenes divinas. A esta tarea se han dedicado los hombres en los dos milenios posteriores.

Lucrecio sustituye, así, las viejas cosmogonías, pobladas de mitos o supervivencias mitológicas, por una historia puramente racional, que no prospera más que con los datos positivos de la naturaleza. Es más, nos sorprende en su teoría sobre el origen de la vida con una idea de evolución muy cercana a la elaborada por Darwin en el siglo XIX. Esta «teoría evolutiva» se da no sólo en el mundo orgánico, sino también en el inorgánico. La tierra, los astros, el universo entero se han desarrollado; las mismas fuerzas que produjeron su nacimiento, trabajan hoy para su fin. En la naturaleza se percibe la vida y las causas mismas de esa vida. Su aparición aconteció en la tierra; surgieron en primer lugar las plantas y árboles, a los que siguieron los animales terrestres²¹. Los seres vivientes tuvieron poco a poco que perfeccionar sus cualidades actuales, siendo necesaria la acción constante y sin pausa del tiempo. El sistema inmanente y materialista propugnado por Lucrecio no podía imaginar la aparición de las especies ya en estado

¹⁷ Cfr. WINSPEAR, A.D., *Qué ha dicho verdaderamente Lucrecio*, p. 131-132.

¹⁸ «Ahora, el orden de mi plan me lleva a enseñar que el mundo está formado de un cuerpo mortal y que asimismo tuvo un origen», L., V, 64-66.

¹⁹ Esta es también la idea de BOYANCÉ, P., *Lucrèce sa vie, son oeuvre*, p. 34 que aplica el mismo esquema epicureísta a la politeía y a la cosmoteía.

²⁰ L., V, 181-183.

²¹ Cfr. SCHRIJVERS, P. H., «La pensée de Lucrèce sur l'origine de la vie», pp. 247-253.

perfecto, evocando así un agente providencial exterior; debió existir una *adaptación*, sobreviviendo aquellos individuos que poseían alguna cualidad que les permitiese superar las condiciones ambientales desapareciendo otros menos aptos para la vida: así advierte Lucrecio, «*Necesario es que entonces se extinguieran muchas especies de animales y no pudieran, reproduciéndose, forjar nueva prole. Pues todas las que ve nutrirse de las auras vitales, poseen o astucia o fuerza o, en fin, agilidad, que han protegido y preservado su especie desde el principio de su existencia*»²².

No encontramos, naturalmente, ninguna concepción exacta de la evolución de la especie. Sin embargo hay dos momentos en la zoología de Lucrecio que son claramente darwinianos: el efecto de la adaptación orgánica y de la domesticación sobre la conservación de la especie (p.e. el valor de la supervivencia de la velocidad de las piernas) y de la vida animal en las montañas, en las selvas, bosques, corrales y pastos. Así, insiste en esa evolución conservando lo positivo, «*pues la naturaleza del mundo entero se modifica con el tiempo: sin cesar un nuevo estado sucede a uno más antiguo (...) todo pasa, todo cambia y se transforma a las órdenes de la naturaleza*»²³.

Esta doctrina de la supervivencia de los más aptos estaba ya presente en el pensamiento griego; antes de Lucrecio, Aristóteles cree que Empédocles ya la había anunciado en sus fragmentos referentes al hombre y demás seres vivientes²⁴. Sin embargo, Empédocles no recoge, como Lucrecio, la capacidad de perfección de algunas especies adaptándose al medio para sobrevivir. De ahí que este desarrollo progresivo y paulatino de las especies animales sea tomado, por algunos autores (entre los que destacan Leonard, Smith, Winspear, etc.) como antecedente del moderno pensamiento biológico.

El relato que hace Lucrecio de los orígenes de la humanidad o de la civilización está cargado de referencias a otras tradiciones antiguas y míticas. Desarrolla, en este punto, una concepción radicalmente opuesta a «los ríos de leche y de miel de los paisajes idílicos», tantas veces cantados por los poetas, arrasando así con una cerrada tradición antigua referente a la edad de oro incomprensible e incoherente. Lucrecio, con un sentido plenamente histórico, busca las causas de los fenómenos sociales, mostrando cómo se engendran frecuentemente a sí mismos. Así prolonga y profundiza los bosquejos que él encontraba en Epicuro, Platón y Tucídides. Borle insiste sobre este concepto de evolución que maneja Lucrecio, implícitamente sobre el progreso de la humanidad, innegable sobre el plano técnico, deseado y posible sobre el plano del espíritu, que dulcifica los puntos de vista del pesimista que siempre aparece en su filosofía²⁵. Así, recorre, en primer lugar, la historia del hombre primitivo, y lo que más llama su atención es su vigor físico para superar los problemas de supervivencia. Este hombre se enfrenta a unas condiciones naturales difíciles; para afrontarlas, los seres deben ser duros, resistentes, ignorantes de la enfermedad. Muy cercanos a los animales salvajes, como alusión a la ausencia de toda regla jurídica, que, lejos de favorecer la libertad, daban rienda suelta a los instintos egoístas de los más fuertes. La idea de politeia no ha sido adquirida y son «*incapaces de regirse por el bien común, no sabiendo gobernarse entre ellos por ninguna ley ni costumbre. Cada cual se llevaba la presa que el azar le ofrecía, instruido en valerse y vivir por sí mismo a su antojo*»²⁶.

¿Es Lucrecio en lo referente a la historia humana primitivista o progresista? La mayoría de los comentaristas de la obra lucreciana (Bailey, Robin, Barwyck) ven una

²² L., V, 855-857.

²³ L., V, 827-832

²⁴ ARISTÓTELES, *Física*, II, 8, 198b; DK 31 B 61.

²⁵ Cfr., BORLE, J. P., «*Progrès ou déclin de l'humanité?*», p. 162.

²⁶ L., V, 958-961.

mayor felicidad en la vida natural que en la vida civilizada²⁷. Elementos como la resistencia física, la abundancia de productos, la libertad total, son utilizados por estos comentaristas para demostrar que hay un cierto primitivismo en el pensamiento de Lucrecio. Sin embargo, todos estos elementos separados de su contexto presentan una idea pueril para demostrar el supuesto primitivismo. Lucrecio compara explícitamente el estado primitivo con el nuestro sólo desde el punto de vista del peligro de muerte. El estado primitivo, en definitiva, no vale ni más ni menos que el nuestro²⁸. El hombre, progresivamente, se inicia en los primeros pasos de la técnica²⁹ y va cimentando los lazos de una solidaridad social. La utilización del fuego, las construcciones de abrigo, la confección de vestidos hacen paulatinamente salir al hombre de su fase primitiva³⁰. Y así dice, «gracias al fuego y nuevos inventos, los que sobresalían en ingenio y prudencia mostraban día tras día cómo podía mejorarse su vida anterior»³¹. Vale la pena notar la habilidad del poeta para mantener la continuidad y para sugerir el progreso. Estamos situados en una sociedad jerárquica, dominada por un rey que no debe ser identificado con los hombres superiores, iniciadores de los progresos técnicos.

Junto a estas iniciaciones materiales (creación de ciudadelas, reparto de bienes, introducción de la propiedad) Lucrecio nos presenta el descubrimiento del oro como símbolo de la aparición de la riqueza. La riqueza es, a los ojos de Lucrecio, condenable; no puede sorprendernos la faceta moralista del poeta. Momento este que es aprovechado para presentar la serenidad del corazón (pura doctrina epicúrea) como la verdadera riqueza. La posesión de bienes pronto se liga estrechamente al poder y a la ambición. Esta decadencia suscitada por la riqueza amenaza y destruye a la realeza primitiva. La revolución política es un hecho y la violencia constante hace necesaria la creación de leyes y magistrados que las hagan respetar. Lucrecio desarrolla muy ortodoxamente la teoría epicúrea de la justicia, fundada sobre la creencia de los castigos. El moralista debe exhortar a seguir las vías de la justicia, para evitar el castigo, pues se está siempre a merced de un desfallecimiento³², y por eso desde entonces, «el temor al castigo envenena los goces de la vida»³³.

En definitiva, Lucrecio hace más una historia moral que una historia de la sociedad. A través de su exposición, se observa un lento desarrollo del pensamiento y de la técnica en la humanidad. Con notable habilidad, el poeta percibe que la comunidad misma contiene los gérmenes de la discordia y del respeto mutuo. Y queda claro que no cree en el progreso moral de la humanidad, advierte el trágico e ineludible destino del hombre: las facilidades materiales no le llevan a la felicidad, sino que no hacen más que acrecentar sus necesidades; es un perfecto insatisfecho (un antecedente de Hobbes claro) que se crea ocasiones de inquietud. En los seres humanos el saber y el lujo rinden aún más

²⁷ Cfr. ROBIN, L., y ERNOUT, A., *Op. cit.*, Vol. III, 113-126.

²⁸ Cfr. BOYANCE, P., *Lucrece et l'épicurisme*, p. 239; Vid. BORLE, J.P., *Op. cit.*, p. 165.

²⁹ Hay una especie de reducción del modelo artificial al modelo natural, que es solidario de otra reducción, la de la autonomía de la técnica con relación a la physis, ver el preciso y aclarador artículo de GIGANDET, A., «Les épicuriens et le paradigme artificialiste», en *Arts et Ratio. Sciences, art et métiers dans la philosophie hellénistique et romaine*, Col. Latomus, vol. 273, 2003, pp. 221-230.

³⁰ GIGANDET, A. en «Les épicuriens et le paradigme artificialiste», *Ars et Ratio. Sciences, art et métiers dans la philosophie hellénistique et romaine*, Ouvrage édité par C. Lévy, B. Besnier et A. Gigandet, Latomus, vol. 273, 2003, p. 225, dice «La refutation par Lucrece du paradigme artificialiste s'inscrit dans un champ polémique don't la cible exceed de beaucoup les seules positions de l'adversaire platonicien», y concluye «C'est la finalité qui en constitue l'enjeu».

³¹ L., V, 1105-1107.

³² Cfr. BORLE, J. A., *Op. cit.*, p. 169.

³³ L., V, 1151

temibles sus malos instintos, qué crítica tan lejana y tan cercana a los excesos de un consumismo pernicioso y sin salida.

Sin embargo, esta condenación del género humano no elimina el progreso material. Frente a los adelantos técnicos, tenemos una regresión de la sociedad por la corrupción de las costumbres y los deseos insaciables. La sociología de Lucrecio no clama por la vuelta a lo salvaje y primitivo, Lucrecio acusa a la humanidad de su ignorancia: los hombres coetáneos son más culpables que sus ancestros, no porque estos sean mejores, sino porque las condiciones materiales permiten ahora alcanzar la felicidad con un mínimo de confort; de ahí su culpabilidad si no la alcanzan³⁴. En Lucrecio, el mito del buen salvaje de la edad de oro sucumbe ante el progreso racional del desarrollo de la humanidad. Navegación, cultivo de los campos, fortificaciones, leyes, armas, vestidos y otras invenciones de este género; así como los goces más internos: los placeres de la vida y los refinamientos del ocio: poesía, pintura, son conquistas, progresos del hombre. El avance paulatino y el uso de las experiencias cotidianas, así como la actividad pensante del individuo, trajeron, poco a poco, cada uno de los descubrimientos. Los hombres vieron cómo se iluminaba en su espíritu una cosa tras otra, hasta que con sus artes llegaron a la última cima, que se dilata constantemente en un progreso sin fin. Esta idea tiene unas consecuencias morales y políticas incalculables, ya que generará una tensión de difícil solución en el ser humano en el compromiso con la ciudad y con el gobierno de la misma.

3. ÉTICA Y NATURALEZA COMO FORMA DE VIDA

La filosofía de Lucrecio se convierte, así, en un modo de vida singular, que no se localiza al final del proceso de actividad filosófica, como apéndice, sino en su origen como tensión entre la visión global de cierta manera de vivir y de ver el mundo, y la decisión voluntaria y teórica misma que supone la creación de una doctrina y su modo de enseñarla. Así, el discurso filosófico se origina en una elección vital y en una opción existencial y no a la inversa. Se puede añadir también, que en la filosofía romana adquiere singularidad otro hecho insólito y curioso, y es que esta decisión nunca se toma en soledad, no hay filosofía o filósofos fuera de un grupo, o escuela filosófica, fuera de una comunidad vital y no solo de ideas, por eso se caracteriza por una singular manera de vivir; una conversión de su ser; que le exige un deseo de ser de una manera y de vivir de un cierto modo y enseñarlo.

Hace ya tiempo empecé a reconocer en la filosofía de Lucrecio³⁵ cierta forma de entender la filosofía como una técnica para la vida, como una terapia para el alma³⁶, en esta forma de entender la filosofía una metáfora se destacaba sobre las demás: la comparación entre la filosofía y la medicina; es decir, entre la enfermedad como ignorancia del no filósofo, y la curación como el aprendizaje de la filosofía. En Lucrecio, recogiendo una

³⁴ Cfr. BOYANCÉ, P., *Lucrece et l'épicurisme*, pp. 260-261; BORLE, J. A., *Op. cit.*, pp. 174-176.

³⁵ Al menos desde 1982 en que dediqué mi tesina de licenciatura a Lucrecio, y su *De rerum natura*. Cf. ROMÁN ALCALÁ, *Física y ética en Lucrecio*, Córdoba, 1982; y *Lucrecio: razón filosófica contra superstición religiosa*, Uned, 2002.

³⁶ Esta idea ha tenido un fuerte desarrollo y ha sido puesta de moda por Pierre Hadot, 1993 (trad. esp.: 2006), y desarrollada en otros estudios como Voelke, 1993, con prefacio del propio Hadot. Esta noción ya aparece en Vernant, 1971, 96, (trad. esp.: 973, p. 104) ligada al esfuerzo que realiza el alma con la memoria para elevarse y purificarse en la ascesis, y es ampliada por el propio Hadot, en el prólogo de *¿Qué es la filosofía antigua?*, 1998, 11-17.

afirmación insistente de estoicos y epicúreos³⁷, la filosofía tenía sentido como ejercicios para vivir mejor. En su opinión, la filosofía no consiste en la mera enseñanza de teorías abstractas y teóricas³⁸, y menos aún interpretaciones textuales³⁹ de otros autores, sino en un arte de vivir poético, en una forma de vida⁴⁰, un estilo que sea capaz de comprometerse por entero con la existencia y la vida cotidiana y así hacerse cada día mejor.

Y esta idea la tenía clara casi toda la filosofía antigua y la hemos, en cierto sentido, perdido, y habría que recuperarla. Si comparásemos como metáfora la filosofía con una ciudad, evidentemente la filosofía antigua sería el casco antiguo, el casco antiguo tiene muchos valores y estamos orgullosos de él, siempre que podemos lo transitamos, lo solemos enseñar a los viajeros o turistas, pero tiene también algunos inconvenientes, por ejemplo, sólo tiene vida como parque temático, hay pocos residentes, suele estar cerrado al tráfico, su población es mayor, vieja, es poco gratificante vivir en él, tiene pocos servicios ciudadanos y es poco atractivo para la juventud. En esa metáfora, la filosofía como la ciudad ha ido evolucionando hasta situarse en chalés independientes, cercanos al cielo, encerrados en sí mismos, orgullosos de su situación, pero poco concurridos, muy útiles, cómodos y funcionales para sus moradores, pero inhóspitos y solitarios para los demás. Y el posmodernismo, tan debilitado, tan relativista, pero tan dependiente de la propia modernidad sería sin duda los chalés adosados. Cada vez, la ciudad se ausenta y desestructura pasando de ser una creadora de sentido a fomentar relaciones entre ausentes⁴¹. Y, además, también he dicho que esta idea no es sólo de los filósofos antiguos, un pensador contemporáneo como Wittgenstein⁴² también entiende la filosofía con una función terapéutica y le asigna la tarea de conducir a un estado de apaciguamiento que puede hacer pensar en la ataraxia (la tranquilidad del alma) de los antiguos, una

³⁷ Οἱ μὲν γὰρ ἔφρασαν τὴν φιλοσοφίαν εἶναι δύναμιν γνωστικὴν καὶ περιποιητικὴν ἀρίστου βίου (Pues, aquellos (los estoicos) decían que la filosofía es una actividad apta para el conocimiento y para procurar una vida mejor), Pseudo-Galeno, *Hist. philos.*, 5, 1, (DIELS, H., *Doxographi Graeci*, 1879, (Editio Quarta, 1976, 602). Una consideración muy parecida aparece en Epicuro, Fr. 219 de Usener. «Epicuro decía que la filosofía es una actividad que con discursos y razonamientos procura una vida feliz» (Ἐπίκουρος μὲν ἔλεγε τὴν φιλοσοφίαν ἐνέργειαν εἶναι λόγοις καὶ διαλογισμοῖς τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιῦσαν, y también aparece en D. L., VI, 70-71 al hablar de la concepción que tienen los cínicos de la filosofía. En Epicteto aparece hasta la saciedad esta idea de la práctica filosófica para mejorar la vida, *Disert.* II, 9, 13 y 18, 26; III, 8, 1 y 12, 1-7; IV, 12, 13.

³⁸ Ya Séneca en múltiples sentencias niega que se pueda enseñar filosofía, sin hacer filosofía: «*Facere docet philosophia, non dicere*», *Epist.*, XX, 2.

³⁹ «¿Acaso es la virtud esto, el haber entendido a Crisipo? Porque si es esto, reconozcamos que el aprovechamiento no es más, sino conocer muchas obras de Crisipo» (μη γὰρ ἡ ἀρετὴ τοῦτ' ἔστι Χρύσιππου νενοηκέναι; εἰ γὰρ τοῦτ' ἔστιν, ὁμολογουμένως ἢ προκοτὴ οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ τὸ πολλὰ τῶν Χρυσίππου ωσεῖν), Epicteto, I, 4, 7-8. Nosotros podríamos parafrasear esto y decir que el progreso filosófico no consiste en explicar mejor a Crisipo, sino en realizar en la vida nuestra propia libertad.

⁴⁰ Numerosos testimonios van en esta línea, Pirrón despertaba admiración en Epicuro por su «modo de vida» (τὴν Πύρρωνος ἀναστροφὴν), Cf. D.L. IX, 64 y Epicuro reconoce a la filosofía como un cierto «arte para la vida», τέχνην τιὰ περὶ τὸν βίον, Cf. Sexto, M., XI, 169, Epicteto I, 15, 2 dice a su vez «No se aplica, dijo, la filosofía a procurar al ser humano nada de lo exterior... Pues así como la materia del carpintero es la madera, del escultor, el bronce, así la materia del arte de la vida es la vida de cada uno» (Οὐκ ἐπαγγέλλεται, ἔφη, φιλοσοφία τῶν ἐκτός τι περιποιήσειν τῷ ἀνθρώπῳ... Ὡς γὰρ τέκτονος ὕλη τὰ ξύλα, ἀνδριαντοποιοῦ ὁ χαλκός, οὕτως τῆς περὶ βίον τέχνης ὕλη ὁ βίος αὐτοῦ ἕκαστου). Es decir, el arte de vivir (o lo que es lo mismo la filosofía) tiene como objetivo la propia vida; CICERÓN *De fin.* III, 2 «*Ars est enim philosophia uitae*», Séneca, *Epist.* 90, *Ars est bonum fieri* y PLUTARCO, *Quaest. Convi.* I, 2, 613 B, también insisten en esta idea.

⁴¹ Esta idea la he desarrollado en ROMÁN 2005, 31-48.

⁴² «Es gibt nicht eine Methode der Philosophie, wöhl aber gibt es Methodem, gleichsam verschiedene Therapien»; «No hay un único método en filosofía, si bien hay realmente métodos, como diferentes terapias». WITTGENSTEIN 1988, 133.

función terapéutica que en la mayoría de las concepciones defendidas por las escuelas del helenismo, estoicismo, epicureísmo, escepticismo etc.

La senda transitada por Lucrecio para resolver la cuestión de la felicidad parte de la naturaleza, de la aceptación del cuerpo, de la carne y sus necesidades⁴³ y una apuesta por liberarla del dolor para acceder al placer después. En Lucrecio, toma valor nuevamente la imagen de un hombre que actúa de forma en extremo racional frente a la naturaleza. Este hombre confiado en que las leyes de la naturaleza no son superiores a las posibilidades del conocimiento humano, puede buscar y encontrar su felicidad a través de la ética. Su acción no es colectiva, no es política, sino singular, el compromiso es individual.

La filosofía epicúrea es una actividad «que, por medio de las razones y de las reflexiones, proporciona la vida dichosa»⁴⁴. Los caracteres y elementos que constituyen la originalidad de la ética epicúrea son el sentimiento de la *vida íntima* y el de la *simpatía humana*. El primero, con su orientación hacia la interioridad, podría pertenecer a una moral egoísta⁴⁵, pero compensada por un segundo carácter epicúreo, la *mira conspiratio amoris* que Cicerón reconocía⁴⁶. Quien califica el modo de vida epicúreo de «egoísta» no ha aceptado plenamente el verdadero espíritu que lo alimenta. Esta ética, por el reconocimiento de placer espiritual y de su valor, estaba impulsada a la superación de las barreras del «egoísmo»⁴⁷. El ideal del sabio epicúreo conduce a la autosuficiencia (*autarkía*), ya que confiere a través de la generosidad una virtud necesaria: «...el sabio frente a la necesidad sabe dar más que recibir; tan grande es el tesoro de capacidad de bastarse a sí mismo que ha encontrado»⁴⁸. Esta afirmación sirve implícitamente de antecedente a las doctrinas de los místicos que explicaban que el bien espiritual, a diferencia del material, no se pierde cuando es generosamente repartido, sino que por el contrario se acrecienta. El ideal del sabio, pues, reconoce el valor preeminente del bien espiritual, afirma que para el sabio es más alta la satisfacción de la acción benéfica y altruista. La felicidad del sabio encuentra en el egoísmo una limitación, que es, en definitiva, negación; en el amor a los demás se gesta, por el contrario, la plenitud y elevación del espíritu.

Para Epicuro, el *sophós* es feliz, es el hombre que reconoce los valores de la vida y deshecha lo innecesario, obteniendo los bienes conforme a la naturaleza. Se trata de una sabiduría que, sin excluir la teoría, es sobre todo *práctica y ética*. El fin último de la vida y de la filosofía es la preocupación de la salud del sujeto (del espíritu en sentido material, sutil, pero material); esto se consigue liberando al cuerpo de males (temor a los dioses, falsa apreciación del placer y del dolor); la consecución del placer como

⁴³ Esta idea le queda de su maestro Epicuro, «Este es el grito de la carne (σαρκός φωνή): no tener hambre y no tener sed, no tener frío; el que tiene esto y tiene la esperanza de tenerlo, puede rivalizar hasta con (Zeus) en felicidad» (Σαρκός φωνή, τὸ μὴ πεινῆν, τὸ μὴ διψῆν, τὸ μὴ ῥιγοῦν' ταῦτα γὰρ ἔχον τις καὶ ἐλπίζων ἔξειν κἂν [Διὶ] ὑπὲρ εὐδαιμονίας μαγέσαιτο), EPICURO, *Gnomologio Vaticano*, 33; idea que amplía Lucrecio en el texto de presentación de su poema dónde dice que va a explicarnos la razón última de todo: la naturaleza, cf. LUCRECIO, *De rerum natura.*, I, 54-61.

⁴⁴ SEXTO EMPÍRICO, *M.*, XI, 169 (Fr. 219 Usener), cf. *supra*, nota 8.

⁴⁵ Cf. LUCRECIO, *De rerum natura.*, II, 1-4, aquí en estos versos muchos ven recogido con franca sinceridad el individualismo egoísta epicúreo.

⁴⁶ Cf. también DIOG. LAERC., X, 120, «Se enfrentará al azar, y no abandonará a ningún amigo» (τύχη τ' ἀντιτάξασθαι, φίλον τε οὐδένα προήσεσθαι), y un poco más abajo dice: «Por un amigo llegará a morir, si es preciso» (καὶ ὑπὲρ φίλου ποτὲ τεθνήξεσθαι); *Vid.*, FESTUGIÈRE, A.J., *Epicure et ses dieux*, pp. 24-31.

⁴⁷ MONDOLFO 1941, 59.

⁴⁸ Ὁ σοφὸς εἰς τὰ ἀναγκαῖα συγκριθεὶς μᾶλλον ἐπίσταται μεταδίδοναι ἢ μεταλαμβάνειν' τηλικούτων αὐταρκείας εὖρεθησαθρόν, EPICURO, *Gnomologio Vaticano*, 44.

el verdadero bien es el *ideal* del hombre *sabio*⁴⁹. Aquí aparece de nuevo la tensión que estamos estudiando, Epicuro desprecia la actividad política y social, ya que no ve en ella ninguna esperanza de salvación para la humanidad, pero no demuestra indiferencia frente a los demás. Esta retirada por parte del epicureísmo de la política, «el sabio no hará política» (Οὐδὲ πολιτεύεται)⁵⁰, en la práctica y en la teoría estaba en contra de la tradición filosófica. Platón y Aristóteles crearon sus modelos políticos, los estoicos ofrecieron un programa ideológico, y los cínicos presentaron una *politeia* utópica. La idea esencial que precede a la retirada política es la seguridad frente a los hombres, que hay que obtener necesariamente⁵¹. Esta seguridad nace de la separación, del aislamiento. Una vez se ha conquistado la seguridad, se puede vivir en comunidad íntima con uno mismo y amistosa con los demás. He aquí un breve bosquejo de la vida del jardín. No hay pues indiferencia, pero tampoco compromiso político, más bien estamos ante un compromiso débil con los demás que queda reducido al jardín.

Lucrecio añade a este objetivo un aspecto sutil: su concepto de naturaleza. La pregunta de Lucrecio por la naturaleza como fundamento de todo su sistema no es anecdótica. La centralidad en su filosofía se debe más a la afirmación de una particular y formativa visión del mundo y de la vida, que al intento de explicar detallada y rigurosamente la totalidad de lo real. Este medido estudio de la naturaleza está presidido no tanto por la idea del saber en sí mismo, de una teoría ontológica de la realidad, sino por el interés de la práctica, de la ética para la vida que tendrá como consecuencia la ataraxia. He aquí la originalidad de la pregunta por la naturaleza en Lucrecio, la historia de la naturaleza es la historia del pensamiento, no existe inseguridad en el poeta, no se siente enajenado por la pequeñez del hombre frente a la supuesta majestad del Universo, más bien acepta la unidad absoluta del universo bajo leyes naturales. El descubrimiento de la naturaleza y el conocimiento de sus leyes es necesario para vivir rectamente; la ciencia, la filosofía se convierten en vida desde el momento en que el hombre las utiliza para conseguir la felicidad.

Este compromiso con la naturaleza no estaba exento de tensiones⁵² como hemos visto, entre lo público-político y lo privado-ético, y por ello apuesta Lucrecio por la función terapéutica del logos como carácter humano. Ocasiones no le faltan para poner en marcha este mecanismo filosófico, con una realidad política y espiritual que es la de los últimos años de la república romana⁵³, la difícil elección entre una vida de servicio

⁴⁹ Cfr. ROBIN 1956, 305-322.

⁵⁰ EPICURO, *Epistula ad Pythoclem*; Diog. Laerc., X, 119.

⁵¹ «*passimque uidere errare atque uiam palantis quaerere uitae, certare ingenio contendere nobilitate, noctes atque dies niti praestrante labore ad summas emergere opes rerumque potiri*»; «Y verlos extraviarse confusos y buscar errantes el camino de la vida, rivalizar en talento, contender en nobleza, esforzarse día y noche con empeñado trabajo, elevarse a la opulencia y adueñarse del poder». Lucrecio, *De rerum natura*, II, 9-13; y un poco más abajo advierte: «*Quapropter quoniam nil nostro in corpore gazae proficiunt neque nobilitas nec gloria regni, quod superest, animo quoque nil prodesse putandum*», «Por tanto, si a nuestros cuerpos en nada le aprovechan los tesoros ni la nobleza ni la gloria del trono, hemos de pensar que tampoco aprovechan al alma», II, 37-40.

⁵² En Roma, ninguna época es más trágica que la de Lucrecio. La dictadura aristocrática de Sila, el movimiento democrático de Lépido, la dictadura de Pompeyo, la insurrección de Espartaco ahogada por Pompeyo y Craso en el 71. Las guerras exteriores contra los piratas, la conjuración de Catilina, la subida al poder de César: todos estos sucesos componen una atmosfera cargada de guerras civiles, complots, muertes sangrientas represiones. La imagen más trágica del hundimiento de la república. Este es el tiempo de Lucrecio. El nacimiento de una filosofía materialista lejana de la Metafísica y la Teología, no puede aislarse del proceso de desenvolvimiento del espíritu humano en la multiplicidad de sus aspectos.

⁵³ No podemos averiguar con seguridad quién tendría una vez diferenciadas las posiciones políticas la simpatía de Lucrecio en la lucha de «partido». Es difícil, pues, concebir una influencia decisiva de

a la *Res Pública* y una vida de ocio dedicada a la filosofía no era baladí. Otro autor casi coetáneo suyo, Séneca, formula la cuestión en torno a esta alternativa entre ocio o actividad política de manera radical. Séneca repensó esta cuestión a raíz de su participación en la vida pública, y mientras aconseja a Paulino (su suegro) el retiro de la misma, él contradictoriamente, acepta primero el cargo de preceptor de Nerón y, posteriormente, pretor y cónsul⁵⁴. También es curioso que el imaginario popular identifique la actitud del Séneca con la idea de un sabio indiferente y «quasi» escéptico, alejado de la política que acepta su destino con gran entereza y voluntad.

Al final de su vida, ya en el exilio interior, retirado prácticamente de la política, fue consciente de la imposibilidad de conciliar la actividad política, —y esto es lo que ha recogido la mentalidad popular— con la posesión de uno mismo, la autonomía y la libertad de pensamiento. Séneca le recomienda a Lucilio (su amigo) que reserve tiempo para el ocio en medio de sus múltiples ocupaciones, y sea consciente de que la dedicación a otros implica la pérdida de uno mismo⁵⁵. Propone recuperar la propia intimidad, su propio ocio necesario para la propia sabiduría. La sabiduría que en el fondo es el fundamento de la acción correcta. La acción política sólo rinde beneficios si va acompañada del *otium* que es el humus, la placa base de la reflexión. El ocio en su aparente inutilidad es una actividad enormemente productiva, el saber retirarse es productivo pues abre las puertas de la reflexión que beneficia a toda la humanidad.

La filosofía helenística, pues, había construido la figura del hombre ideal en torno al sabio. El sabio poseía la suprema perfección: imperturbable, autárquico, libre, generoso, clemente, sobrio, impenetrable, humano, virtuoso, feliz, etc., y escribieron algunos textos con instrucciones claras de cómo podíamos conseguir serlo. Sin embargo, no es tan fácil ser un sabio, el propio Lucrecio y Séneca en sus vidas desasosegadas hasta su suicidio fueron un ejemplo de esas tensiones que a modo miltoniano, de paraíso perdido y paraíso recuperado, sufre el ser humano en su eterna tarea de cumplir su deber con la justicia, con la ciudad y consigo mismo.

BIBLIOGRAFÍA

- BORLE, J. P., «Progrès ou déclin de l'humanité?», *Museum Helveticum*, 1962, (19), pp. 62-176.
 BOYANCÉ, P., *Lucrèce sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, Paris, 1964.
 BOYANCÉ, P., *Lucrèce et l'épicurisme*, Paris, 1962.

la política en su filosofía. Sin embargo (no sin riesgo) podemos constatar su particular separación de la aristocracia: primero, en la utilización del latín (lenguaje popular) mientras que en los círculos nobles se utilizaba el griego; segundo, por la exposición de problemas alejados, por su temática y resolución, de la ideología de los optimates. Aunque no podamos, con toda seguridad, considerar políticamente a Lucrecio, cabe encuadrarlo dentro de una línea crítica de oposición a la tradición y al poder establecido que utiliza la religión en beneficio propio. La doctrina epicúrea no debió ser ajena a su postura. Son los nobles, como vemos, los que se disputan el poder, individualmente o por grupos; las individualidades (aristocráticas, por cierto) acaparan la atención y ocupan la escena de la historia: la *res publica* se convierte paulatinamente en *res propria*. Poco a poco, el fracaso de las soluciones políticas solo pudo propiciar el camino de la fuerza con la imposición de una dictadura militar

⁵⁴ Es evidente que Séneca va a rechazar la disyunción excluyente entre estos dos polos, contemplación y acción, cf. MARTÍN SÁNCHEZ 1984, 187-194, si bien la primera será un medio para la segunda, lo cual presentará unas tensiones irresolubles, véase para esta cuestión, Grimal, 1978.

⁵⁵ «Créeme, Lucilio, resérvate para ti mismo, y el tiempo que hasta hoy te han estado tomando, te han estado robando o que te ha huido, recógelo y aprovéchalo», (*Ita fac, mi Lucili: vindica te tibi, et tempus quod adhuc aut auferebatur aut subripiabatur aut excidebat collige et serva*), Séneca, *Epist.* I, 1.

- COMTE-SPONVILLE, A., *Le miel et l'absinthe*, Paris, 2008.
- DIELS, H., *Doxographi Graeci*, Collegit Recensuit Prolegomenis Indicibusque Instruxit, Berlin, 1879, Editio Quarta, 1976.
- ERNOUT, A. et ROBIN, L., *Lucrece De la nature*, (Commentaire exegetique et Critique 1-3), Paris, 1925-26.
- FRAISSE, S., « De Lucrece à Camus ou les contradictions de la révolte », *Revue Esprit.*, 1959, (27), pp. 437-453.
- GARCÍA GUAL, C., *Mitos, Viajes, Héroes*, Madrid, 1981.
- GIGANDET, A., «Le proces épicurien de la poésie: effets philosophiques et poétiques», *Revue des Sciences Humaines*, n. 275, 2004, pp. 15-27.
- GIGANDET, A., «Les épicuriens et le paradigme artificialiste», *Ars et Ratio. Sciences, art et métiers dans la philosophie hellénistique et romaine*, Ouvrage édité par C. Lévy, B. Besnier et A. Gigandet, Latomus, vol. 273, 2003.
- GRIMAL, P., *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, Paris, 1978.
- HADOT, P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, 1993. (trad. esp.: *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid, 2006).
- HADOT, P., *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, 1995. (trad. esp.: *¿Qué es la filosofía antigua?*, México, 1998).
- MARTÍN SÁNCHEZ, M. F., *El ideal del sabio en Séneca*, Córdoba, 1984.
- MONDOLFO, R., *La conciencia moral de Homero, Demócrito y Epicuro*, Buenos Aires, 1941.
- ROBIN, L., *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*, México, 1956.
- ROMÁN ALCALÁ, R., *Física y ética en Lucrecio*, (Microf.), Universidad de Córdoba, Córdoba, 1982.
- ROMÁN ALCALÁ, R., *Lucrecio : razón filosófica contra superstición religiosa*, Córdoba, 2002.
- ROMÁN ALCALÁ, R., (Comp.) « De la ciudad nómada a la ciudad ausente », en *La ciudad : ausencia y presencia*, Córdoba, 2005, pp. 31-48.
- SCHRIJVERS, P. H., «La pensée de Lucrece sur l'origine de la vie», *Mnemosyne*, 1914, (27), pp. 245-261.
- VERNANT, J. P., *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1971. (trad. Esp. : *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, 1973).
- VERNANT, J. P., *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 1974.
- VERNANT, J. P., *Les origines de la pensée grecque*, Paris, 1962.
- VOELKE, A.-J., *La philosophie comme thérapie de l'âme. Etudes de philosophie hellénistique*, Paris, 1993.
- WINSPEAR, A. D., *Qu'est-ce que Lucrece a-t-il vraiment dit*, Paris, 1968. (Trad. Esp.: *Qué ha dicho verdaderamente Lucrecio*, Madrid, 1971).
- WITTGENSTEIN, L., *Philosophische Untersuchungen*, 1953, & 133 (trad. esp.: *Investigaciones Filosóficas*, México, 1988).

Universidad de Córdoba
fs1roalr@uco.es

RAMÓN ROMÁN ALCALÁ

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2012]