

TITO LUCRECIO CARO Y LA CONCIENCIA DE LA *CREATIO EX NIHILO*

1. Entre los documentos de la Filosofía Antigua que han escapado a los infortunios de la historia, pocos son comparables al poema *De Rerum Natura*, de Tito Lucrecio Caro. Es una de las raras obras del pensamiento greco-romano que podemos leer íntegramente, en sus seis libros o cantos que suman más de siete mil exámetros. Nos ofrece con amplitud y verdadero rigor filosófico el sistema atomístico, tal como fue pensado por los filósofos de la Antigüedad, permitiéndonos remontar a las fuentes democríteas, a los desarrollos de Epicuro, a través de la relectura que de ellos hace este extraordinario vate romano. El poema no es sólo un eximio modelo del género didáctico, sino una verdadera joya literaria, que otorga a su artífice el derecho a ser contado entre los más grandes poetas de la latinidad. Lucrecio es uno de aquellos esclarecidos varones de Roma que, sin perder un ápice de la fuerza y virilidad, saben abrirlas a una delicada sensibilidad y unen al ímpetu y plasticidad de la *voluntas* una *ratio* diáfana, analítica y orgánica. El auténtico instinto poético y la extraordinaria fuerza intelectual, que se fundieran muchas veces en la tradición filosófica griega, retoñan ahora en las tierras del Lacio con un esplendor que en nada desmerece ante sus antecesores helenos. Y, si es verdad que al lado de la potencia creadora de la Gran Madre Grecia, las glorias de la filosofía romana sólo aparecen mediocres y epigonales, es verdad también, que hay que excluir de ese nivel a tres o cuatro nombres, entre los cuales está Lucrecio. Y esto no va dicho a título de mero prólogo laudatorio, sino porque interesa valorar al autor para valorar el tema que trata (el que aquí se quiere tratar), tratado muchas veces con desgano o simplemente omitido, si no es mal-tratado, es decir, resuelto a contramano. Y el tema a que se alude es el tema de la creación y *creación ex nihilo*, tal como es visto por Lucrecio. Pero, ¿puede haber sido tocado este tema en la filosofía antigua? ¿Es siquiera posible que en Roma, cincuenta años antes de la venida de Cristo, algún pensador se haya planteado la cuestión? A muchos, sin duda, esto les sonará a despropósito. Pero, no adelantemos las cosas, en honor del *lucidus ordo*.

Tito Lucrecio Caro es un gran romano que quiere verter a la lengua latina los grandes descubrimientos filosóficos de Epicuro, convencido de que allí se encuentra el secreto de la liberación verdadera para la humanidad. Es poco creíble que las enseñanzas del Maestro del Jardín no fueran conocidas antes en los ambientes cultos de Roma, aunque las austeras costumbres de los tiempos de la República fueron poco propicias para la aceptación de doctrinas que, al menos en una exposición simplista, parecían proponer como ideal del hombre, el placer. Hay indicios de que algunos maestros griegos quisieron abrir una escuela epicúrea casi en los mismos días en que Catón el Viejo hacía

expulsar al escéptico Carnéades por sus perniciosos principios. Pero, aun admitiendo la difusión de las ideas atomistas-epicúreas entre los romanos, anteriormente al poema de Lucrecio (Desde Catón a los años de Craso Pompeyo y César la mentalidad y las costumbres romanas habían cambiado mucho y la anexión de Grecia, 146 a.C., había influido no poco en ello), a pesar de ello, el poeta puede considerarse como el introductor o traductor de todo el cuerpo orgánico del atomismo epicúreo en una exposición digna y limpia, ennoblecedora del hombre y que ponía bien a salvo a los seguidores de Epicuro de aquella humillante confesión de Horacio: "*bene curata cute Epicuri de grege porcus*":

La conciencia de que la filosofía es antes que nada la búsqueda y fundamentación del horizonte último de la vida adquiere en Demócrito una explicitación importante. Así la atención crítica y la especulación físico-metafísica implicaba en él la reflexión ética. Epicuro en el clima de desilusión y disolución de la polis, en los turbulentos años de los Diadocos, acentuará al máximo el carácter de orientador de la existencia, que debe tener la filosofía; para él, a diferencia de los platónicos y aristotélicos, el "sabio" no necesitaba poseer la enciclopedia del saber universal y dominar todas las ciencias. Cicerón reproducía bien su pensamiento, cuando decía que para Epicuro el conocimiento que tenía valor era el que contribuye a ser feliz, al "arte de vivir bien".¹ Lucrecio sigue rigurosamente esta línea. Es una de las cosas notables de su poema la muestra de altísima veneración que rinde a su Maestro. Es cierto que en peso e influencia dentro de la corriente y tradición atomista, Epicuro obnubilará aun a los fundadores. La escuela pasará a llamarse "epicúrea" y tal vez en ninguna otra escuela de la filosofía antigua el imperio del Maestro haya sido semejante, tan estricto, universal y duradero. Los escolarcas y personalidades de la Academia, el Liceo, el estoicismo o pitagoreísmo interpretan a su criterio y dan nuevos rumbos, a veces inesperados, a la tradición de sus escuelas; el atomismo epicúreo queda definitivamente nivelado a la altura del fundador del Jardín. El peso de su autoridad está bien expresada en esa frase, que nos resulta casi difícil de entender: "Obra como si estuvieras delante de Epicuro".² Aun dentro de este respeto indiscutido de que era objeto el Maestro, la devoción del poeta romano resulta singularmente admirable: "Oh, tú, honor de la Grecia, que fuiste el primero en levantar de las tinieblas la luz esplendorosa para iluminar los bienes de la vida, a ti te sigo ahora y pongo en tus huellas mis pasos, no con intención de rivalizar contigo, sino por amor de imitarte..." (III, v. 1-6). Lucrecio quiere tener la intención y el carisma del Maestro: la ilustración a la que quiere llevar a sus conciudadanos no es para que se regocijen en ese conocimiento y admiren la *Rerum Naturam*, sino

¹ Cic., *De Fin.*, 27, 71 sgs.

² DIOG. LAERT., *De Vit. Phil.*, X, 16. USENER, *Epicurea*, 211. La altísima veneración de Lucrecio por Epicuro está bien señalada en la obra de P. BOYANCE, *Lucrece et l'Epicureisme*, Presses Universitaires, 1963, excelente introducción general al *De Rerum Natura*. Conviene señalar que en la completa bibliografía, incluida en casi veinte páginas, no hay un título que toque el tema de la creación. Seguimos el texto de *Belles Lettres*, de A. Ernout, teniendo presente la excelente edición y traducción de la *Biblioteca de la Antigüedad Clásica* (Trad. de L. Alvarado. Introd. de M-A. Cappelletti), que honra la cultura venezolana.

para que se regocijen en ese conocimiento y admiren la *Rerum Naturam*, sino dirá más adelante, de enseñar "la Sabiduría, que es la ciencia (*ratio*) de la vida" (V, 9-10). Por haber descubierto esa "regla" o ciencia de la vida, bien merece Epicuro el nombre de "dios": "Fue un dios, un dios, el que primero descubrió esta ciencia de la vida, que ahora llamamos sabiduría, y el que mediante este arte elevó la existencia humana de tan grandes agitaciones y oscuridades a tanto sosiego y claridad..." (V, 7-12).

Este camino (verdadera *ratio vitae*), al que Lucrecio convoca a sus conciudadanos, arrastrados ya en los remolinos en los que naufragaron los nobles valores de los tiempos republicanos, quería conducir a lo que con simples palabras podría llamarse la serenidad del espíritu, la paz del corazón. Demócrito se refería a esto con una palabra muy griega y más rica de resonancias semánticas: *eu-thymia*, el ritmo propio del ánimo humano en armonía con el cosmos.³ La palabra de Epicuro, *ataraxia*, en su inmediato significado etimológico, da: no perturbación, tranquilidad; pero, en realidad quiere acentuar, en tiempos inquietantes, la necesidad de paz, serenidad, equilibrio completo de todas las fuerzas y tendencias del ánimo. Aunque esta *ataraxia* incluya su componente positivo de actividad gozosa⁴ para ser la Felicidad del Sabio, quiere anteponer con toda fuerza que, sin el dominio y la cancelación total de la angustia, el temor y todo desasosiego del espíritu esa actividad gozosa no puede darse y la felicidad está ausente. La escuela contaba para lograr esta paz espiritual con una receta infalible, como la llama Filodemo, con una "cuádruple medicina", que se debe tener a mano siempre y en todas partes: "La Deidad no es temible. La muerte no trae ningún mal. El bien es alcanzable. La desgracia se puede soportar".⁵ Es para pensar que, ya desde Demócrito, la primera causa de perturbación espiritual, sea atribuida al "miedo a los dioses". Más que los dolores corporales y las calamidades de la fortuna, más que cualquier clase de angustias morales, más que el horror a los tormentos y la muerte misma, para pensadores tan importantes como Demócrito, Epicuro y sus seguidores el origen primero y más general de la angustia que genera la infelicidad y el tormento espiritual del hombre griego es el *phobos tou theou*. ¿Por qué esto es así? ¿De dónde proviene que nuestra relación con la Divinidad sea para muchos la primera causa de su infelicidad? La razonada respuesta de Lucrecio se expresa con claridad en la siguiente serie de inferencias, a las cuales él opone las proposiciones contrarias, que contienen su *farmakon* liberador:

³ Cf. Las finas elaboraciones, de C. DISSANDRO, *Filosofía y Poesía en el pensar griego*, La Plata, 1974, que se remiten a K. JOEL (p. 297 sgs.).

⁴ En la *Epist. a Meneceo*, DIOG. LAERT., X, 129, 130, Epicuro, recomienda saber elegir los goces. Estos, *charai*, resultan de la actividad, *energeia*. El ideal del Sabio, tiene por modelo concreto a los dioses, en los cuales, la "Beatitudo perfecta" no sólo se da por la ausencia de intranquilidad, sino además por los goces de su Sapiencia, de las virtudes y la amistad. Cf. G. MELLI, *La Filosofía greca da Epicuro ai Neoplatonici*, Firenze, 1922, p. 54.

⁵ *Epist. ad Stoic.*, Pap. Herc., 1005, col. 5, 1-7. Apud. FESTUGIÈRE, A., *Epicuro y sus dioses*, trad. L. Sigal, Buenos Aires, p. 54.

- | | |
|--|--|
| — Somos infelices, vivimos en desasosiego | — Felicidad. <i>Ataraxia</i> |
| — porque vivimos in-humanamente (c. <i>naturam</i>) | — Oramos según nuestras tendencias en equilibrio |
| — porque vivimos bajo el temor de la deidad | — No tememos a los dioses. Paz |
| — porque tememos que nos castigue | — No pueden castigarnos |
| — porque es garantía y dador de toda ley | — No dan ni fundan ninguna ley |
| — porque toda realidad depende de ella | — Nada depende de ellos |
| — porque todo lo ha creado de la nada | — No crearon ni pueden crear nada |

Evidentemente: uno puede aceptar las cuatro últimas proposiciones de la derecha y no las dos primeras. El punto clave es la tercera, en donde hay que introducir la *distinctio*: ¿cómo el temor a los dioses engendra la perturbación y la infelicidad? El convencimiento de la creación, fundamentación del orden moral y providencia puede llevar a una "conciencia moral" normal y equilibrada y puede llevar a una conciencia exagerada, obsesiva, supersticiosa, a una actitud ético-religiosa que nuestra palabra "superstición" no expresa suficientemente. Los autores latinos distinguieron ya la *superstitio* de la *religio*,⁶ pero, Lucrecio, como sucede frecuentemente, involucra el significado de la primera palabra en la segunda y así bajo el nombre de Religión señala lo que en griego sería la *deisidaimonía*, que según los *Caracteres* de Teofrasto "se manifiesta como el terror constante por el poder de los dioses" (XVI). La *Religio*, para Lucrecio es una forma de vida humana asediada día y noche por el ojo divino, vengador de todo lo que menoscaba la sacralidad ritual de toda acción humana. El hombre "religioso" tiene emponzoñada la raíz de su espíritu, con una dirección equivocada, antihumana. Y si, lo más humano del hombre, su raíz divina o apertura a la Divinidad toma una dirección indebida, se subvierte fundamentalmente toda la existencia humana. El epicureísmo, que como la generalidad de la conciencia helena participaba de este convencimiento, hacía sin embargo un juego ambiguo. Por una parte reconoce la existencia de los dioses, les rinde culto, los invoca y les da gracias (?), por otra parece proponerse como uno de sus objetivos fundamentales la abolición de la "Religión" sin más.⁷ Dejando de lado esta contradicción, lo que nos interesa

⁶ *Non enim philosophi solum, verum etiam majores nostri superstitionem a religione separaverunt. Nam qui totos dies praecabantur et immolabant ut sui sibi liberi superstites essent, superstitioni sunt appellati. Qui autem omnia, quae ad cultum deorum pertinent, diligenter retractarent, et tanquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo...* Cic, *De Natura deorum*, II, 28.

⁷ Es conocida la tesis de A. Festugièrre, en el sugestivo libro antes citado: Epicuro no sólo demuestra una sincera convicción en la existencia de los dioses, sino que da muestras de una verdadera piedad para con ellos, proponiendo su dichosa existencia, necha de paz, armonía y felicidad, como modelo para la vida humana, y su meditación y recuerdo, fuente de alegría para el hombre. Epicuro, más bien que un destructor de la religión, querría ser un purificador o reformador de la misma. Cf. especialmente el cap. IV, "La Religión de Epicuro".

ahora es el desmantelamiento o des-fundamentación atomística de la Religión que el espíritu ardiente de Lucrecio asume con el ardor de un cruzado. Para él, la conciencia infeliz y la conciencia aterrorizada por los dioses son dos círculos concéntricos, que tienen por *epicentro la conciencia de creación*. Esta es la que genera, en ondas expansivas, el encadenamiento de inferencias puestas arriba, que traducen las turbaciones y el oleaje tumultuoso del espíritu del *homo religiosus*. Así destruir la religión será destruir la idea de creación. El poeta, al inicio de su obra exaltará la hazaña extraordinaria de Epicuro "de liberar a la humana existencia de la opresión agobiadora de la Religión, que levantaba su cabeza amenazante desde las regiones del cielo con horrible rostro, sobre los mortales", "sujetándola bajo sus pies, con una victoria que nos levanta hasta el cielo" y esta liberación y esta victoria la consiguió porque "fue el primero que se propuso por objetivo forzar las cerradas puertas de los Orígenes (o naturaleza)" y después de ir con su vigorosa mente más allá de los límites del mundo "nos explica qué es lo que puede originarse y qué no puede y cómo para cada cosa hay una potencia finita y un límite profundamente determinado" (I, 63-78). Tito Lucrecio Caro asume esa noble tarea del Maestro para el mundo romano: "Disipar esos terrores y tinieblas del espíritu, engendrados por la superstición religiosa no con los rayos del sol ni las relucientes flechas del día, sino con una bella explicación de los Orígenes" (I, 147-49).

2. Esta clara y bien precisada intención del *De rerum natura* lucreciano entronca y en cierta manera consume, un proceso que desata desde su nacimiento la filosofía. Como lo explican desde diversos puntos de vista intérpretes e historiadores, cuando los Milesios comenzaron a explicar el constituirse y el acaecer de la realidad por razones, es decir, por causas y principios y nexos ontológicos determinados por el entendimiento humano, comienza o se impulsa una marcha de desacralización y desmitologización de los diversos niveles del mundo y del hombre, que el Mito religioso absorbía en su ser y operar a favor de potencias Superiores y Divinas. Estos seres divinos se mueven y obran como dueños de la naturaleza y según albedrío no sólo inescrutable para los mortales, sino, muchas veces veleidoso y caprichoso. La filosofía, al presuponer una racionalidad intrínseca en el ser y pretender ir descubriéndola frente a la Deidad y los dioses, toma básicamente dos caminos: o los conjuga con los cánones de la racionalidad del todo, acomodándolos a ellos o bien los relega al mundo de los sueños y de los nombres vacíos. Este segundo camino lo abrieron y lo siguieron casi exclusivamente los sofistas para quienes los dioses y lo Divino es una mera creación de los hombres.⁸ Por el primero va la generalidad de los filósofos y de las escuelas filosóficas griegas, aunque con modalidades distintas. Entre éstas, el atomismo llega a una concepción muy particular de los seres divinos. Ellos constituyen como el vértice de la pirámide que forman todos los seres; son la realidad más alta y perfecta, vivientes, inteligentes, inmortales, dichosos, como los canta Lucrecio: "Veo la divinidad de los dioses y sus man-

⁸ Platón, resumiendo el escepticismo teológico de Protágoras, Gorgias, Pródico, Critias, etc., contrapone su implícita metafísica, que reduce y funda todo en lo corpóreo y de esto deriva no sólo el hombre entero, sino los mismos dioses, como creación o "invento" del hombre, a la metafísica que funda todo en el espíritu y en el espíritu divino. Cf. *De Leg.*, 888 sgs.

siones tranquilas, que ni sacuden los vientos, ni bañan las lluvias ni profana la nieve, sino que están cubiertas siempre de éter claro y riente. La Naturaleza les ha dado todo y ni un instante es perturbada la paz de sus espíritus..." (III, 17-25). La armonía y belleza del universo parece postular que éste culmine en estos seres perfectos y la experiencia de los hombres confirma su existencia. Pero, estos seres divinos no son más que el coronamiento del universo, no tienen que ver nada con su origen, sino, como todos los restantes grados de la realidad, son producto de la admirable combinación de los átomos. Habitantes dichosos de los espacios estelares, tampoco se relacionan o preocupan por la azarosa historia de los hombres, si bien parece natural que éstos los honren y respeten, pero, en forma alguna los teman. Elemento elemental de la física-metafísica atomista, el ser divino no entra de ninguna manera como principio fundante o momento explicativo. Epicuro es taxativo: "Que nadie vaya a introducir en estas explicaciones (de la naturaleza) un ser divino" (*Epist. a Pit.*, 97, 1). Las otras corrientes filosóficas, desde los presocráticos hasta los estoicos y neoplatónicos racionalizan de una manera más profunda las creencias religiosas y más congruente también con su sentido esencial: la Divinidad es el fundamento del orden y del ser del universo y el hombre está especialmente ligado a este principio. La filosofía irá determinando e intentará aclarar racionalmente ese contenido sustancial. Por una parte reducirá la pluralidad jerárquica de los dioses, que culminaba en el Padre Zeus, en una Deidad única, absoluta, ingenerada y eterna, "sin Principio y por eso Principio" de todo, como sentenció Anaximandro. Este Principio y Fundamento, *Arkhe* de toda realidad, fue considerado como suprema Inteligencia, ordenadora y conductora del cosmos y por lo mismo de sus leyes y de las leyes de los humanos. Por otra parte, además de este Principio Absoluto divino, se admitió, según la experiencia del Mito ancestral, una pluralidad de entes sobrehumanos, también "divinos", que sujetos al primero, eran los tutelares rectores o patronos inmediatos de las distintas esferas del universo, guías e intermediarios de los hombres. Así se fue conformando lo que se llamaría la "Religión astral", la religión de los filósofos o la interpretación racional del mito religioso, tan en boga desde el principio de la era cristiana hasta la extinción total de la helenidad. Es obvio que esta vía de racionalización de la experiencia religiosa griega será rechazada con toda decisión por el atomismo, y relegada por él a fondo común de la "Religión" supersticiosa: el fundamento de toda *Deisidaimonía* está en la afirmación de la creación (o fundamentación) y providencia por parte de la Deidad. El atomismo democríteo y epicúreo es un esfuerzo titánico por extirpar toda actividad fundante u ordenadora divina del ámbito de todo lo real, esfuerzo que logra presentar un cuadro explicativo firme, simple y claro, que por su diafanidad y fuerza ha cautivado muchas mentes en todos los tiempos: partículas sólidas, moviéndose y separándose en el vacío, son razón suficiente de todo lo que es y todo lo que sucede en la infinita variedad y extensión de lo real. Este es el gran secreto que Lucrecio quiere participar en exámetros triunfales a la devota *gens latina* —aunque no sea fácil verter en la lengua de Roma las verdades excelsas descubiertas por los griegos (*Nec me animi fallit Graiorum obscura reperta difficile inlustrare latinis versibus esse*, I, 136-37).

3. Si el "principio" en donde se funda ese religioso temor, que aplasta a tanto mortal es creer que "la Divinidad puede hacer todo en el cielo y en la

tierra, sin que aparezca ninguna otra causa ante la razón" (I, 151-3) habrá que contraponer aquel otro principio:

"*Nullam rem e nilo gigni divinitus unquam*" (I, 150)

Advirtamos que para Lucrecio esta afirmación no viene como una conclusión de un razonamiento como éste: puesto que los átomos, el vacío y el movimiento al azar, son suficientes para explicar todo, se sigue que nada sale de la nada por la Potencia Divina. Al contrario: puesto que nada puede ser creado por Dios, puesto que la *creatio ex nihilo es absurda*, habrá que pensar una explicación distinta para dar razón del cosmos y sus procesos sin un Principio Divino. El poeta es absolutamente claro: el *principio de donde* partimos en la explicación del origen y orden del mundo es: Nada procede de la nada por Potencia Divina ("*Principium cuius [naturae species ratioque] hinc nobis exordia sumet: Nullam rem e nilo...*") (I, 149). Se trata de un principio anterior al sistema, de un presupuesto necesario para la metafísica atomista de Epicuro, así como el principio contrario, el *principio de la creación* fundamenta la visión metafísica de un Universo que procede de la Omnipotencia Divina. Lucrecio es bien consciente de que contrapone antitéticamente a esa visión creacionista, la del atomismo que considera al Todo cósmico infinito absolutamente autosuficiente, *a se*, comenzando por contraponer al principio de creación: *Multa in terris fieri caeloque... Numine divino* (I, 151) el principio de imposibilidad de la creación: *Nullam rem*, etc. Pero, antes de detenernos en la refutación que el poeta filósofo intenta del primero por la "demostración" del segundo, es necesario determinar con exactitud y medir con cuidado el sentido y alcance de ese principio: ninguna cosa procede de la nada por poder divino. Lo primero que en él puede señalarse es la universalidad plena de lo afirmado. Ello no es tan sólo para una u otra región o clase del ser, para ciertas circunstancias, para uno u otro tiempo. Al ser supuesto o principio primero para todo el sistema tiene que ser del todo universal, valer en todas partes y momento del mismo. Que el verbo aparezca en presente (*gigni = gignitur*) no quiere reducir la acción al presente del "ahora", no quiere decir: "nada se crea ahora", sino en un presente universal: nada se ha creado, ni se crea, ni se creará. La universalidad del sujeto (*nulla res*) está expresamente confirmada por la omnitemporalidad del adverbio *jamás (unquam)*, de donde el verbo no puede menos que expresar algo omnitemporal, del todo universal.

El sentido lo expresa principalmente el significado del verbo. Aquí el verbo *gigno*, puesto en infinitivo dependiente, pasivo, *gigni* como *gignitur*: "Nada se hace, procede..." El *gigno* latino, de la antigua raíz *gen*, como su correspondiente griego *gigno-mai*, significa fundamentalmente "llegar a ser", "hacerse". En activa ese proceso de llegar a ser es visto y significado desde su principio fontal o agente (*ex quo; a quo*) es decir: engendrar, producir (*Isaac genuit Jacob*, Mt., I, 2). En pasiva, correspondiendo a la voz media del *gignomai* griego, expresa el "llegar a ser" desde el que llega a ser, es decir, significa: nacer, originarse. Así el tan frecuente *genitus* mejor que por "engendrado" se traduce por "nacido". Entendería muy mal quien concluyese que con este uso se supone que el "llegar a ser *del que llega*" lo reali-

za éste por sí mismo, desde sí mismo o en virtud de sí mismo. Al hablar de alguien como de "quien nace o nacido" (*genitus*) no excluimos en forma alguna, sino que incluimos el principio *a quo*, entendemos siempre que es nacido de alguien. Este significado preponderante del pasivo *gigni* (nacer, originarse, producirse) lo tiene también no sólo el *fieri* del activo *facio* (con significación de "hacer" en el más amplio y ambiguo sentido), sino también el *creari*, cuyo activo *creare*, que antes que hacer, crear, fundar, significa engendrar, procrear: *Silvius Aenean Silvium creat*.⁹ Es decir que, según la traducción más propia, el principio lucreciano diría: nada se origina (nace) de la nada por el Poder Divino. Creo que esto *equivale exactamente* a decir en forma activa (*gignere, creare*): Dios no ha creado cosa alguna de la nada. Advirtamos que el originarse o constituirse de los entes que significan estos versos, es el que los constituye en su ser natural, en su ser primero y propio, sean vivientes o no vivientes:¹⁰ *Quae a natura gignantur*, es todo lo que procede por proceso espontáneo de la naturaleza. Por eso, en el uso activo, *gignere* y *creare* expresan el ejercicio de la causalidad natural que termina en un nuevo ente de la naturaleza: *patres gignant filios*, y Lucrecio empleará constantemente *creare* para señalar el constituirse de las cosas desde sus principios naturales, los átomos.¹¹ Así, sea en activa o en pasiva estos verbos tienen el sentido de "llegar al ser natural", el que los constituye en su ser o naturaleza propia.

Hay que desechar toda sospecha de que la afirmación de Lucrecio, formada con el verbo *gigni*, en pasiva, y sin un manifiesto sujeto agente (*a Deo?*), tenga el sentido de: ninguna cosa llega a ser desde la nada por sí misma, como si quisiera refutar que "nada es causa de sí mismo" o nada llega a ser por sí mismo (o porque sí, como argumentará Hume). Se trataría de afirmar simplemente el principio de causalidad. Pero, es claro que la afirmación de Lucrecio no va en esta dirección, pues, el sujeto activo de *gigni* está suficientemente expresada por el adverbio *divinitus* que, en el contexto, sólo puede indicar el origen y principio activo del nacer o producirse, es decir, de un principio o potencia divina. El ritmo poético, las concretas exigencias del exámetro justifican sobradamente el *divinitus* por un *a Deo* o algo equivalente, que pediría el lenguaje técnico de un *Tractatus* de Metafísica. Recuérdese que el principio lucreciano está contrapuesto al que afirma: *Multa in terris fieri caeloque... Numine divino*. Lo que discute aquí el poeta, con garra de excelente filósofo, es la cuestión fundamental: o el universo entero ha sido creado de la nada por Dios o sus principios últimos y suficientes son los átomos y su movimiento. Por eso, se justifica la traducción que hace Arnou del principio lucreciano del verso I, 150: "Nada jamás es creado de la nada por efecto del Poder Divino".¹²

⁹ Cf. A. FORCELLINI, *Lexikon totius Latinitatis*, Patavii, 1940. Entre otros textos, cita el de Ovidio: *Qua sitis stirpe creati?*, que reitera el de Lucrecio: *Ut vix humana videatur stirpe creatus*. I, 733.

¹⁰ El empleo de *creare* para significar la obtención o elevación a un cargo público, menta la característica legal, jurídica y así primera del mismo.

¹¹ Así: *At nunca seminibus quia certis quaecumque creatis*, I, 169. ...*patet quodcumque creari*, I, 172. *Semine... quo quaecumque creata*, I, 206, etc. Adviértase que *semina* es una de las palabras empleadas técnicamente por Lucrecio para mentar a los átomos como constitutivos u orígenes naturales de los cuerpos compuestos.

¹² Así en la citada edición y traducción, p. 63, v. 150, Lib. I.

Pero, la palabra clave es: *ex nilo* (= *nihil*). Ella indica que, si hubiera alguna duda de que "*nullam rem gigni divinitus*" (que en los inmediatos versos es variado por *fieri, creari*) significa aquí "Dios no crea ninguna cosa", esa expresión *ex nilo* lo manifiesta sin dejar ninguna duda. La expresión acuñada por nuestra cultura cristiana, *creatio ex nihilo* asigna al *creare* lo que está en su más genuino sentido original: la constitución primera, original de la cosa, pero añade a esa constitución la condición de hacerse sin ningún elemento previo, de modo que *todo* lo que es el ente que adviene por la *creatio* comienza a ser en virtud de la misma, es absolutamente nuevo. Y esto (implícito ya en la sola palabra "creación") es lo que quiere recalcar con la mayor fuerza el *ex nihilo*, de la nada. Al afirmarse la génesis o constitución de un ser de la nada, *ex nilo*, se quiere negar que tal ser que es ahora, se constituya con algo que en alguna forma ya era, y que en términos amplios, podría considerarse su "materia" (*subjectum praejacens*). Estos términos, con los que la Dogmática cristiana ha fijado conceptualmente la dependencia total y original de toda la realidad del universo respecto de su Principio Divino, está anticipada en forma del todo equivalente en el lucreciano *gigni ex nilo divinitus*, que el poeta terminantemente niega y asigna, con razón o sin ella, a las concepciones mítico-religiosas grecorromanas (y también a las filosóficas).

Es extraño que Lucrecio se ensañe contra la afirmación teológica que hace surgir las cosas de la nada por poder y voluntad divinas, cuando, lo que parecen sugerir los documentos y los historiadores de la Antigüedad y sus intérpretes generalmente es que la constitución del universo se hace sí, desde un Principio Divino, pero, no por génesis *ex nihilo*, sino por transformación, separación, emanación de El. Desde el presocratismo al estoicismo y algunas ramas del neoplatonismo marcharán por este camino y, junto con las concepciones teológicas de Platón y Aristóteles (que merecerían una consideración aparte)¹³ generan esa religiosidad o religión filosófica o racional, según la tripartición de T. Varron.¹⁴ Tal vez Lucrecio no dirija su dialéctica contra esta manera de entender la dependencia y relación del mundo respecto de un Principio divino, por juzgarla menos vulnerable que la "contradictoria idea de una *creatio ex nihilo*"; tal vez la incluya en su refutación, suponiendo que, al "demostrar" la imposibilidad de un "máximo de dependencia" (como postula el creacionismo y providencialismo) se refute también cualquier clase de influencia y relación entre Dios, el mundo y los hombres. No parecería del todo impropio pensar

¹³ En su poema Lucrecio no hace mención explícita de ninguna de las concepciones filosóficas sobre los Orígenes del Universo imperantes en su tiempo. Curiosamente, se entretiene en refutar las doctrinas de casi todos los presocráticos, pero, sin asignar a ninguna de ellas una cosmología o metafísica en alguna manera creacionista, sino desde la óptica aristotélica —en la cual parece inspirarse— sólo considera a la *Physis* o Principio, por aquellos estudiados, como *causa material*, señalando los inconvenientes en que incurrían al querer determinarlo. Con esto muestra el poeta filósofo su fidelidad a su escuela atomista, filosofía por cierto jónica o presocrática, aunque del último período, es decir, postparmenídea, en la cual la venerable *Physis* milesia, *Arkhé* del cosmos, se convierte en su sustancia. Esto nos sugiere además que Lucrecio, más que responder a determinadas teologías de su tiempo, retoma simplemente la estructura temática de su escuela, en la cual, ya desde Demócrito, la eliminación de la causalidad divina en todo el ámbito del universo, era la previa e indispensable *remotio prohibentis*.

¹⁴ S. AGUSTÍN, *De Civit. Dei*, VI, 5, 17: *Tria genera theologiae dicit esse... eorumque unum mythicum appellari; alterum physicum, tertium civilem...* Cf. E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, Leipzig, 1909, 3ª sec., 1ª parte, p. 698 sgs.

que lo que combate el *De rerum natura* son las concepciones teológicas imperantes en la Roma en que vivía su autor, época en la que los patricios romanos no sólo se ocupaban de extender las fronteras por todo el mundo conocido y organizar o reorganizar las "provincias", sino que se sumergían a la vez en la cultura griega, conscientes del valor que ella tenía para la "humanización del hombre y de la sociedad".¹⁵ Esto parece lógico; sin embargo, esto no sería a primera vista, de gran utilidad, cuando uno advierte que a Roma habían confluído todas las corrientes filosóficas griegas vigentes, junto con las más variadas Religiones de los pueblos conquistados. Con todo, puede decirse que, dentro de esta policromía de creencias difundida en todas las capas sociales, junto con el epicureísmo, las filosofías más difundidas eran el estoicismo, particularmente representado por Panecio y Posidonio, figuras verdaderamente egregias, y el eclecticismo, al que había llegado la Academia con sus escolarcas Filón de Larisa y Antíoco de Ascalón —después de haber superado el escepticismo de los anteriores escolarcas, Arcesilao y Carnéades. A ellas habría que añadir el neopitagoreísmo, que según Cicerón habría renacido precisamente en Roma bajo los impulsos del senador P. Nigidio Fígulo.¹⁶ Las corrientes de este período, que ha sido denominado con el incoloro epíteto de "medio" (estoicismo "medic"...) tienen por denominador común una fuerte tendencia al sincretismo, más aún que al eclecticismo, no sólo en cuanto armonizan actitudes o espíritus diversos (el misticismo metafísico platónico-pitagórico con el moralismo estoico-epicúreo y el cientismo empirista aristotélico...) sino porque sus mismas concepciones ontológicas y teológicas se constituyen por un fondo análogo y sincrético, en el cual se combinan los supremos principios platónico-pitagóricos de la Unidad y pluralidad, con el *Nous* aristotélico, fundido en el *Logos* platónico y *Hegemonikon* estoico, sede de las Ideas arquetipos, identificadas a las *rationes seminales*.¹⁷ Religamiento ontológico a un único Principio Divino y estricta Providencia universal eran los dos pivotes fundamentales de su visión metafísica. La relación que tiene en esta teología un "segundo principio" respecto del Primero (su derivación o no de éste) propone una pregunta muy difícil de responder con exactitud. Lo cierto es que este "segundo principio" (o condición necesaria) de la creación o constitución del mundo no lo tiene en cuenta para nada la refutación de Lucrecio. Frente a la *Divina Potestas* no está más que el *ex nihilo*, que en ningún pasaje del *De rerum Natura* puede equivaler a la materia, el caos, "lo indeterminado", "lo informe indeterminado", etc., sino que menta simple y directamente *la nada*. Esto aparece del todo indubitable, cuando desde el verso 215 del mismo libro primero, el Poeta desarrolla el segundo miembro de la proposición que rebate: "ningún ente del universo se reduce a la nada" (*Haud igitur redit ad nilum res ulla*)¹⁸ sostenien-

¹⁵ "El poema de Lucrecio, como todas las obras maestras, apareció a su debido tiempo. En Roma todo lo que le rodea es vivo fervor por la filosofía. Esta sustituye a la religión declinante en el espíritu de las personas cultas... Panecio había sido el filósofo del círculo de los Escipiones, Bloisio había inspirado la obra política de T. Graco. La filosofía orienta la acción política del epicúreo Casio y de Bruto, el estoico..."; E. BIGNONE, *Historia de la Literatura Latina*, trad. de G. Halperin, Buenos Aires, 1952, p. 108.

¹⁶ Cf. A. LEVI, *Historia de la Filosofía Romana*, trad. H. Pozzi, Buenos Aires, 1969, p. 49.

¹⁷ La convergencia de las escuelas es tal que Cicerón puede decir: de Antíoco de Ascalón: "*Appellabatur academicus, erat autem, si perpauca mutavisset, germanissimus stoicus*". *Accd. Prior. II*, 43, 137.

do su tesis de que "Todo ser se disuelve de nuevo en los cuerpos naturales" (*quicque in sua corpora rursus dissolvat natura...* 215-216). Lucrecio no admite ninguna otra alternativa para los seres que desaparecen: o vuelven a la nada (*redeunt ad nihilum*) o vuelven a sus principios materiales (*redeunt ad nihilum*) o vuelven a sus principios materiales (*redeunt in corpora materiae*) (I, 248-249).

4. La refutación del principio creacionista la desarrolla el poeta filósofo en más de cien versos (I, 150 a 270). Aunque el tratamiento y la estructura del tema, que no puede escapar a la ebullición poética de la obra, no tiene la ordenación y el rigor lógico que esta ardua exposición exigiría, puede seguirse sin dificultad la línea argumentativa. Esta procede en primer término, de la constatación de la regularidad y constancia de los ritmos de la generación de los seres.¹⁹ De aquí la conclusión y convicción de que todo ser que aparece postula una causa y una causa determinada, es decir, proporcionada al nuevo ser.²⁰ Esta doble conclusión inducida de la experiencia está avalada o ratificada con el principio racional teórico (de orden universal o del ser como tal) del principio de causalidad (todo lo que se hace implica una causa proporcionada) el cual a su vez descansa en el principio de no-contradicción y de razón suficiente, que expresan simplemente la racionalidad del ser. Ahora bien, la hipótesis creacionista-providencialista contradice esa experiencia y con ello contradice a la vez los principios racionales, la lógica y la ontología del ser. Contradice la experiencia universal que nos manifiesta que todo lo que nace o aparece de nuevo, siempre viene desde "causas", principios, "semillas", "materia de dónde o de qué"... y la hipótesis, al decir que las cosas provienen de la nada, excluye todo tipo de causa, y si excluye toda causa, excluye *a fortiori*, toda causa determinada; y al contradecir los hechos contradice los principios racionales que los rigen y constituyen, en último término, el principio de contradicción, ya que atribuye al no-ser o nada la capacidad, eficiencia, "razón de ser", propia del ser. De donde, nada y ser son lo mismo. Así la hipótesis creacionista: "*Si de nilo fierent (res)*", en primer lugar, "*Nil semine egeret*" ("Ninguna cosa exigiría causa") y además: "*Ex omnibus rebus omne genus nasci posset*" ("De cualquier cosa podría resultar cualquier cosa"). Lo cual contradiría olímpicamente la experiencia humana y la lógica y ontología del ser. Esos dos versos (I, 159, 160) resumen la primera parte de la refutación lucreciana. El poeta hace desfilar delante de la imaginación del lector una larga serie de "monstruosidades ontológicas" que se seguirían de tales principios, introducidos por la hipótesis creacionista-providencialista: el mar generaría hombres; la tierra, peces y aves; los desiertos y prados, todo género de bestias. Las cosas porque sí crecerían súbitamente. Los infantes, sin más, saltarían a la juventud..., etc., etc. El poeta filosóficamente comenta. "Pero, nada de esto, es claro que así sucede,

¹⁹ Los pasajes paralelos son muchos: *Haud igitur possunt ad nihilum quaeque reverti*, I, 238. *Haud igitur penitus pereunt quaecumque videntur*, I, 262. ... *neque ad nihilum intremat res.*, I, 216. *Res... nec posse creari de nilo neque item genitas ad nil revocari*, I, 265-266.

²⁰ La palabra *certus* es repetida siete veces en los siguientes párrafos.

²⁰ Lucrecio se refiere a esto ya con el nombre de *causa*, ya con el de *principium*, ya con los términos más adecuados a la ontología epicúrea de *semina* (cinco veces) o de *materia* (cuatro veces) o su equivalente *unde, ex* (cuatro veces).

sino que todo crece paulatinamente, como es razón que sea, ya que todas las cosas proceden a su debido tiempo de un germen (*semine*) determinado y conservan su género propio al crecer..." (I, 188-190).

La segunda parte de la *reductio ad absurdum* con la que Lucrecio quiere impugnar la posibilidad de la *creatio ex nihilo* supone que: si las cosas proceden de la nada, también deben retornar a la nada, cuando desaparecen. Sin entrar a discutir la validez de esta implicación, adelantemos tan sólo que para la concepción lucreciana de la creación el absurdo fundamental reside en la eliminación plena de toda "materia ex qua" en la constitución del nuevo ser. Si los entes estuvieran privados de este soporte estable e inalterable en todos los procesos, cuando dejan de ser, *cesan en todo lo que son* (o eran), nada de ellos permanece, ningún residuo o remanente de lo que eran continúa siendo en alguna forma, es decir: caen en la nada plena. Si esto fuera así —razona el poeta—, "si una cosa fuera mortal en todas sus partes", no habría nada que la mantenga en él y así no necesitaría de ningún agente externo para disolverse por sí misma en la nada; "*nula vi foret usus*" para que sus componentes y su estructura se evaporasen en el no-ser "y desapareciendo de nuestros ojos se aniquilasen de repente" (I, 215-220). La siguiente razón parece más convincente: si todo lo que deja de ser, se aniquila con todo su contenido ontológico, habría que concluir que la realidad cósmica a grandes o pequeños pasos, se va achicando, se va reduciendo, va perdiendo su densidad, su fuerza y energía a expensas de la nada: "¿De dónde, entonces, restituye Venus las razas animales?... ¿Cómo es que sacian a los mares manantiales submarinos y abundantemente los ríos exteriores? ¿Cómo alimenta el éter las estrellas? (*Unde ether sidera pascit?*)... Si todo cuerpo es perecedero, la duración infinita y el tiempo transcurrido ya debía haberlo consumido todo..." (I, 228-234). Con este razonamiento, amplía y poéticamente desplegado, el filósofo epicúreo ha despejado el camino para la recta adecuada explicación de los de los Orígenes, constitución y procesos del Universo (*Natura rerum*). La hipótesis de la creación de la nada salía al paso, si no como el único, como el escollo fundamental, para esa tarea sapiencial, indispensable para desterrar los temores y angustias del alma. Lucrecio puede concluir esta primera parte con satisfacción, "*Res docui non posse creari— de nilo neque genitas item ad nil revocari...*" (I, 265-266).

Si aquí encontramos largamente expuesto el pensamiento lucreciano sobre la creación y la providencia divinas, encontramos todavía, en los libros II, 165 y sgs. y más difusamente expuesto en V, 195 y sgs. un nuevo argumento contra aquella hipótesis teológica. Desde los presocráticos las reflexiones sobre la "armonía del Mundo" han ido en un vigoroso *crescendo*, hasta llegar ya en los años vividos por nuestro poeta, a las más bellas consideraciones sobre el orden la belleza, el esplendor del Cosmos²¹ con que compitieron sean los

²¹ El optimismo estoico hace decir a Crisipo, según Plutarco reiteradamente que "Acerca del Mundo nada podemos acusar (*egkletos*), de nada podemos quejarnos", PLUT., *De Stoic.*, 37, 1. Y Cicerón se hace eco del sentir general de las escuelas: "*Ipse autem homo ortus est ad mundum contemplandum et imitandum, nullo modo perfectus, sed est quaedam particula perfecti. Sed mundus quoniam omnia complexus est, nec est quidquam quod non insit in eo, perfectus undique est*". *De Nat. Deorum*, II, 14, 37.

estoicos, los platónicos o aristotélicos... En ellas se fundaba el argumento para demostrar que el Universo era *la obra de Dios*, común a casi todas las escuelas. Lucrecio contrapone a esas ponderaciones sobre la perfección y el orden del mundo la descripción de su nativa imperfección; más precisamente: las carencias y deficiencias del "Mundo para el hombre y del hombre mismo" fundamentan la conclusión contraria a la que propone el teísmo, que el poeta presenta en cincelados, magníficos versos: "*Nequaquam nobis divinitus esse creatam— naturam mundi: tanta stat praedita culpa!*" (II, 183-184). En el libro V, 195-230, considera la inadecuación que presenta el mundo no tanto en sí mismo, sino como lugar y habitación del hombre: cuánta parte de él le quitan las ásperas montañas, los desiertos, las selvas impenetrables. La necesidad del ímprobo trabajo que impone la tierra, los peligros de los cambios abruptos, las amenazas de los elementos y de todos los seres infrahumanos. Pero, si el mundo como casa del hombre no parece hecha con mucha inteligencia ni con mucho amor, la humana naturaleza, supuesto centro y fin de la providencia creacionista, deja muchísimo que desear. Lucrecio se adelanta a todos los que han visto en la muerte del hombre y en su dolor, especialmente en la debilidad y labilidad completa del niño, en la constitutiva indigencia del hombre, tan patente en sus orígenes (hasta considerarlo el más desvalido de todos los animales) la prueba, si no la más fuerte, sí la más conmovedora contra la existencia de un Dios creador y providente: "*Nequaquam nobis esse paratam divinitus natura rerum*" (II, 197) vuelve a exclamar aquí, no sin un dejo de soledad y melancolía: "De ningún modo este conjunto de cosas ha sido preparado por Dios para nosotros, los hombres".

Conviene explicitar aun cierto aspecto de la consideración del poeta romano sobre la creación, aspecto que tal vez no aparece en una primera lectura del poema, pero, ciertamente está en él y tiene su importancia. Se trata de la mutua implicancia que hay entre creación y providencia, implicación que en el discurso lucreciano aparece tan íntima entre los dos términos, que parece pasarse sin más de la una a la otra indistintamente (lo cual podría no ser siempre correcto). Obsérvese, por ejemplo, que en el verso últimamente citado, se emplea una palabra (*parare*) que unifica perfectamente creación y providencia: la realidad no ha sido *preparada* por Dios para nosotros. El pre-parar, tanto en castellano como en latín, es un hacer en orden a..., un hacer en el que se explicita una necesaria finalidad o providencia. Puede decirse que así considera Lucrecio la hipótesis de la creación por parte de un Ser Divino (como lo enfatizaban en general los filósofos), sin disociar explícitamente un aspecto del otro, si no lo pide expresamente la cuestión. Por eso, supone que al refutar la idea de creación refuta toda idea de providencia, como lo hace en el libro I, según se ha comentado. Pero, esta inclusión de la providencia en la creación arrastra como contrapartida la inclusión de la creación en toda providencia, de modo que aquélla, la creación, no sólo estaría en los "orígenes" o en la constitución y dependencia total del Universo, sino que se haría presente a lo largo o en toda la duración de aquél, como supone la providencia. Desde el comienzo de su refutación se ve que Lucrecio no sólo habla de una dependencia inicial y global respecto de Dios, sino que éste se entromete al parecer en cualquiera (¿o toda?) generación y corrupción de los seres del Universo: "La atribución que hacen los hombres al

Númen Divino es de las muchas cosas que se hacen (*fieri*) en el cielo y en la tierra" (I, 152). Y la suposición de que la *creatio ex nihilo* quebranta la regularidad y constancia de las generaciones no es sólo, porque, eliminada la racionalidad intrínseca del ser, se puede esperar cualquier cosa después de cualquier otra, sino también porque el vacío de la legalidad natural es reemplazado por una Voluntad que, según quiere y para quien quiere (castigo a los malos, premio a los buenos o por designios inescrutables) hace aparecer y desaparecer cualquier cosa. Es decir, el creacionismo introduciría un "ocasionalismo a ultranza": Dios sería la única y total causa (y arbitraria también) de todo ser y de todo ente; las causas segundas, su operación y efectos correspondientes serían abolidos.

5. — A este punto de la exposición puede decirse sin duda alguna que las deformaciones que presenta la idea lucreciana de *creatio ex nihilo* derivan sustancialmente de la concepción atomista de la *Natura rerum*, es decir, del origen, constitución originaria y los procesos del universo. Esta física-metafísica encierra una aitiología según la cual toda causalidad se reduce a la presencia del átomo en el vacío y al movimiento de que está dotado, que configura, reúne e impulsa otros átomos. Sólo existe una pura causalidad mecanicista, que "actúa" siendo lo que es en donde está, y que es capaz de dar esta su presencia real, su movimiento local, que une, separa o modifica otros átomos, generando así indefinidamente, nuevas configuraciones y agregaciones de partículas —a lo cual se reduce en último término todo fenómeno y toda cosa (*res*).²² Es claro que tal teoría de la causalidad (presencia de la masa, más movimiento de la misma modificador de masas y movimientos) excluye, en el atomismo, toda otra causalidad y otra concepción de las causas. Y por lo tanto, no sólo declara radicalmente imposible la *creatio ex nihilo*, sino que al pensar esta hipótesis desde sus propios supuestos, la deforma ya como hipótesis. La creación "de la nada" se presentaría como un comenzar a ser "sin haber sido algo antes", de la nada, lo cual es de por sí el máximo absurdo en el plano aitiológico (que exige ante todo una *materia ex qua*) y por lo mismo, resulta impensable el operar de un agente, así sea divino, ya que su acción (sólo movimiento) recaería sobre la nada. Si su acción consiste en reunir, configurar, modificar..., resulta absurda si no hay nada que reunir, etc. Por eso no debe extrañar que Lucrecio que, adjudica a la hipótesis de los que proponen la creación, un principio activo divino (*Causa, Numen Divinum, dii*, etc.) en su refutación no se haga cargo de la función de tal agente. La idea de creación, medida por su propia teoría causal, en la cual la parte del león la lleva la "causa material", la realidad misma del átomo que se congrega y asocia en moléculas y macromoléculas por simple agregación y unión local, es absurda, al faltar la materia. Estando ésta ausente, no hay más que decir: la causa material atómica automoviente es la *ratio essendi*, es de por sí autosuficiente y *razón* de todo ser y acontecer en el universo. Pretender sustituirla por la nada, diciendo que el mundo procede *ex nihilo*

²² Parece superfluo abundar en citas lucrecianas que avalen estas afirmaciones, patrimonio del atomismo desde sus inicios. El que quiera encontrarlas en los exquisitos versos del poeta romano, puede leer lo que sigue del libro primero del poema. Valga de muestra esta perla, que concentra tanta doctrina atomista: *Corporibus caecis igitur natura gerit res*. I, 325.

es equiparar el ser (*ratio essendi*) con el no-ser (*nihilum*). Recurrir a la Omnipotencia Divina para suplir la ausencia de la verdadera (materia) razón de ser, es reduplicar el absurdo, pues, la voluntad divina no puede funcionar como materia *ex qua*, que es el punto clave e inviolable de la aitiología atomista, y por otra parte, siendo voluntad libre, y en cuanto divina no sujeta a nadie, es arbitraria. Y con esto se volvería a quebrar la racionalidad ontológica que exige necesidad, regularidad y proporción entre causa y efecto o antecedente y consiguiente. El creacionismo fundante del universo se prolongaría en una *creatio continua*, que en tanto introduciría libre y arbitraria la irregularidad y el caos en las generaciones.

Esta complicada reflexión de Lucrecio sobre la imposibilidad de una *creatio ex nihilo* tiene por supuesto y ataca una concepción sobre la creación que se resume en las siguientes afirmaciones:

a) El universo depende originariamente y en todo lo que es de un Principio Divino.

b) Esto implica una providencia divina universal.

c) Tal providencia está encaminada principalmente al bien de la creatura humana.

d) Lo primero que supone esta *creatio* divina es la exclusión absoluta de toda clase de materia, así sea mínima, o *subjectum* sobre lo cual caiga la acción divina. Esto es lo primero que afirma el "*res creari, gigni, fieri divinitus ex nihilo*": las cosas son hechas por Dios de la nada pura.

e) La creación fundante del universo se prolonga en una continuamente reiterada creación de la nada de toda cosa que aparece y la consiguiente disolución en la nada de todo lo que desaparece.

f) Esto hace trizas la racionalidad intrínseca del ser, que es la materia atomizada semoviente y complexificante y la sustituye por una voluntad libre y caprichosa.

Queda con esto suficientemente comprobado que el gran poeta y filósofo romano ha reflexionado largamente sobre la idea de la *creatio divina ex nihilo*, a la que su propia metafísica atomista impedía atribuir posibilidad racional, contra "los que pensaban que las cosas se hacen por Divina Potencia" ("*... fieri divino numine rentur*" — I, 54). Pero, ¿quiénes sostenían tal cosa, —*rentur*? La pregunta es intrigante, y nos llevaría en una "segunda navegación" mucho más allá del puerto a donde ahora se ha llegado. Tomando como punto de partida esta conciencia iluminada de Lucrecio habría que retornar tal vez a los mismos orígenes griegos y comenzar más allá de lo que dice Aristóteles en el libro XI de la *Metafísica*: "Es principio común de casi todos los que filosofaron sobre la naturaleza: nada se hace del no-ser, todo se hace del ser" ("*... schedon apanton esti koinon dogma*, 1062 b 24-25). Habría que remontarse al punto que el mismo filósofo establece un poco más adelante, en el libro XII, probando que el Principio de todo debe ser el Ser Eterno, Necesario y Acto Puro, y por eso, "el Caos y la Noche no existieron por un

tiempo infinito" (1077 a 7-8) ni "nada se hace de la Noche, de la mezcla de todo, del no-ser" (ib. 19-20). Es decir, desde la Nada de Hesíodo, Orfeo y otros mitólogos, y siguiendo por los presocráticos habría que meditar sobre el no-ser en los grandes sistemas florecientes en los días del romano Lucrecio, el estoicismo, el eclecticismo, neoplatonismo, aristotelismo... para determinar cómo es tratada en el largo curso de ese pensamiento la cuestión de la dependencia total del universo de un único Principio divino, que excluye todo fuera de sí mismo, que supone la nada, el temible *ex nihilo*. Pues, si la idea de creación desde la nada no está presente en la filosofía grecorromana, ¿con quién discute Lucrecio, a quién ataca, contra quién grita una y otra vez su "*Nullam rem e nilo gigni divinitus unquam*"?

CESÁREO LÓPEZ SALGADO