

«(...) iuraque constiutere, ut vellent legibus uti.»

SOCIEDAD HUMANA Y DERECHO EN EL DE RERUM NATURA V DE LUCRECIO

Pablo Rojas Olmedo ■

Resumen: El objetivo del trabajo consiste en analizar la forma en que Lucrecio en el libro V del *De rerum natura* aborda el nacimiento de la sociedad humana y el origen del derecho, bajo la hipótesis de que este desarrollo puede dividirse en dos instancias, una pre-social y pre-legislativa, y otra social en la cual el derecho se presenta como el vínculo que imposibilita la violencia. En consecuencia, la primera tipificación, un estado de pre-sociabilidad, consiste en que el hombre transcurre su vida como las bestias, sin la práctica del lenguaje y sobreviviendo gracias al acondicionamiento físico a la naturaleza. La segunda instancia, un estado de sociabilidad, puede fijarse con la aparición de la casa y la familia; en este contexto es que a partir de la suma de la necesidad de una defensa de los peligros latentes en contra de la vida y el perfeccionamiento de las habilidades técnicas se establecen acuerdos mutuos que obligan a sus partes a cumplirlos. Las conclusiones a las que se pretende arribar deberían echar luz sobre la forma en que se aborda el origen del derecho desde la doctrina epicúrea.

Palabras clave: LUCRECIO – DE RERUM NATURA – DERECHO – EPICUREÍSMO

■ Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario.

Contacto:
pablorojasolmedo@gmail.com

Introducción

Con respecto a la tradición, la doctrina epicúrea se presenta como un punto de inflexión en el desarrollo de las teorías del derecho. Del mismo modo que expone Alberti (1995, 161) en los planteos filosóficos anteriores a Epicuro, el concepto de ley en sí mismo refería a una forma particular de justicia. Decir con esto, que podría caracterizarse una especie de justicia como legal (*dikaion nomikon*), que a su vez era contrastada con una forma superior llamada justicia natural (*dikaion physikon*). Si bien estas dos expresiones pertenecen a Aristóteles (cf. EN, 1134b, 20) dan cuenta del debate sofístico entre la antítesis *nomos-physis*.

Extensivamente, podrían establecerse dos posiciones; por un lado, se ubican aquellos que rechazaban la idea de una justicia exclusivamente natural y vinculaban la ley con la conformidad del comportamiento, y por el otro, aquellos que postulaban la afirmación de una justicia natural y su relación con nociones éticas. El referente que podría ubicarse en el primer caso es Trasímaco y su posición desarrollada en *República I* (338c- 339a); para este sofista la ley es justa en relación con la conveniencia al gobierno que la dicta. El otro exponente puede localizarse en Antifonte que en su tratado *Sobre la verdad* (Fr. 44b col. I) definirá la consistencia de la justicia bajo la no transgresión de las “normas legales vigentes en la ciudad de la que se forma parte” sin embargo, las exigencias de las leyes civiles son accidentales, puesto que sólo las de la naturaleza son necesarias (cf. Moulton 1972, 329-366, y Ostwald, 1990, 293-306). En consecuencia, los preceptos legales son la inferencia de una convención y por esto son arbitrarios. También puede postularse en el segundo grupo a Platón, si bien en *Leyes* (715b 2-6) afirma que las leyes correctas de la ciudad se formulan a favor de individuos particulares y para el común de los hombres, y por lo tanto “lo que ellos llaman justo en vano lleva tal nombre”; en *Político* (293c 5-d 2) la discusión en torno a la noción de ley demostraría que su naturaleza nace por necesidad dentro de los regímenes políticos, y funcionaría como un segundo recurso, como un *deúteros ploûs* en falta de un verdadero político que esté en posesión

de la *episteme* suficiente como para gobernar por sobre la ley (cf. Soares 2004, 62-68). Por último, el caso de Aristóteles, que si bien es más complejo de clarificar, está cercano a la posición platónica. El estagirita sostiene que la ley y la ética revisten de una obligación moral, es decir, que no sólo el comportamiento debe estar en conformidad con la ley, sino, en adición, debe coincidir con la virtud entera, puesto que entender la ley, además, es entender la virtud. En su planteo el filósofo afirma que “todo lo que es legal, es en cierto sentido más justo” (EN, 1129b, 11-12), en consecuencia, el injusto además de ser el transgresor de la ley, es el codicioso, el no equitativo. De aquí se desprende que lo justo sea legal y lo injusto, lo ilegal y lo no equitativo. Así, puede establecerse que la posición tradicional identifica la ley con la justicia y la justicia con la ley (cf. Simpson, 2014, 364-376. Hobuss, 2009).

En una actitud contraria, el epicureísmo va a establecer en su doctrina el concepto de ley separadamente al de justicia, y se desarrollará, así como ha de exponerse aquí, bajo la noción de utilidad. Decir con esto que lo justo y lo injusto sólo adquiere su valor dependiendo del acuerdo originario que le dio vigencia a la ley (cf. Alberti, 1995, 180). La consecuencia directa de este giro escindiría la imbricación entre ley y justicia, además de formular una concepción de justicia que es radicalmente diferente a las formas constituidas por sus predecesores. Si bien no existen textos específicos de Epicuro acerca del tratamiento del término ley, puede atribuirse un acercamiento en las *Máximas capitales* (*Ratae Sententiae* 37-8). De seguro, la descripción del origen de la ley presenta su desarrollo en los discípulos. Las fuentes que pueden localizarse son dos, la primera, Porfirio, en su *De abstinentia* (I 7-12), que postula a Hermarco de Mitilene¹, sucesor en el Jardín de Epicuro, y expone su posición. Ésta tomará forma alrededor del problema de la prohibición del homicidio por medio de la ley, tomando como argumento contrastador la regulación de la misma conducta, pero hacia los animales. De este modo, explica que los discípulos de Epicuro, cuyo exponente es Hermarco (I.25), al plantear la vida comunitaria de los hombres y sus relaciones mutuas, caracterizaron de “sacrílego el asesinato de un hombre y fijaron a sus autores unas sanciones extraordinarias” (I.7.1). La causa que se proponía como prohibitivo este

¹ Para profundizar en Hermarco son recomendables los artículos de Vander Waerdt (1988, 87-106) y Armstrong (1997, 324).

acto, además del grado de parentesco que supone ser miembro de la misma especie, es la indignación ante la falta de interés ante toda estructura de la vida. Bajo este principio es que se conformó la *utilidad de esta norma* (I.7.3) sin necesidad de otro justificativo que convirtiera en delito esta acción. Porfirio realiza una crítica relevante:

Porque incluso los que perciben la utilidad de esta prescripción legal, se atienen a ella con buena disposición, pero los que no la aceptan la respetan por temor a las amenazas que encierran las leyes. Amenazas que se fijaron en base a la incapacidad de las personas para razonar sobre la utilidad y aceptaron la mayoría de los hombres. (I.7.4)

Extensivamente, las normas que se establecieron, no fueron hechas por la fuerza sino por aceptación, permitiéndoles reflexionar sobre lo útil a quienes con anterioridad las percibieron sin la capacidad reflexiva pertinente, sin embargo, atemorizan por la *magnitud de sus castigos* (I.8.2). Este elemento punitivo es el vínculo que permite la conservación de la ley, puesto que la consideración de su utilidad y de lo que es perjudicial no siempre es tenida en cuenta; de modo tal, que si la conciencia de lo que es útil es ventajosa persistiría, no sería necesario la latencia del castigo. Por el contrario, la aceptación de matar a miembros de otras especies también se signaba bajo el término utilidad, en tanto servían para la protección de la vida comunitaria: para defensa, para cubrir las necesidades primarias, etc. (cf. I.10-12).

El segundo pensador epicúreo en tratar el tópico legal es Lucrecio, que en el *De rerum natura* describe la aparición de la ley inscrita en el desarrollo de la sociedad humana. El objetivo del siguiente texto consistirá en analizar el libro V del poema, bajo la hipótesis de que este desarrollo puede dividirse en dos instancias, una pre-social y pre-legislativa, y otra social en la cual el derecho se presenta como el vínculo que imposibilita la violencia. En consecuencia, la primera tipificación, un estado de pre-sociabilidad, consiste en que el hombre transcurre su vida, así como las bestias, sin la práctica del lenguaje y sobreviviendo gracias al acondicionamiento físico a la naturaleza. La segunda instancia, un estado de sociabilidad, puede fijarse con la aparición de la casa y la familia; en este contexto es que a partir de la suma de la necesidad de una

defensa de los peligros latentes en contra de la vida y el perfeccionamiento de las habilidades técnicas se establecen acuerdos mutuos que obligan a sus partes a cumplirlos. Las conclusiones a las que se pretende arribar deberían echar luz a la forma en que se aborda el origen del derecho desde la doctrina epicúrea.

De la pre-sociabilidad a la sociabilidad y al lenguaje

El planteo político que se desarrolla en el poema está ceñido de nociones que incluyen además de argumentos filosóficos, argumentos que provienen de la ciencia, cargados de elementos *religiosos* y otras consideraciones que orbitan en el corazón de la experiencia latina, incluso común a otros autores como Cicerón (cf. Schiesaro, 2010, 42). En el libro quinto del *De rerum natura*, Lucrecio expone el desenvolvimiento *lento pero continuo* (Capelletti, 1987, 246) del género humano, cargado de descripciones insistentes de la *omnipresencia de la violencia de la vida humana* (Nussbaum, 2003, 305). En el comienzo la raza humana que habitaba el mundo era un género más fuerte que el actual y podía tolerar con mayor resistencia los avatares de la naturaleza:

At genus humanum multo fuit illud in arvis
durius, ut decuit, tellus quod dura creasset,
et maioribus et solidis magis ossibus intus
fundatum, validis aptum per viscera nervis,
nec facile ex aestu nec frigore quod caperetur
nec novitate cibi nec labi corporis ulla. (DRN V, 925-30)²

Estos primeros hombres llevaban su vida de la misma forma que las bestias, es decir, sin el desarrollo de la agricultura, ni mucho menos el manejo del fuego, se abastecían no por su propia producción sino por lo que “Quod sol atque imbres dederant, quod terra creatat/ sponte sua, satis id placabat pectora donum” (DRN V, 935-6)³. Extensivamente, tampoco tenían entre ellos la idea de comunidad, en tanto eran incapaces de atender al bien común (*commune bonum*), y en

² “Y aquel linaje de hombres fue sobre los campos muy duro, como correspondía si la dura tierra lo había formado, armado por dentro con huesos mayores y más sólidos, trabado en las entrañas con recios tendones, que no se dejaba afectar sin más por el calor o el frío, ni tampoco por la novedad de los alimentos ni por achaque del cuerpo ninguno.” Las traducciones del poema corresponderán a Francisco Socas (Gredos, 2003).

³ “Lo que el sol y las lluvias producían, lo que la tierra por cuenta propia criaba, tales regalos apaciguaban sus corazones.”

consecuencia, eran mucho menos competentes para acordar el uso de las leyes (*scibant ne clegibus uti* cf. DRN V, 958-959). La mayor preocupación entre estos hombres era poder tomar la presa que la *fortuna* le ofreciera para poder valerse por sí mismos y por su propia cuenta. Del mismo modo en que lo indica Capelletti, Lucrecio ve en la condición del hombre primitivo una situación más triste que la del hombre en sociedad en muchos aspectos, sin embargo, más tolerable en otros. Por un lado, en los inicios, los hombres corrían más peligros en ser devorados por las bestias, “eran con frecuencia dilacerados por ellas, y solían morir inermes y abandonados” (1987, 250). Por el otro lado, no estaban sometidos, así como los hombres en sociedad, a entregar ni uno de sus días a la muerte del modo en que la ofrecen aquellos que son llevados a la guerra, a los naufragios provocados por la navegación. Aun así, la vida de los primeros hombres no se presentaba como un estado de paz y armonía, sino que la misma naturaleza era quien se posicionaba como el peligro latente a la vida del hombre:

Nec nimio tum plus quam nunc mortalia saecla
dulcia linquebant lamentis lumina vitae.
Unus enim tum quisque magis depensus eorum
pabula viva feris praebebat, dentibus haustus,
et nemora ac montis gemitu silvasque replebat
viva videns vivo sepeliri viscera busto. (DRN V, 988-993)⁴

Si bien parece existir una laguna a partir del verso 1012, pueden reconstruirse las causas de las primeras comunidades de hombres (cf. Capelletti 1897, 151). Según Lucrecio se conformaron una vez que los hombres abandonaron los lugares comunes de la naturaleza (los bosques, etc.) y se asentaron en casas, con pieles y al resguardo del fuego; constituyendo núcleos parentales, decir con esto, la mujer concedida al varón y la correspondiente reproducción de la especie. La presencia del uso del fuego ocasiona un impacto definitivo en la forma en que el hombre en esta nueva fase de sociabilidad adecúa su vida: “Ignis enim curauit ut alsia corpora frigus / non ita iam possent caeli sub tegmine ferre” (Ibíd. V, 1015-16)⁵. En

⁴ “Ni mucho más que ahora entonces los mortales y su estirpe abandonaban entre lamentos la grata luz de la vida; pues más bien entonces cada uno de ellos servía de alimento vivo a dientes de fieras que lo cogían y tragaban, y llenaba con sus gemidos el matorral, las sierras o los bosques al ver enterrar entrañas vivas en vivo sepulcro.”

⁵ “El fuego procuró que en sus apuros los cuerpos ya no pudieran así a cielo raso soportar el frío.”

consecuencia, el género humano empezó a ablandarse (*mollescere coepit*).

Es bajo este contexto que los hombres, para asegurarse de no correr peligros, empezaron a trabar amistad con vecinos que también buscaban evitar toda violencia mutua, y a asistirse entre sí, compadeciéndose de los más débiles. A pesar que no se pudo concretar la falta de tumulto en la armonía social, se empezaron a generar acuerdos mutuos (*concordia gnini*) que aseguraran la protección de la vida: “aut genus humanum iam aut genus humanum iam tum foret omne peremptum/ nec potuisset adhuc perducere saecula propago” (Ibíd. V, 1026-7)⁶. Esta teoría de la conformación de la sociedad humana es desarrollada por Lucrecio al mismo tiempo que una teoría del origen del lenguaje. Una vez constituida la sociedad y decidida la convivencia permanente entre los hombres, éstos se vieron obligados a dar nombres a las cosas para poder entenderse entre sí. Lucrecio parecería no advertir que el establecimiento de acuerdos mutuos y la expresión de la voluntad de concretarlo bajo determinadas condiciones suponía la existencia de un lenguaje más o menos organizado y complejo (cf. Capelletti, 1987, 252). Incluso en los versos 1222-3 se afirma que los primeros acuerdos con respecto del cuidado de los débiles se realizaron entre “vocibus et gestu cum balbe significarent / imbecilorum ese aequum misererier omnis.”⁷

En su teoría del lenguaje Lucrecio ubica a la naturaleza misma como eje organizante de su desarrollo. Decir con esto, que la forma en que los hombres designan cada objeto con sonidos es instintiva, del mismo modo que el niño, incapaz de emitir aún sonidos articulados, lo señala con el dedo:

At varios linguae sonitus natura subegit
mittere et utilitas expressit nomina rerum,
non alia longa ratione atque ipsa videtur
protrahere ad gestum pueros infantia linguae,
cum facit ut digito quae sint praesentia monstrent. (DRN V, 1028-1032)⁸

Del mismo modo en que cada animal tiene conciencia de sus facultades específicas y las ejercita, el hombre tiene una *tendencia innata*⁹ para ejercitar su

⁶ “que si no, todo el género humano habría perecido ya entonces, sin que su descendencia pudiera alargar las generaciones hasta la presente.”

⁷ “dándose a entender por medio de voces y gestos inseguros que es justo que todos se compadezcan de los débiles.”

⁸ “De otra parte la naturaleza obligó a emitir los cambiantes sonidos de la lengua y el interés sacó los nombres de las cosas, tal como, no por una razón muy distinta, su propia incapacidad de hablar arrastra a los niños a gesticular, cuando hace que señalen con el dedo las cosas que tienen adelante.” (Cf. Schrijvers, 1974)

⁹ Cf. Capelletti 1987, 253. Lucrecio rechaza la teoría de los héroes fundadores también en el campo del lenguaje. Según él no hay razón para suponer que un individuo haya asignado un nombre a cada cosa y que después haya enseñado a hablar a los demás hombres.

su lengua para hablar, hasta que logra articular la palabra. En adición, rechaza y considera tonta (*desipio* DRN V, 1043) la postura que ubica a los primeros hombres como los *designantes* de los nombres a las cosas. Puesto que sería someter y amaestrar a los demás hablantes aprendices: “nec ratione ulla sibi ferrent amplius auris / vocis inauditos sonitus obtundere frustra” (IBÍD. V, 1054)¹⁰. En resumen, siguiendo a Capelletti (1987, 53) pueden estipularse al menos tres argumentos que demostrarían la posición de Lucrecio. El primero es que no se tiene ningún motivo para suponer que un solo individuo haya sido lo suficientemente capaz de utilizar su lengua y su mente para designar los diferentes objetos del mundo bajo un nombre, para constituirse como el único habilitado para serlo. El segundo argumento establecería la paradoja que, si los hombres no se habían podido comunicar entre sí con el lenguaje hablado hasta el momento, cómo surgió uno que sí pudo, y, además, tuvo la habilidad de convertirse en el designante universal. Por último, cómo un solo individuo pudo haber obligado a todos los demás a usar las mismas palabras que él mismo había utilizado en el momento de la designación de cada cosa. En consecuencia, no es un hecho extraordinario el que los hombres, en tanto están dispuestos por la naturaleza, tengan una lengua capaz de emitir sonidos articulados, nombren los diversos objetos según los sentimientos que éstos les inspiran, mientras que también los mismos animales, incapaces de hablar, emiten diferentes sonidos, impulsados por el temor, el sufrimiento o la alegría (cf. Ibíd. vv. 1056-61).

Ante lo recién expuesto, puede considerarse que la teoría del lenguaje de Lucrecio se posiciona desde la procedencia del lenguaje a partir de la naturaleza, más que de la convencionalidad. En cuanto nace del instinto y su surgimiento se desprende de la experiencia colectiva y no de la invención individual, que se origina como respuesta a un sentimiento provocado en el sujeto, y que, además, nace de la necesidad de la comunicación entre los individuos con un propósito utilitario. Estos argumentos refieren potentemente a la doctrina expresadas por Epicuro en la Carta a Herodóto §75-6 (*Epístola ad Herodotum*):

De lo cual [resulta que] al comienzo los nombres no se generaron por convención, sino que las naturalezas de los hombres, padeciendo pasiones particulares y aprehendiendo imágenes particulares según cada [uno de los] pueblos, emitieron de forma particular el aire dispuesto por cada una de las pasiones e imágenes, a fin de que llegara a existir la

¹⁰ “bajo ningún procedimiento hubieran aguantado que se les siguiera machacando para nada las orejas con los sonidos desusados de las palabras.”

diferencia [de lenguas] según los lugares [de asiento] de los pueblos. Y luego las particularidades [de cada lengua] fueron establecidas en común según cada pueblo a fin de que las indicaciones resultaran menos ambiguas para [los hablantes] entre sí y se indicaran de modo más conciso. Pero al introducir ciertos hechos en los cuales [previamente] no se había reparado, quienes repararon en ellos transmitieron palabras que se vieron forzados a exclamar, mientras otros que [las] eligieron mediante el raciocinio las expresaron del modo [en que lo hicieron] en atención a una causa mayor.¹¹

La aparición de la ciudad y el derecho

Del mismo modo que la aparición del lenguaje ocasionó una nueva forma de comunicación más compleja entre los sujetos en la doctrina política de Lucrecio; la aparición del fuego ocupará también un papel central en el desenvolvimiento comunitario, y se le acreditan dos causas a su origen. El fuego brotó como un “fulmen detulit in terram mortalibus” (DRN V, 1092)¹², pero su aparición no sólo obedece a este tipo de intervención celeste, sino que también sucede por la misma fuerza del roce, por ejemplo, cuando dos árboles rozan entre sí. Sin embargo, el objeto de su utilidad es el que echa luz a su relevancia, gracias a él pueden empezar a cocinar sus alimentos, pero el aprendizaje de esta técnica es ubicado por el poeta en analogía con el sol, cuyo efecto en los alimentos del campo es similar al del calor de la llama. Estas circunstancias aceleraron el cambio de la dieta y de la forma de vida por nuevos usos que desarrolló en los hombres mayor ingenio (cf. *Ibíd.* vv. 1105-1110).

Este es el punto de partida en el que Lucrecio señala el comienzo de la fundación de las ciudades (*urbis*), lugares donde los reyes levantaron fortalezas para defensa y refugio (1108-9). Esto asumiría la conformación de cierta jerarquía entre los hombres que pone la simiente en una desigualdad que tiene su fundamento en determinadas características físicas y personales. De este modo, los reyes, en un sentido meritocrático, dividieron las tierras y el ganado teniendo en cuenta la hermosura, la inteligencia y la fuerza de los individuos (1111-12). La diferencia que separa al sub-grupo de los *propietarios* de los otros individuos se representaría por causas naturales: el más fuerte sobre el más débil.

El concepto de propiedad se introduce gracias al descubrimiento del oro (1113-42), y crea una dinámica dentro de la comunidad que subvierte los principios de organización social establecidos hasta su aparición. No obstante, esto significaría, del modo que indica Schiesaro (2010, 44), la primera traición sistemática del orden natural y sus enseñanzas, en tanto que es un elemento simbólico el que se transforma como el valor de orden de lo social: mientras la función primigenia de los reyes era la regulación de la asignación de los bienes materiales y naturales,

¹¹ “Ni mucho más que ahora entonces los mortales y su estirpe abandonaban entre lamentos la grata luz de la vida; pues más bien entonces cada uno de ellos servía de alimento vivo a dientes de fieras que lo cogían y tragaban, y llenaba con sus gemidos el matorral, las sierras o los bosques al ver enterrar entrañas vivas en vivo sepulcro.”

¹² “Como un rayo que les bajó el fuego a la tierra a los mortales.”

etc.; la noción abstracta de *propiedad* (en tanto posesión o dominio del objeto cf. v.1113: “posterior res investast aurumque repertum”) aparece en relación con el oro, es decir, que su significación se relaciona arbitrariamente con la riqueza, más que con un elemento cuyo valor es intrínseco.

Sin embargo, Lucrecio alerta de la precaución ética que debe establecerse dentro de la comunidad, en tanto los hombres deben vivir sabiamente, esto es, conforme con la moral epicúrea, considerando una vida austera y serena como la mayor riqueza ya que lo poco nunca falta: “Quod siquis vera vitam ratione gubernet / divitiae grandes homini sunt vivere parce / aequo animo; neque enim esi umquam penuria parvi”¹³. En esta sentencia, también hace eco fuertemente lo expuesto por Epicuro en las *Sententia Vaticana* §25: “Pobreza adaptada a los fines naturales es gran riqueza; riqueza descontrolada es gran pobreza”¹⁴. Por el contrario, la conducta de los hombres asumió la propagación de la violencia en consecución de los bienes ajenos, desestabilizando el régimen comunitario. Estos dos mecanismos, del modo en que los enumera Nussbaum (2003, 329), la búsqueda de la riqueza y la búsqueda del poder y el honor; si bien son presentados en el libro III (v. 59-69) como los medios para mantener alejada a la muerte y proveer una sensación de seguridad casi divina, son los que provocan en los que no poseen ninguno de los dos elementos mencionados un *ansioso remordimiento* contra el poderoso. Aquél que no es poseedor de la seguridad que proporciona el bienestar, en su intento de buscar las formas de protegerse genera deseos sobre la posesión de aquellos bienes, movilizado por el resentimiento y la envidia en contra de los que sí. En efecto, el *origen de la hostilidad* (IBÍD. 2003, 330) se genera cuando la muchedumbre de los hombres va tras la grandeza de los hombres ilustres y poderosos, que son considerados como eternamente afortunados; provocando los horrores de la muerte ocasionada por la envidia, que como un rayo concentra sus fuegos en los sitios más elevados (cf. DRN V, 1120-1128).

Cuando el conjunto de la sociedad humana cambia sus objetivos del bienestar de la comunidad por la búsqueda del bien propio, bajo una falsa asunción de igualdad entre lo indispensable para la supervivencia y la posibilidad de llevar una vida tranquila, es que la ambición política de esta *monarquía* queda fútil ante el estado de agresión provocado por la *ambición* (cf. 1135-1140). En consecuencia, el vínculo que surgió para debilitar la violencia fue el concepto de ley, traspasando de un estado de pactos rudimentarios a un estado *de iure*:

Inde magistratum partim docuere creare
iuraque constituere, ut uellent legibus uti.
Nam genus humanum, defessum ui colere aeuom,
ex inimicitiis languebat; quo magis ipsum

sponte sua cecidit sub leges artaque iura. (DRN V, 1141-44)¹⁵

¹³ DRN V 1117-1119: “Pero si uno maneja su vida con razón y verdad, las riquezas mayores son para el hombre el vivir tranquilo con poco, pues de lo poco bien se sabe, nunca falta.”

¹⁴ La traducción pertenece a José Vara, 2014.

¹⁵ “Luego, quienes hacían paces enseñaron a nombrar cargos y a establecer fueros para que aceptaran vivir con ley; porque el género humano, maltrecho por pasar el tiempo en guerra, se iba debilitando con la violencia; más razón así para que voluntariamente cayera bajo leyes y estrechos fueros.”

Es bajo la formulación de leyes justas (*legibus aequis*) que los hombres abandonaron voluntariamente el derecho a la venganza y se atuvieron bajo el miedo al castigo. Ahora bien, se formula la dicotomía ley y delito: no es fácil que quien cometa delitos pueda llevar su vida en paz, puesto que viola con sus hechos las paces y los acuerdos concretados por todos.

Foedera naturae y leges

Para Lucrecio ni la noción primitiva de equidad (*aequum*) ni la noción de ley (civil) aspiran en un sentido abstracto hacia la justicia y la igualdad (cf. Schiesaro 2010, 47). Mientras que deposita la existencia de la noción de *aequum* desde la primera etapa evolutiva del hombre, sólo la define en términos empíricos. *Aequum* es comúnmente, en términos romanos, un equivalente para el *ius naturale*, en oposición al histórico y variable *ius civile*. Lucrecio, sin embargo, despoja la noción de ley natural de toda connotación metafísica definiéndola como *el deseo de ayudar al débil* una vez que se conforma el núcleo familiar. El *aequum* es entendido aquí en el sentido de *ius naturale*, y emerge de otro término, el de *utilitas*, como una ley acordada por los hombres, contractual y empírica, pero más antigua y arcaica. Las leyes civiles de este tipo, son relativamente tardías e innovadoras puesto que consideran la punición ante la violación del pacto de no agresión, cuestión que no es considerado en el ideal epicúreo que tiene su base en el respeto por el *aequum*.

Al privar a la ley de todo origen metafísico, Lucrecio la ubica en el corazón de un cosmos atomista, y construye, en consecuencia, un modelo legal del universo (cf. Cabisius, 1984, 109–20). Entender verdaderamente las leyes de la Naturaleza constituye la tarea inmediata de la sociedad primitiva, que tiene su fundamento en la verdad autoevidente que lo que hay que asegurar es la paz. En la concepción del universo de Lucrecio, *nexus* (vínculo), *foedera* (pactos) y *leges* (leyes) también son términos que dan con el comportamiento de los átomos y su combinación en *concordia* (uniones); otros términos con implicaciones legales y políticas, forman en conjunto un sistema coherente para el conocimiento racional de la naturaleza (cf. Schiesaro, 2007, 63–90). En consecuencia, para Lucrecio los términos *foedera naturae* y *leges* poseen una fuerte fundamentación empirista. Las *leyes de la naturaleza*, son proyecciones dentro del tiempo infinito de las formas de asociación que prevalecen entre los átomos compatibles que emergen en el principio del mundo y cuya reproducción natural es heredada (cf. Droz-Vincent, 1996, 191–211 y Long, 1977, 63–88). Pueden ofrecerse dos ejemplos de esto, el primero puede verse cuando en DRN III v. 687 se explica que el alma no puede ser libre de la ley de la muerte, en esto Lucrecio parece referirse a la verdad evidente que todas las cosas materiales obedecen como a un fin a determinadas leyes. En segundo lugar, en el libro quinto (v. 48) se explica que no todas las combinaciones de átomos son posibles, sino que sólo dentro de un género específico. Una tierra más joven pudo haber producido hombres imperfectos, pero no centauros, es decir, animales

hechos de otra clase diferente de átomos. El establecimiento de cada especie es determinado por la naturaleza de cada átomo del que es originado, y por lo tanto es válido desde el principio. Desde el poder absoluto de las leyes impersonales refrena *certus ordo* que se entrama como la base del universo epicúreo.

Conclusivamente, la ley natural que presenta Lucrecio no existe fuera del plano físico de los átomos, no responde a un proyecto teleológico, y no es promovido por ningún hombre. Las leyes naturales cristalizan *post factum* el trabajo mismo de la naturaleza, y limita a cada criatura a sus propias posibilidades evitando el desorden en el mundo físico. Extensivamente, las leyes que surgen en el seno de la ciudad, repararían el quiebre con la armonía natural que supone la vida simple de los individuos primigenios ante la complejidad de relaciones que presentan las nuevas *urbis*. De este modo, la utilidad precedería a la justicia de las leyes, ubicándose ante la necesidad de la no violencia y caracterizando como justas e injustas las prácticas que la agredan.

Bibliografía

Alberti, Antonina (1995) *The epicurean theory of law and justice*. En Laks, André y Schofield, Malcom (Ed.) *Justice and Generosity: Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy: Proceedings of the sixth Symposium Hellenisticum*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 161-190.

Antifonte (1996) *Fragmentos*, en *Sofistas: Testimonios y fragmentos*. Trad. Antonio Melero Bellido. Madrid: Gredos, pp. 327-394.

Aristóteles (2015) *Ética Nicomaquea*. Trad. Juilio Pallí Bonet, España: Editorial Gredos- RBA.

Armstrong, John M. (1997) *Epicurean Justice*. *Phronesis*, vol. 42, nº pp. 324-334.

Cabisius, G. (1984) 'Social metaphor and the atomic cycle in Lucretius', *Classical Journal* 80, pp. 109-20.

Cappelletti, A. J. (1987) *Lucrecio: la filosofía como liberación*. Venezuela: Monte Ávila Editores, pp. 249- 264.

Chroust, Anton-Hermann (1953) *The Philosophy of Law of the Epicureans*. En *Thomnist, a Speculative Quaterly Review*, nº 16, pp. 217-267.

Droz-Vincent, G. (1996) 'Les foedera naturae chez Lucrece', in *Le Concept de Natura`a Rome*. Paris: Ed. C. Lévy, pp. 191-211.

Epicuro (1978) *Opere, a cura di Graziano Arrigheti*. Torino: Giulio Einaudi editore.

_____ (2008) *Epístola a Heródoto*. Trad. Sebastián Caro, Trinidad Silva. En *Onomázein* nº 17, pp. 135-170.

_____ (2014) *Obras Completas*. Edición José Vara. Madrid: Ediciones Cátedra.

Hobus, João (2009) *Derecho natural y derecho legal en Aristóteles*. *Diánoia*, vol. 10, nº 63, pp. 133-155.

Lucrecio (1961) *De rerum natura*. Edición bilingüe. Trad. José Ignacio Ciruelo Borge, Barcelona: Editorial Bosch.

_____ (2003) *La naturaleza de las cosas*. Trad. Francisco Socas. Madrid: Editorial Gredos.

Long, A. A. (1977) *Chance and Natural Law in Epicureanism*. *Phronesis*, vol. 22, nº 1, pp. 63-88.

Moulton, Carrol (1972) *Antiphon the Sophist, on Truth*. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 103, pp. 329-366.

Nussbaum, Martha (2003) *La terapia del deseo, teoría y práctica en la ética helénica*, Trad. Miguel Candel, Barcelona: Editorial Paidós.

Ostwald, Martin (1990) *Nomos and Phusis in Antiphon's Peri 'Aletheias*. En Griffith, M. and Mastrorade, D.J. (Ed.) *Cabinet of the muses*. Atlanta: Scholar Press, pp. 293-306.

Platón (1999) *Diálogos VIII, Leyes*. Trad. Francisco Lisi. Madrid: Editorial Gredos.

Porfirio (1984) *Sobre la abstinencia*. Trad. Miguel Periago Lorente. Madrid: Editorial Gredos.

Schiesaro, A. (2007) *Didaxis, rhetoric and the law in Lucretius*. En Heyworth, S. J., Fowler P. G. and Harrison S. J. (Ed.). *Classical Constructions: Papers in Memory of Don Fowler, Classicist and Epicurean*. UK: Oxford, pp. 63-90.

_____ (2010) *Lucretius and Roman politics and history*. En Gillespi, S. y Hardie, P. (Ed.). *The Cambridge companion to Lucretius*. UK: Cambridge University Press, pp. 41-58.

Schrijvers, P.H. (1974), *La pensee de Lucrèce sur l'origine du langage*. *Mnemosyne* nº 27, pp. 337-364.

_____ (1999), *La vie sociale et politique (DRN V 1011-1027, 1105-1160)*. En Schrijvers, P. H. *Lucrèce et les sciences de la vie*. Londres: Brill, pp. 102-118.

Simpson, Peter (2014) *Aristotle on Natural Justice*. *Studia Gilsoniana* n° 3, pp. 367-376.

Soares, Lucas (2004) *Siguiendo las huellas del régimen político más genuino. Derivas del filósofo-rey platónico*. *Deus Mortalis*, n°3, pp. 47-74.

Vander Waerdt, Paul (1988) *Hermarchus and the epicurean genealogy of morals*. *Trasactions of the American Philological Association*, n° 118, pp. 87-160.