

Una arqueología de los sueños: el atomismo antiguo

Demócrito, Epicuro, Lucrecio

*Sergio Pérez Cortés**

Resumen

Los sueños son una realidad ambigua. Sin duda pertenecen al durmiente puesto que es él quien los sueña, pero simultáneamente él tiene la convicción de que no ejerce sobre ellos ningún control, que los sueños obedecen a una lógica ajena. Bajo esta convicción, nuestro propósito es realizar una pequeña arqueología en torno a esa cuestión: ¿qué es lo que los hombres han encontrado en sus sueños? El presente trabajo es un fragmento de tal investigación que tiene como dominio la filosofía antigua y algunos soñadores privilegiados como san Jerónimo o Perpetua, porque a nuestro juicio esa época interrogó ansiosamente a los sueños en busca de voces muy distintas a las del individuo. En las páginas siguientes nos concentraremos en una de las respuestas que aportó la antigüedad: la del atomismo griego. Si el lector considera que los sueños retienen su interés, entonces quizás acepte acompañarnos en este episodio.

Palabras clave: sueños, filosofía, atomismo antiguo.

Abstract

Dreams are an ambiguous reality. Undoubtedly, they belong to the sleeper as he is the one who dreams, but, at the same time, he is convinced that he doesn't exercise any control over them because they are due to a different logic. Under this conviction, our aim is to practice a small archeology on the subject: what is it that men have found in their dreams? This paper constitutes a fragment of an

* Profesor-investigador del Departamento de Filosofía de la UAM-Iztapalapa.

investigation on ancient philosophy and on some privileged dreamers such as St. Jerome Perpetua, because it is our believe that the indicated era anxiously interrogated dreams in search of voices quite different from those of the individual. In the following pages we focus on one of the answers provided by the antiquity: the Greek atomism. If the reader believes that dreams retain his interest, then he'll perhaps joins us in this episode.

Key words: dreams, philosophy, ancient atomism.

Demócrito, sobre los sueños: la base física

Quizá la mejor forma de exponer la doctrina de Demócrito sea iniciar por la base física de la percepción, para luego analizar el mecanismo de formación de la imágenes oníricas. Veamos. De acuerdo con Demócrito, el ser humano está compuesto por dos categorías de átomos: una primera clase de partículas ásperas y rugosas que tiene una función estrictamente somática y que forma los huesos, la carne y la piel del individuo; y un segundo tipo de átomos los cuales, por un privilegio debido exclusivamente a su forma esférica, son altamente finos y sutiles. En sí mismos, los átomos del cuerpo y los átomos del alma no poseen cualidades diferentes: sólo se distinguen entre sí por su tamaño y su disposición. Los átomos del alma son más sutiles, pero no son cualitativamente distintos de los corporales. Sin embargo, basta esta diferencia sutil para hacer a estos últimos responsables, tanto de la *psique*, como de aquellas funciones características de un ser vivo: sensibilidad, motricidad y pensamiento. Su esfericidad y finura los hace especialmente aptos para penetrar en todas las cosas y, puesto que están en permanente actividad, pueden imprimir movimiento a los cuerpos que contienen, por eso Aristóteles señala que, según Demócrito, “el alma es sobre todo movimiento” (Aristóteles, *De anima*, 1, A2, 403b:33).¹

La característica primera de la vida que el alma insufla al cuerpo es justamente el movimiento de esas pequeñas partículas. Lo logra debido

¹ En todas las citas de Aristóteles seguimos la edición de J. Barnes, publicada en Princeton University Press, 1984.

a que tales átomos están distribuidos a través de todo el cuerpo del individuo de modo tal que, en cualquier lugar dado, hay un átomo del alma en juxtaposición a cada uno de los átomos del cuerpo (Guthrie, 1965, II:432). El movimiento incesante de esos corpúsculos genera calor, por ello Leucipo afirmaba que “el alma está hecha de fuego” (Leucipo, 2001, 67^a:28),² y Demócrito sostenía igualmente que “el alma es una clase de fuego y es caliente” (Demócrito, 2001, 67^a:28). Una cierta temperatura corporal, ni demasiado fría ni demasiado caliente, era indispensable para evitar que el alma se agitara sin control. Mediante la actividad de esos corpúsculos la doctrina atomista creaba una cierta asociación entre vida, movimiento y calor, que coincidía con la concepción tradicional prevaleciente en el mundo griego.

Los átomos del alma son igualmente la sede, pero no la causa, de las sensaciones del cuerpo. Según la teoría atomista de Demócrito, todas nuestras percepciones son epifenómenos causados por las perturbaciones sufridas por los átomos del alma cuando son afectados por la repercusión de otras partículas provenientes del exterior del cuerpo. Todos los cuerpos circundantes expelen constantemente emanaciones de átomos que, desplazándose en el aire, son susceptibles de afectar a nuestros átomos del alma. Puesto que esos efluvios conservan la forma del objeto del que provienen pueden ser llamados “imágenes” o “simulacros”, *eidola*. Todos los cuerpos sin excepción emiten dichos efluvios, pero en el caso de los seres humanos éstos incluyen los dos tipos de partículas que los componen: átomos corporales y átomos del alma. Las sensaciones en el individuo (y como se verá también los pensamientos) surgen en el momento en que esos corpúsculos impresionan a los átomos del alma contenidos en su cuerpo, actuando lo similar sobre lo similar, de acuerdo con un principio que ya había sido enunciado por Empédocles. En breve, las sensaciones corporales y los pensamientos son, desde el punto de vista físico, alteraciones en el cuerpo; esta es la opinión de Leucipo y Demócrito que Aecio nos ha transmitido: “para ellos, la percepción y el pensamiento surgen cuando del exterior entran imágenes, pues nadie los experimenta sin la repercusión de una imagen” (Leucipo, 2001, 67^a:30).

² En el caso de Leucipo y Demócrito estamos citando la edición *Atomisti Antichi*.

Es este encuentro obligatorio de átomos lo que hace decir a Aristóteles que Demócrito y los otros filósofos naturalistas caen en el absurdo de reducir toda percepción a alguna clase de tacto (Aristóteles, *De sensu* 4, 442^a:29). No siempre es fácil percibir tal absurdo. En el caso de los sentidos del tacto y del gusto resulta sencillo admitir que la sensación es una perturbación provocada por el contacto directo entre los átomos. En el caso del olfato es ligeramente más difícil aceptarlo, aunque Demócrito sostiene que los objetos emiten sutiles agregados de átomos que afectan a las partículas similares localizadas en las ventanas de la nariz. Más complejo de admitir resulta el sentido del oído: según la teoría atomista, las partículas de sonido viajan en el aire y ahí se mezclan con átomos existentes en el medio ambiente hasta que estimulan a las moléculas localizadas en la cavidad de los oídos. Pero sin duda la descripción más compleja y la menos satisfactoria es la del sentido de la vista. Originalmente, Leucipo había hecho suya la doctrina de Empédocles según la cual los objetos físicos emiten efluvios llamados *éidola* que afectan a los ojos, los cuales son entonces puramente receptores. Demócrito sostuvo algo ligeramente diferente: para éste, la imagen visual realmente percibida no proviene únicamente del objeto exterior, sino también de efluvios procedentes del individuo que observa: ambas imágenes se encuentran en el aire y forman ahí una impresión sólida que es la que finalmente se introduce a través de la pupila del ojo (Kirk, 1981:586). Para impresionar al órgano de la visión, no basta una sola imagen: debido a que los objetos desprenden efluvios de manera constante a gran velocidad, es una serie de imágenes la que en periodos brevísimos impacta al ojo provocando en éste la percepción del movimiento, un poco a la manera en que una filmación moderna, compuesta de una serie de cuadros, afecta los ojos del espectador actual.

Es muy importante tener presente que en todas estas percepciones la sensación no es meramente el resultado de una perturbación local: en cada caso un determinado órgano sensorial es el afectado, pero éste recibe una serie de impactos que se van acumulando en número suficiente para luego ser distribuidos, mediante la agitación de los átomos del alma, a lo largo de todo el organismo en el que se encuentran diseminados. De acuerdo con la teoría atomista, los órganos receptores son canales especialmente adaptados para la captación de estímulos sensoriales, pero

la sensación misma es una perturbación de los átomos del alma distribuidos en todo el cuerpo. No percibimos pues *con* los átomos sensoriales sino *a través* de ellos (Bicknell, 1968:12).

La actividad del pensamiento es análoga al proceso de la sensación. La razón es que para Demócrito el alma posee la misma naturaleza atómica que el cuerpo, de ahí la notable afirmación que Aristóteles recoge: “para Demócrito, el intelecto y el alma son lo mismo” (Aristóteles, *De anima*, 1, A2, 404^a:25-30). El pensamiento consciente, lo mismo que la sensación, es un epifenómeno de las perturbaciones sufridas únicamente por los átomos del alma: el pensamiento se produce cuando átomos externos penetran el cuerpo del individuo y afectan a sus similares localizados en el alma del receptor. No obstante esta base común, entre sensación y pensamiento también existen diferencias importantes: la primera es desde luego que en el caso de la sensación los objetos perturbadores son los objetos mismos, mientras que en el caso del pensamiento son únicamente las imágenes, los simulacros, los que funcionan de manera instrumental (Demócrito, 68^a:105). Una segunda diferencia más significativa es que mientras la sensación se distribuye a lo largo del cuerpo mediante los átomos del alma, en el pensamiento las funciones intelectuales se concentran en un lugar específico, un sitio en el que los átomos del alma superan numéricamente a los átomos del cuerpo: Demócrito lo llama *noûs*. Debido a la imprecisión de las fuentes originales existe un debate acerca del lugar en que el filósofo localiza la sede del pensamiento: para algunos esta excepcional concentración de átomos sutiles se encuentra alojada en la cabeza, específicamente en el cerebelo (Guthrie, 1965:433);³ para otros, Demócrito colocaba la sede del intelecto en el pecho (Bailey, 1960:160). Recientemente se ha argumentado a favor de que, para Demócrito, la sede del intelecto es el alma entera y por tanto no posee una sede específica; si esta interpretación es correcta, los átomos del alma entretejidos en todo el cuerpo deben ser considerados parte del *noûs* (Bicknell, 1968:21).

Sin embargo, la diferencia más importante entre la sensación y el pensamiento reside en que por medio del tacto, del gusto, del olfato, el oído o la vista, sólo se puede obtener conocimiento actual, mientras que

³ Guthrie, W.K.C., quien extrae su opinión de Aecio IV 5, 1.

el pensamiento puede ser afectado por una réplica que ha permanecido intacta a gran distancia y mucho tiempo después de la desaparición del objeto que la emitió. El pensamiento no sólo puede abarcar objetos muy lejanos (por ejemplo, acerca de los pigmeos en África), sino que también percibe objetos que ya no existen en su forma original o que no han existido en absoluto (como esas creaciones fantásticas que son los centauros). Según el atomismo antiguo la explicación de este último caso es que durante la travesía por el aire las imágenes se entrecruzan y en algunos casos se mezclan, provocando una asociación entre *eidola* independientes (en esta ocasión, réplicas de un caballo y un hombre). Finalmente, última diferencia significativa, aunque la sensación y el pensamiento participan de un único mecanismo físico, producen dos tipos distintos de conocimiento: la sensación produce una comprensión oscura y confusa, mientras el pensamiento, que ejerce una función intelectual, permite formar opiniones genuinas, formar anticipaciones y discriminar la verdad. El pensamiento actúa sobre objetos que son demasiado sutiles para ser aprehendidos con nuestros sentidos y, a pesar de ello, está obligado a establecer opiniones verdaderas como base para el razonamiento.

Sostener que el mecanismo que produce la sensación es análogo al proceso que produce el pensamiento resulta comprensible únicamente desde la perspectiva del universo tal como lo concibe el atomismo antiguo. El universo de Demócrito es un mundo en el que existe un constante flujo de átomos, cuyo número y variedad de formas es infinito. En este mundo, los átomos y el vacío son la únicas realidades: todo el resto es opinión. Su unidad primordial, el átomo, es un ser pleno, imperecedero e inmutable, o sea un ser conforme al supremo estatuto del ser. Leucipo y Demócrito emplearon diferentes expresiones para referirse a tal unidad fundamental: *eídea*, *schémata*, *nastá*, *idéal*, *átoma*, todas las cuales implican la noción de “forma”, “esquema”, “contorno”, “configuración” o “especie”. El átomo no es un ente ideal o conceptual sino un ser, una entidad material. Pero a diferencia del ser inmóvil de Parménides, los átomos se desplazan en el vacío, entidad que a través del atomismo recibe el reconocimiento filosófico de su existencia. Probablemente Aristóteles tenía razón al afirmar que los atomistas antiguos buscaban dar crédito a

los fenómenos perceptibles que implican el movimiento y conceder igualmente razón a aquellos que aseguraban que el ser en sentido propio es ser absolutamente pleno, sin fisuras. La solución que los atomistas encontraron consistió en afirmar que el ser es pleno, pero que no es uno sino un número infinito de cuerpos, invisibles por su pequeñez, los cuales mediante su asociación dan lugar a los objetos físicos perceptibles por los sentidos: mediante su asociación ellos explican la generación de los cuerpos y mediante su disociación hacen comprensible su destrucción.⁴ De este modo existe el movimiento en el vacío, pero el ser permanece inalterable porque “debe existir algo inmutable para que no todo sea completamente destruido” (Lucrecio, 1963, I:790-791).

Para irritación de Aristóteles, los atomistas antiguos se negaron a determinar la causa o el origen del movimiento de esas partículas: simplemente el desplazamiento no tenía un origen asignable y ningún fin predeterminado. El movimiento obedecía sencillamente a las leyes físicas de la asociación y la desintegración. Tales leyes bastaban para explicar todo lo que es y lo que acontece; debido a ellas, todo lo que en este universo sucede obedece a una ley rigurosa: existe en el universo un orden causal que se rige únicamente por leyes atómicas, sin que logre percibirse alguna dirección preestablecida o alguna finalidad. Naturalmente, en este mundo no hay necesidad de ninguna entidad trascendente, como los dioses o el demiurgo, aunque debido a la presencia de las leyes atómicas todo está sobredeterminado. Todo evento, aun de naturaleza intelectual, es siempre imputable a alguna cosa; siempre es posible remontarse desde una sensación o una imagen percibida o pensada a la fuente atómica que la originó, a la causa mecánica de que es efecto. Todo tiene un mecanismo que lo explica, pero en última instancia éste se reduce a la composición o desintegración de átomos en el vacío infinito. Y según los atomistas antiguos esto basta para dar cuenta de todo: de los árboles y de las rocas, lo mismo que de los seres dotados de sensibilidad, pensantes y soñadores.

⁴ Por eso Aristóteles consideraba que los atomistas negaban el nacimiento y la muerte, la generación y la corrupción: para ellos el nacer es un agregarse entre los átomos, el morir una desagregación o un liberarse del compuesto atómico, sin que en tal proceso nada derive de nada, ni provenga, ni se dirija a nada.

La formación de los sueños en Demócrito

El rodeo por la estructura física del universo permite encontrar la explicación del reposo y de los sueños. Éstos tienen un origen análogo a la sensación y al pensamiento: se generan por una suerte de reverberación de átomos provocada por imágenes venidas del exterior, pero tienen la particularidad de afectar al individuo en un momento específico, mientras duerme. Puesto que el individuo reposa y no hay actividad de las impresiones sensoriales, el *noûs* no los registra como sensaciones, pero a diferencia de los pensamientos, los sueños son réplicas visuales de objetos físicos, con el añadido de una conjunto de átomos “sonantes” (pues llega a suceder que las imágenes visitantes en el sueño pronuncien palabras inteligibles). Puesto que el estado de reposo altera la naturaleza de la percepción y crea las condiciones para la presencia de ese fenómeno singular que son los sueños, resulta indispensable examinar por un momento al durmiente.

Para los atomistas antiguos el reposo es un momento singular dentro de la preservación de la vida. En efecto, según la doctrina atomista el cuerpo de los seres vivos expulsa constantemente átomos del alma. Existen dos razones que explican esta expulsión: la presión ejercida sobre el cuerpo por el aire circundante y el alto grado de movilidad de las partículas del alma, capaces de atravesar el cuerpo que las contiene. La única garantía para la recuperación de esos átomos de los que depende la vida es la respiración: en el aire flotan innumerables partículas de esa clase que penetran en el cuerpo a través del proceso de respiración y, haciéndolo, restablecen el equilibrio interior e impiden al alma abandonar por completo el cuerpo del ser vivo, lo que de ocurrir acarrearía la muerte. Por eso los atomistas antiguos llamaban a la respiración “el límite de la vida” (Aristóteles, *De anima*, 1:A2;404^a9). Durante el reposo la expulsión de átomos continúa pero la recuperación por medio de la respiración es menor, lo que indica un cierto desequilibrio provisional. Debido a esta asociación, Tertuliano atribuye a Demócrito la definición del reposo como “una insuficiencia del aliento vital” (Demócrito, 2001, 68^a:136), es decir, como una pérdida temporal de los átomos necesarios a la vida. “Dormir”

equivale pues a menos vida, menos movimiento y menos calor.⁵ No obstante, aunque en esos momentos la recuperación de átomos es menor, sigue llevándose a cabo; no es sino por debajo de un cierto umbral de recuperación que cesa la resistencia del cuerpo a la fuga de átomos y entonces sobreviene la muerte. En el fondo, no hay pues diferencia de naturaleza entre el reposo y la muerte:⁶ la muerte es un sueño eterno, el sueño, una pequeña muerte que se inicia cada noche.

Durante el reposo los órganos sensoriales se encuentran inactivos o al menos seriamente obstruidos, quizá debido a esa pérdida parcial de átomos que reduce o anula su funcionamiento. La actividad perceptiva disminuye o cesa, pero el flujo de átomos externos continúa afectando el cuerpo del durmiente. Los simulacros que en ese momento afectan al cuerpo son los mismos que en cualquier otra situación, pero el que los recibe es un durmiente, es decir alguien cuya alma se encuentra en letargo. Debido a que los órganos sensoriales se encuentran suspendidos, las imágenes no penetran a través de ellos. Por eso, haciendo suya una idea ya expresada por Empédocles, Demócrito asegura que esos simulacros “penetran en el cuerpo a través de todos los poros, primero introduciéndose profundamente y luego reemergiendo, generando durante su salida las visiones oníricas” (Demócrito, 2001, 68 A 77). En resumen, los sueños son perturbaciones de los átomos del alma provocadas durante el reposo por las emisiones de partículas que, sin tregua, se desprenden de todos los objetos circundantes: plantas, animales o seres humanos, especialmente de éstos pues poseen átomos que, por su constante movimiento, producen calor.

Los simulacros, *éidola*, son el principal elemento del sueño: compuestos de una o más imágenes que el durmiente recibe en estado pasivo: “los espíritus de los que duermen no se mueven por sí mismos”,

⁵ Esta creencia estaba muy generalizada, por ello Aristóteles consideraba al sueño diurno como un signo negativo de la condición del cuerpo y del alma (Cambiano, 1980:438).

⁶ Demócrito se aproxima así a Empédocles y a Parménides para quienes el sueño es el efecto de enfriamiento (Empédocles, 31 A85), (Parménides, 28A 46b). Empédocles, Parménides y los presocráticos están citados según la Edición I presocrática. *Testimonianze e frammenti*. Demócrito se aproxima igualmente a Alcmeón de Crotona quien siguiendo el modelo pitagórico, que confiere un rol decisivo al flujo y reflujo de sangre en las arterias, consideraba que la muerte no es sino la amplificación extrema del adormecimiento cotidiano. Véase Salem (1996:210).

dice Cicerón a propósito de Demócrito (Demócrito, 2001:68 A 137). En consecuencia, para Demócrito los sueños no son elaboraciones psíquicas del individuo, no expresan ni sus deseos ni un movimiento propio del alma. La razón de la formación de estas visiones no está en el individuo, ni aun inconsciente. Por ello en los sueños, según Demócrito, no se encuentra ninguna clave personal y no está en ellos la trama de ninguna subjetividad. En ello influye sin duda que Demócrito parece interesado en explicar únicamente una clase de sueños que, aunque lejana a nuestra experiencia, parece haber sido muy frecuente en Grecia clásica: el sueño-visitante, la aparición de un emisario que expresa un mensaje sobrenatural.⁷ Ello concuerda con la concepción esencial de los simulacros: son finísimas partículas de átomos que conservan la forma del objeto del que provienen. Dada su importancia para la doctrina, Demócrito habría podido crear para ellos un término técnico, pero se limitó a retener la palabra *eidolon* en el sentido de “fantasma”, sentido que había adquirido desde la *Iliada* y la *Odisea*.⁸

Los *eidola* no son obra del soñador sino una especie de entidades físicas independientes, aunque particularmente tenues y vaporosas. Su existencia autónoma se percibe con claridad por el hecho de que ellos logran comunicarse verbalmente con los seres humanos. Tales comunicaciones tienen lugar cuando los átomos del alma en el interior del durmiente son perturbados por moléculas de aire “sonantes”, puestas en movimiento por otras “moléculas de la voz” emitidas por la boca del visitante (Bicknell, 1969:319). Es importante tener presente que, lo mismo que la visión, tales sueños no son provocados por un simulacro único que, por azar, ha ingresado en el cuerpo y se comunica con el durmiente; se trata más bien de un ola consistente y sustantiva de imágenes y de moléculas “sonantes”, ola que es intencionalmente dirigida por el “fantasma”.

⁷ Por *sueño-visitante* puede entenderse aquel en el que, según el soñador, la escena onírica no se desvuelve en la psique del que duerme sino en el espacio físico real: el sueño penetra en la estancia, asume una semblanza humana, se coloca en la cabecera del que duerme, le comunica su mensaje y finalmente se aleja.

⁸ “Demócrito intentó realmente un estudio experimental de las imágenes (sean divinas o fantasmales) aislándose algunas veces en cementerios y lugares desiertos con ese propósito” (Dodds, 2001:162).

Como sabemos, debido a su desplazamiento todos los simulacros, incluidos los que provocan los sueños, están expuestos a las perturbaciones que pueden sufrir en el aire. El grado y la calidad de la información que transmiten dependen sin duda del emisor mismo, pero también del medio que deben atravesar, porque las incidencias del aire pueden oponer serios obstáculos. Aristóteles señala que los *eidola* que Demócrito considera causa de los sueños son mejor percibidos de noche porque durante el día se dispersan más fácilmente debido a que el aire se encuentra más agitado (Aristóteles, 464^a:10). Por la misma razón los sueños de otoño no merecen gran confianza: en esta estación los vientos retardan la progresión de las imágenes y con su turbulencia los modifican aquí o allá y hacen confusa su evidencia. De manera que, si no sufren alguna perturbación en el trayecto, los simulacros transmiten su contenido sin distorsión. Se puede entonces sostener que, desde la perspectiva del atomismo antiguo, no existen sueños “falsos” (en el sentido de “ficticios”) por sí mismos: los simulacros siempre tienen un origen objetivo, aunque la información que contienen puede alterarse en el trayecto. Cuando no sufren modificaciones, su contenido es entonces adecuado al objeto que los produjo, no requiere de ningún desciframiento particular y tampoco de algún individuo, intérprete o médico, especializado en esa actividad. Es natural, puesto que la información depende siempre de condiciones externas, del medio en que esas imágenes se desplazan y, por tanto, su información no será determinada, ni intencional ni inconscientemente, por el soñador. Puesto que en los sueños no hay contenido emotivo, ni deseo, ellos no transmiten ninguna realidad a descifrar, no hay “otra escena” a reconstruir, ni indican una realidad oculta; dicho en términos freudianos actuales, entre los atomistas antiguos, los sueños tienen contenido manifiesto, pero carecen de contenido latente (Cambiano, 1980:442).

El *eidolon* democríteo es pues una suerte de “doble” del objeto que lo origina, una realidad externa a éste que en cierto modo lo duplica, aunque no integralmente, pues carece de profundidad. Según Demócrito, los simulacros tienen la propiedad de que, además de su forma externa, conservan del objeto original “los motivos y los deseos del alma, de su disposición y de sus pasiones”... y por ello “hablan” como si fueran objetos animados y anuncian a quienes los reciben las mismas opiniones,

reflexiones y tendencias de aquellos de los que provienen” (Demócrito, 2001, 68A:77). Sexto Empírico informa que debido a ello Demócrito distinguía entre *éidola* benéficos y maléficos: “algunos de los *éidola* hacen bien a los hombres y otros hacen mal, y por esta razón Demócrito solía hacer plegarias para encontrarse con *éidola* benévolos” (Demócrito, 2001, 68B:166). Es esto lo que permite al siempre crítico Plutarco incluir al filósofo en el grupo de aquellos que han admitido la existencia de seres malignos: “No es únicamente Empédocles el que ha dejado subsistir los malos demonios, son también Platón, Jenócrates, Crisipo y Demócrito quienes lo han hecho” (Plutarco, 1995:419^a). Como se ve, los simulacros emitidos por los seres humanos no están exentos de sentimiento ni de intención; por el contrario, están cargados de “toda la malignidad y de toda la envidia de aquel del que emanan” (Demócrito, 2001, 68A:77); por eso las imágenes que provienen de los violentos y los iracundos transmiten gran cantidad de imágenes, siempre nuevas y expresivas. De acuerdo con Demócrito, los efluvios pueden permanecer en la persona receptora, perturbando y dañando el cuerpo y el alma. No resulta extraño que esos “fantasmas”, que reflejan los efectos de la actividad mental de aquellos de los que provienen, fuesen resentidos como “demonios” por aquellos que resultaban afectados.

Tal teoría tiene sin embargo consecuencias que parecen contradecir otras ideas al interior del pensamiento de Demócrito. En efecto, de acuerdo con Cicerón, en numerosos lugares el filósofo defendió la existencia de “una sensación anticipada de las cosas futuras” (Demócrito, 68A:138), es decir admitió la adivinación. En principio una anticipación espiritual de esta naturaleza no tiene lugar en la doctrina atomista, dominada enteramente por leyes mecánicas de asociación y disociación: ¿qué pudo entonces llevar a Demócrito a esta conclusión? Aparentemente inconsistente, la respuesta parece exigir comprender la predicción en la doctrina como una suerte de comunicación a distancia realizada con la mediación de los simulacros más que como una premonición. En efecto, si un individuo tiene la idea de realizar un acto, entonces ciertos átomos del alma están orientados a llevarlo a cabo durante el estado de vigilia. Entre los átomos que se desprenden de dicho individuo se encuentran algunas moléculas del alma, lo mismo que ciertas moléculas del cuerpo. Si el alma del receptor está en condiciones adecuadas entonces ella puede

enterarse de las intenciones del agente porque tales partículas transmiten sus motivaciones. Si la acción planeada se realiza y el receptor ignora la doctrina democrítea, éste puede concluir que ha predicho tal acto, mientras que en realidad no ha hecho tal cosa sino ser pasivamente afectado por los *éidola* precisos. Se trataría entonces más bien de un acto de telepatía mental que de una predicción propiamente dicha. Esta explicación resulta congruente con el hecho de que el racionalismo de Demócrito no consiste en eliminar las creencias de la multitud sino intentar, aun en el caso de fenómenos tan extraordinarios como la profecía, remontarse a las causas materiales que se encuentran en su origen: en este caso, se trata de un fantasma que contenía el conocimiento de ciertas intenciones individuales y que lo comunica de segunda mano al durmiente que visita (Bicknell, 1969:324-325). Una clase de transmisión a distancia explica esta percepción profética, pero no conduce a aceptar que los movimientos futuros puedan afectar los movimientos actuales de los átomos de una persona, tesis que la visión materialista del mundo de Demócrito no puede incluir (Bicknell, 1970:302).⁹ Como apoyo de esta interpretación debe considerarse que Demócrito admitió formas todavía más dudosas de predicción como la hematoscopía, pero desde su perspectiva la inspección de las entrañas de los animales podía proveer signos de la salubridad de la tierra que los alimentó y también podía funcionar como barómetro, una suerte de reloj biológico que indicaría las condiciones atmosféricas previsibles (Salem, 1996:214). La idea de Demócrito es errónea pero compatible con su propósito de encontrar, en todos los casos, una base puramente física de los fenómenos.

En los sueños la doctrina atomista no tiene lugar para la expresión subjetiva, para la manifestación de los deseos o para la exhibición de una estructura trascendente. Los sueños no son la expresión de “otra escena” que, más allá del alcance humano, organizaría su sentido, porque en la física de Demócrito no hay ninguna realidad espiritual independiente. Ellos son sencillos productos de las leyes mecánicas y por eso carecen de expresión individual. En contrapartida, los sueños tampoco son ventanas

⁹ E.R. Dodds estima igualmente que a fin de cuentas Demócrito habría elaborado una teoría atomista de la telepatía, un equivalente de lo que, en nuestros días, se llamarían “fenómenos parapsíquicos” (Dodds, 2001:168).

privilegiadas a un mundo de dioses inalcanzables. Los sueños son más bien una prueba más de que los seres humanos participan de un universo que, en potencia, no les reserva ningún misterio.

Epicuro y Lucrecio, sobre los sueños¹⁰

Lo mismo que para los atomistas antiguos, para Epicuro intentaremos mostrar, por una parte, las características físicas del sueño y el reposo y, luego, el mecanismo de formación de las imágenes oníricas. Veamos. Las razones que llevarían a Epicuro unos siglos más tarde a adoptar dentro de su filosofía la física del atomismo antiguo son diversas, pero entre ellas destaca el que, cerrando el paso a toda forma de trascendencia, la doctrina de Demócrito otorga un lugar a la radical autonomía moral del individuo.¹¹ Y para Epicuro, aun en el caso de los sueños, la filosofía es, sobre todo, una empresa de liberación. Liberación de aquello que atemoriza y tortura a los hombres arrebatándoles la serenidad y la independencia, que les impide gozar de sí mismos y alcanzar una felicidad terrena. Para Epicuro la filosofía es un remedio contra los sobresaltos provocados por las visiones, o no es nada.

En efecto, entre todas las perturbaciones de la vida, el filósofo distingue dos que le parecen esenciales: el temor a la muerte (y con ello la preocupación de un más allá lleno de castigos y penitencias), y la intervención de los dioses en los asuntos humanos (decidiendo acerca de los hombres, jugando con el destino y la vida de éstos). Sucede que en ambos casos los sueños son piezas clave en la trama, cómplices y

¹⁰ En el caso de los sueños nos permitimos asociar a Lucrecio con Epicuro aprovechando que la limitación de las opiniones de Epicuro sobre los sueños llegadas a nosotros, sea compensada con el desarrollo mucho más explícito del *De rerum natura*.

¹¹ A diferencia de sus antecesores, para Epicuro el movimiento de las partículas que componen el universo es vertical, de arriba hacia abajo, pero a ello había agregado el clinamen, una pequeña desviación aleatoria de una partícula que provoca una serie de colisiones productoras de los agregados que componen cualquier mundo posible. Desde los comentaristas antiguos la introducción del clinamen, del azar en el sistema, ha sido uno de los aspectos más discutidos de la física epicúrea, pero para Epicuro esa desviación rompe con el determinismo latente en la mecánica atomista.

promotores de esa inquietud: por una parte, los sueños son considerados premonitorios, índice de que existe un Destino trazado por los dioses, signo de lo poco que vale la libertad humana; por la otra, los sueños exhiben con frecuencia imágenes de personas desaparecidas, lo que fortalece la idea de una existencia más allá de la vida, ¿cómo no creer entonces que los sufrimientos, las culpas, las recompensas o los castigos habrán de prolongarse indefinidamente? En los sueños encuentran apoyo el temor a la existencia más allá de la muerte y la intromisión divina en los asuntos humanos, creencias que, de acuerdo con el diagnóstico de Epicuro, hacen desdichada a la humanidad.

Pero las creencias de los hombres son tenaces. Ellas no se disipan mediante simples opiniones que las contradigan, y no bastan consejos y sugerencias. El remedio debe ser más radical. Según Epicuro, el único medio de erradicar esas creencias es ofrecer una explicación racional que arrebate a esas visiones su carácter amenazador y desvanezca los terrores que provocan, apelando no a la opinión, sino al entendimiento. Su estrategia consiste entonces en elaborar un discurso racional que reduzca esas creencias a mecanismos elementales y bien conocidos, que les retire el misterio convirtiéndolas en unas cuantas leyes físicas inteligibles. Esta es la operación que Epicuro busca realizar respecto a los sueños: quitarles su pretendida naturaleza divina, negándoles su pretendido poder adivinatorio, convirtiéndolos en percepciones claras: “Epicuro, que liberaba a la divinidad de toda ocupación y eliminaba el orden de las cosas y lo diluía todo en la pasividad en cuanto expuesto al azar, declaró a los sueños completamente vacíos de significado” –escribió con enojo Tertuliano– (Epicurea, 2002:325). Lucrecio le siguió en el intento aportando además un elaborado lenguaje poético que se expresa en hexámetros latinos. Según sus propias palabras lo hizo “con el fin de bordear de miel la amarga copa de la medicina”. Aunque el hexámetro de Lucrecio es considerablemente melodioso y desde la antigüedad ha recibido un gran reconocimiento,¹² por encima del ropaje poético lo que resulta primordial es el mensaje filosófico. A pesar de su expresión rítmica, la empresa no es estetizante y el poema muestra a Lucrecio

¹² Por ejemplo de Cicerón, quien, según cierta tradición improbable, se habría ocupado de “editar” el poema que Lucrecio habría dejado inacabado a su muerte.

intentando involucrar emocionalmente a su lector, con ese ardor personal provocado por la convicción de llevar a cabo una tarea de liberación inaplazable. El resultado es el poema didáctico más largo que la antigüedad ha legado, muy por encima de sus contrincantes Ennio, Arato y Empédocles. El que fuese un poema resulta además especialmente notable porque Epicuro mismo era hostil en general al arte y a la poesía: había admitido que el sabio debía ser el primer juez de la poesía pero él mismo no debía escribirla. Puede hacerse la conjetura, sin embargo, de que su reacción no habría sido negativa ante un poema de tal calidad destinado a promover su filosofía.

La física de los atomistas antiguos, con su universo enteramente sujeto a leyes mecánicas, se correspondía bien con ese propósito liberador. La cuestión era especialmente significativa en el caso de los sueños, porque éstos se han revelado como uno de los pilares de los terrores que encadenan espiritualmente a los hombres. Examinemos pues por una parte, la continuidad de la física del atomismo antiguo en Epicuro y, por la otra, la incrustación de la doctrina en un robusto marco de libertad moral.

En efecto, Epicuro adoptó la física del atomismo, no sin aportar una serie de modificaciones. Preservó, en primer lugar, la idea central de Demócrito: los sueños son una clase especial de sensaciones, y es en el marco de la sensación donde aquellos deben ser comprendidos. Como se ha visto, una sensación es el contacto entre un objeto en el mundo, un efluvio de átomos provenientes de tal objeto o, en el caso de la visión, de una imagen emitida desde el objeto, y un órgano sensorial (Rist, 1972:19). Epicuro considera, lo mismo que Demócrito, que el contacto que provoca la reverberación tiene lugar tanto en los átomos corporales como en los átomos del alma que, distribuidos a lo largo del cuerpo, se encargan de diseminar la sensación en todo el organismo vivo. Pero Epicuro tiene una concepción diferente y más elaborada que Demócrito a propósito de la distribución de átomos y de la estructura del alma: en lugar de un entrelazamiento uno a uno entre las dos clases de átomos, para aquél los átomos del alma se encuentran en los intervalos entre los átomos del cuerpo, pues se trata de partículas más finas, separadas a su vez entre sí por intervalos más pequeños (Lucrecio, 1963, III:370). Epicuro llama *anima* a esta parte del alma diseminada en todo el cuerpo y la considera la base de los cinco sentidos, presente en los ojos, los oídos

y los órganos del gusto y del olfato (Lucrecio, 1963, III:215). Los átomos del *anima* inician los movimientos de sensación en el cuerpo y también señalan el límite de la sensibilidad, porque aquellos átomos que logran deslizarse entre los intersticios no son percibidos. La sensación transmitida por los sentidos es percibida propiamente por el alma y proviene de la reverberación que es provocada por esos haces de átomos, los cuales se encargan de diseminarla hasta alcanzar esa concentración de átomos localizada en el pecho que Epicuro llama *animus* y que constituye la segunda parte del alma, la parte racional, el intelecto. El *anima* y el *animus* componen el alma, pero es esta última parte racional el asiento del intelecto y de la conciencia mental, de las emociones y de la voluntad (Brown, 1997:9-10).

Dentro de esta concepción relativamente tradicional, algo que es peculiar a Epicuro es haber hecho de la sensación el fundamento de su canon, de la parte lógica de su sistema, que en él se reduce a un criterio para alcanzar la certeza y la verdad. En consecuencia, para Epicuro las sensaciones son siempre, cada una de ellas, verdaderas sin excepción.¹³ Según este criterio, toda sensación es “verdadera” en el sentido de que se trata de un encuentro real entre un órgano sensorial y un objeto externo (o sus efluvios). Por ejemplo, para que un durmiente tenga esa aprehensión particular que es un sueño, un contacto entre un simulacro y su alma debe haber tenido lugar, y haber sido real. En su carácter elemental, la sensación todavía no involucra razonamiento de ninguna clase: ella es aún pre-racional e indica únicamente una relación real entre el sujeto que la siente y el objeto sentido. Es llamada “verdadera” porque la aprehensión no agrega ni quita nada, sino que es tal y como es, y el sujeto no tiene ningún medio de manipularla: ella es simplemente una reproducción no alterada de los datos. Desde luego, esto no aporta ninguna garantía de que la sensación (o en su caso el sueño) reproduce un objeto realmente existente. Como es pre-racional, la sensación no afirma nada acerca de la naturaleza del objeto que la produce. Para ello vendrá más tarde la opinión, que evalúa si existe tal correspondencia entre la sensación y la naturaleza real del objeto original. Es la opinión, la actividad

¹³ Y aun llega a firmar que si uno solo de los sentidos, una vez, estuviera equivocado, no podría tenerse confianza en ninguno de ellos y la validez de la sensación como tal colapsaría.

espiritual, la que podrá corroborar la adecuación entre la sensación y el objeto existente, y es ella la que podrá ser declarada verdadera o falsa; por ahora, la sensación en sí misma debe ser considerada siempre real, efectiva, objetiva.

Tal como se ha visto a propósito de Demócrito, cuando se examinan individualmente las sensaciones, una tiene una relevancia particular, tanto por su dificultad como por su relación con los sueños: es la percepción visual. En los sueños no son los ojos los que perciben, y los simulacros que provocan los sueños son aún más tenues que los que percibe la vista, pero las imágenes oníricas pueden ser comprendidas de un modo analógico a la percepción visual sensorial. Desde Leucipo, la teoría atomista había sostenido que de los objetos se desprenden *éidola*, es decir capas de átomos que viajan por el aire hasta que golpean a los ojos provocando la visión. Epicuro sigue fielmente esta teoría, desdeñando los perfeccionamientos que Demócrito había aportado y que consistían en afirmar que emanaciones surgidas de los ojos se encontraban en el aire con los *éidola* externos, provocando una suerte de sello en el aire que es el que finalmente impacta a los ojos. La razón de esta vuelta atrás es probablemente que el criterio de la verdad elegido obliga a Epicuro a admitir que la imagen proveniente del exterior es recibida directamente por la visión.¹⁴ En todo caso, con ello retira al individuo cualquier participación en la formación de los *éidola*, colocándolo en el papel de receptor pasivo. El individuo no es, por lo tanto, responsable de las imágenes oníricas que sueña. Desechada cualquier alteración proveniente de la percepción visual, la única distorsión posible que esos efluvios pueden sufrir se realiza durante su trayecto en el aire. Esto es lo que Lucrecio adecuadamente señala: “Digo que vagan muchos simulacros, en toda dirección, con muchas formas, tan sutiles que se unen fácilmente si llegan a encontrarse por los aires, como el hilo de la araña y panes de oro” (Lucrecio, 1963, IV:724-728).

La existencia de los *éidola* forma parte desde el inicio de la doctrina atomista, pero Epicuro y Lucrecio consideran necesario ofrecer algunos

¹⁴ Pero la teoría de la percepción visual de Epicuro conservaba entonces dos dificultades mayores: no podía explicar cómo las imágenes de objetos de gran dimensión (por ejemplo, elefantes) se reducían para ingresar únicamente por los ojos, y cómo ambos ojos podía simultáneamente recibir imágenes que eran idénticas.

argumentos adicionales en apoyo a la existencia de esos simulacros: primero, la experiencia enseña que ciertas realidades (de hecho todas pertenecientes al reino animal, como la serpiente) se deshacen de las envolturas que recubren su cuerpo; del mismo modo, salvo por una mayor sutileza de los átomos, los cuerpos se desprenden de los efluvios. Lucrecio se sirve en segundo lugar de magníficas analogías en defensa de su tesis, como el afirmar que de tales efluvios están compuestos los reflejos coloridos que sobre la asistencia de un teatro difunden los velos suspendidos para cubrirla. Un tercer signo manifiesto de la existencia de esos simulacros es el reflejo de los rostros sobre el espejo o sobre cualquier superficie reflejante. Por último, a Lucrecio parece impresionarle sobre todo la velocidad a la que se mueven esas imágenes: su velocidad es extrema, incluso absoluta, debido a su sutileza (Lucrecio, 1963, III:190). En apoyo a esa afirmación recurre al ejemplo del calor y sobre todo a la luz del sol que se dispersa instantáneamente por todos los rincones cuando penetra en una habitación. Lucrecio ofrece sin embargo una imagen más conmovedora de la velocidad con que esas imágenes se desplazan aun desde objetos muy lejanos: es la reflexión, en cualquier pequeña superficie de agua, de las estrellas en el cielo.

A pesar de las modificaciones y precisiones aportadas, para Epicuro y Lucrecio los sueños continúan siendo en lo esencial sensaciones, es decir perturbaciones en el alma provocadas por efluvios de átomos de origen externo. Pero si los sueños son sensaciones, pertenecen a una clase particular porque se producen únicamente cuando los sentidos están inactivos por el reposo. A fin de comprender a los sueños es preciso referirse nuevamente a este estado singular de la vida humana y del alma misma. Epicuro admite la doctrina atomista tradicional para explicar el estado de reposo: el sueño se produce “cuando las partes del alma, dispersas en todo el compuesto [del cuerpo], o bien quedan retenidas o bien se separan, cayendo luego unas sobre otras por causa de las colisiones” (Epicuro, *Carta a Heródoto*, § 63). Como cualquier otro, el cuerpo de los seres humanos expulsa de manera constante átomos del alma, y el reposo no es más que un momento específico dentro de esa dispersión de sustancia atómica de la que depende la conciencia y la voluntad. En la doctrina de Epicuro que Lucrecio transmite, esta desintegración del alma se realiza por una triple vía: “una parte del alma es expulsada, otra va a ocultarse al

interior [del cuerpo] y una tercera en fin se ha dispersado en todos los miembros” (Lucrecio, 1963, IV:844-946). Normalmente, la pérdida de átomos expulsados es compensada por la respiración, la cual introduce nuevas moléculas tomándolas del aire circundante, pero en el reposo la respiración es considerablemente más pausada, y por eso el sueño es una cierta ilustración de la muerte. No es aún la muerte, pero es una pérdida de alma suficiente como para impedir que el hombre pueda permanecer vigilante. En consecuencia, lo mismo que en la física de sus antecesores, para un epicúreo, dormir es morir un poco (Salem, 1997:140).

Desde luego, esta dispersión del alma es temporal y no culmina con la pérdida de las funciones vitales, puesto que el hombre se reconstituye al despertar y recobra sus facultades. Pero sí deja adivinar la vecindad de la muerte. Era un lugar común en la literatura griega asociar el sueño y la muerte, pero en la teoría atomista esta dimensión se extiende a la fisiología, la cual enseña que la muerte no es más que un estado extremo del sueño, un sueño permanente, un letargo continuo. Ante esta evidencia que no puede negar, Lucrecio ofrece un argumento para atemperar en su lector el temor a la muerte, y aunque su poema no tiene un propósito consolatorio, usa la tranquilidad del sueño para serenar su inquietud: “tal como estás dormido, en la muerte estarás por toda la eternidad, privado de dolores y sufrimientos”, y a aquellos que se lamentan de la muerte habría que preguntarles: “si todo se reduce al sueño y al reposo, ¿dónde está el motivo de la amargura?” (Lucrecio, 1963, III:904-911).

Puesto que los órganos sensoriales están inactivos y los ojos están cerrados, durante el reposo los simulacros deben encontrar un canal alternativo para afectar el alma del soñador: éstos son los poros del cuerpo. Esto implica que si el *anima* cesa sus funciones, el *animus* permanece activo, sin que exista un momento de descanso en la actividad pensante, aun cuando no tenga una liga sensorial directa con el exterior. Sin embargo, ello agrega cierta complejidad interna a la doctrina porque, imperceptibles a los sentidos, los *eidola* son resentidos directamente por el alma, lo que implica que ésta es perceptiva y que por tanto es posible hablar de “percepciones del alma”. Ciertas percepciones pasan por el cuerpo y otras aprehensiones, como los sueños, afectan directamente al alma, lo que equivale a sostener que el alma es una suerte de sentido adicional (Rist, 1972:38). Éste es un rasgo peculiar de la física de Epicuro. Desde

Aristóteles (y esto fue una constante durante el periodo helenístico), la percepción era aquello que provenía de los órganos sensoriales, lo que excluía otras actividades del alma como las alucinaciones o los sueños. (Asmis, 1984:211). Como consecuencia indirecta, desde la perspectiva de Epicuro resulta difícil oponerse a las sensaciones percibidas en los sueños, porque debido a que los sentidos están aletargados, las creencias falsas que producen no pueden ser refutadas.

El convertir a los sueños en una forma de sensación y al asociar a la sensación al criterio de verdad condujo a Epicuro a la afirmación un tanto sorprendente de que las representaciones oníricas son, como toda aprehensión, verdaderas. Con ello, Epicuro no defiende que los sueños sean verdaderos, sino únicamente que los simulacros que en ellos se manifiestan son efectivamente resultado de una lluvia exterior de átomos. Lo mismo que cualquier otra aprehensión, el sueño es pre-racional y no autoproducido: es una sensación real. Incluso los sueños son una prueba del carácter irrefutable de la sensación, porque el individuo no tiene sobre ellos ningún control y se le imponen con la misma fuerza que cualquier otra sensación. Lo que puede ser errónea no es la sensación sino la opinión que el individuo se forma de esas imágenes, lo que en el caso de los sueños significa creer que esos efluvios provienen de objetos reales en el mundo. No hay error en la aprehensión; el error incumbe al espíritu, a la opinión, porque corresponde al espíritu conocer la verdadera naturaleza de las cosas (Boyancé, 1964:63).

Dicho de otro modo, el sueño es una aprehensión verdadera pero no necesariamente reproduce los verdaderos objetos. Comentando a Epicuro, Sexto Empírico hace uso de una figura de la tradición trágica griega para ilustrar el punto: “Cuando Orestes [que ha asesinado a su madre Clitemnestra] cree ver a las Furias, su sensación, estando afectada por los simulacros era verdadera –dentro de ella había efectivamente simulacros–, pero en su mente, pensando que esas Furias eran cuerpos sólidos, crearon una opinión falsa” (Epicurea, 2002:253). La sensación de Orestes fue verdadera porque su alma estaba registrando adecuadamente la naturaleza de una causa externa: *eidola* con la forma de la Furias estaban afectando efectivamente sus sentidos. Su error, explicable quizá por el terror, fue suponer la imposible existencia de un objeto real como origen de esas imágenes. Según Epicuro las representaciones que aparecen en los

sueños son irrefutables porque nada puede oponérseles: ninguna sensación homogénea, porque además de que los sentidos están aletargados, esa sensación tendría el mismo valor que la precedente; ninguna sensación heterogénea tampoco porque ésta proviene de un objeto diferente y ninguna razón, porque la razón depende de la sensación y no a la inversa (Reale, 1996, III:127).

Sin embargo, los sueños que el individuo percibe no son enteramente fortuitos: un cierta actividad del alma los explica. Veamos la analogía con la percepción visual: en cualquier momento, el aire transporta innumerables simulacros pero no todos ellos son retenidos por la visión; es preciso que los ojos concentren su atención y cuando lo hacen sobre alguna imagen, muchas otras pasan inadvertidas. El ojo no sólo “ve” sino también “observa”, focaliza, elige. Según Lucrecio, la pasividad del receptor no es pues total: debe existir una cierta actividad para retener un fragmento entre el flujo constante de átomos (Asmis, 1984:123). Lo mismo sucede en el reposo, pero esta vez la actividad pertenece al alma. En principio, en cualquier momento existe una gran disponibilidad de *éidola* flotando en el aire, de modo cualquiera de ellos podría afectar al cuerpo del durmiente. Pero para ser afectada, es preciso que el alma del durmiente fije su atención en determinados efluvios. Por ejemplo, probablemente fue el sentimiento de culpa por sus acciones lo que impulsó al alma de Orestes a percibir justo a las Furias y no a cualquier otro simulacro. En consecuencia, entre la multitud de efluvios disponibles algunos tienen un acceso privilegiado —aun si el durmiente no lo desea— debido a que se corresponden con lo que acontece en su vida consciente. Lucrecio explica que cualquier cosa en que la mente se esforzó durante el día es aquello que se va a experimentar en la noche: la razón es que los pasajes del alma permanecen abiertos para recibir los mismos simulacros que durante el estado de vigilia: los abogados sueñan con juicios, los generales con batallas y los amantes con sus compañeras: “Y aquellos que a los juegos de continuo asisten muchos días de seguida, los vemos casi siempre, aún cuando deje la diversión de herir sus sentidos, conservar en sus almas paso franco, por do puedan los mismos simulacros introducirse y los objetos mismos por muchos días se les presentan” (Lucrecio, 1963, IV:973-978).

De acuerdo con Epicuro, durante el sueño, el alma es activa en un sentido aún más relevante: ella tiene cierta capacidad para formar conceptos generales mediante el proceso de superposición de imágenes reiteradas: son las *prolépseis* o “anticipaciones”. En el canon, o lógica de la doctrina, las *prolépseis* (también llamadas *pre-nociones*) son el segundo criterio de verdad de la sensación. Las *prolépseis* no son otra cosa que las imágenes de los objetos que, por la frecuencia con la que aparecen en la percepción, son conservadas en la memoria. Aunque provienen de la repetición de experiencias sensoriales, cuando se forman, las *prolépseis* o anticipaciones quedan alojadas en el alma del individuo y por tanto preceden a cualquier tipo de actividad racional posterior. Ellas devienen entonces una clase de ideas generales que permiten que al tropezarse con un simulacro, el alma lo incluya dentro de una categoría determinada, en una “pre-noción”. Esta capacidad del alma de formar ideas universales continúa activa durante el reposo. Es ella la que permite que las representaciones oníricas que afectan a un soñador en un momento dado sean asociadas a otras imágenes conocidas, y son ellas las que por esta asociación permiten al soñador “crear” o “componer” sus sueños a partir de imágenes ya almacenadas. Es esa misma actividad del alma la que explica que las imágenes oníricas incluyan objetos o personas cuya presencia es muy distante en el tiempo o incluso que hayan desaparecido. Lucrecio señala que la frecuencia en la repetición de un simulacro provoca la formación de una suerte de “almacén del alma”: tales imágenes no perecen, sino que son conservadas y pueden ser reanimadas mediante una llamada de atención provocada por una imagen similar que las selecciona de entre el número infinito de imágenes acumuladas en el alma. Ésta es la función de la memoria que se mantiene activa, según parece lo mismo que el *animus*, mientras los demás sentidos duermen. En la doctrina de Epicuro existe pues una “lógica” de la representación onírica, basada en la similitud y en la analogía de los simulacros externos con los recursos del alma.

Las anticipaciones son, lo mismo que la sensación, un criterio infalible, en el sentido de que no es posible que seamos engañados por ellas, pues han sido construidas de percepciones sensoriales que son inmediatamente verdaderas (Bailey, 1928:419). Nuevamente, es sólo en el proceso de convertir una anticipación en opinión que es posible examinar la

concordancia o la adecuación de esa percepción (o de ese sueño) con los objetos reales de la experiencia y declarar verdadera o falsa esa aprehensión. Como cualquier otra percepción, las ideas generales en los sueños están compuestas de dos partes: lo percibido y su interpretación, y sólo esta última que depende del espíritu, es susceptible de conducir a la verdad o al error.

Las representaciones oníricas tienen otras características que la física epicúrea se esfuerza en explicar: por ejemplo, son extrañas, irreales, fantásticas. En su origen, los *eidola* son una suerte de doble de los objetos de los que provienen, pero pueden sufrir alteraciones durante su desplazamiento por el aire. La más notable es la mezcla con otros efluvios flotantes cuyo resultado son los seres fantásticos (centauros, escilas, cerberos), compuestos de fragmentos dispares, que pueblan nuestros sueños. Epicuro considera que son seres que no existen pero que, debido a la combinación de átomos, adquieren una cierta forma de realidad. Entre todas estas deformaciones posibles, Lucrecio tiene un interés particular en el efecto que sufren los simulacros cuando se desplazan a gran distancia. Según él, esta deformación se explica por la sensación: la imagen, propagándose, empuja aire delante suyo cuya masa penetra en el ojo antes que aquélla y entre más considerable es la masa, mayor es la sensación de alejamiento. Es difícil entender cómo las representaciones oníricas preservan esta sensación de lejanía. Finalmente, las imágenes percibidas en el sueño parecen tener vida. Lo mismo que sucede en la percepción visual, las imágenes del sueño no están formadas por un único simulacro sino por una serie, de manera que su movimiento es resultado de los impactos sucesivos realizados en intervalos brevísimos. He aquí la opinión de Lucrecio: “Como si el primer simulacro se disipa y viene a sucederle otro distinto, parece que es el mismo simulacro que ha mudado de gesto en un instante. Esto sucede naturalmente de modo muy rápido, tanta es la movilidad y la redundancia de imágenes, tanta la multitud de partículas emitidas en un mínimo tiempo sensible que su provisión no se agota” (Lucrecio, 1963, IV:768-776).

Hasta ahora, con ciertas modificaciones, Epicuro ha seguido en lo general a Demócrito. Sin embargo, existe una diferencia importante entre ellos: para Epicuro los *eidola* no transportan consigo ninguna motivación o pensamiento del individuo donde se originan: los simulacros son

efluvios de partículas, pero los átomos del alma no llevan consigo estados psíquicos o impulsos, y por tanto no tienen ningún contenido adicional a su simple presencia. Con ello, Epicuro se coloca en un lugar singular: él sostiene que los sueños no son meras representaciones vacías o ilusorias de la mente, porque si lo fuesen no podrían producir efectos sobre el alma (pues la definición epicúrea de *vacío* es ser justamente aquello que no puede actuar sobre otra cosa, ni recibir acción de otra cosa). Puesto que los sueños pueden afectar el alma y provocar en ella emociones no son vacíos, ni inmateriales, pero estos simulacros tampoco transportan ningún contenido psíquico exterior, pues entonces las inquietudes y los temores estarían justificados de algún modo por peligros reales. Con su teoría, Demócrito había dejado abierta la posibilidad de una sensación anticipada de las cosas futuras o, al menos, la posibilidad de una amenaza real de la que el durmiente sería advertido en sueños. Epicuro desea cancelar ambas posibilidades dejando al sueño como una percepción verdadera pero inocua. Más que nunca, los sueños se reducen a su contenido manifiesto pero carecen de contenido latente. Su doctrina ocupa pues un lugar intermedio entre aquellas que consideran que los sueños son simples sensaciones vacías y aquellas teorías que los ven cargados de un contenido que puede ser benévolo o amenazador.¹⁵

Nuestra civilización ha modificado profundamente la comprensión de los sueños. Después de Freud los ha colocado en la clave subjetiva de los deseos y las represiones. Para muchos individuos hoy, los sueños ya no son amenazadores porque la voz del Otro quedó acallada por esa trama simbólica del inconsciente en la que, a pesar nuestro, se despliega una verdad que nos concierne. Quizá por ello resulta difícil comprender cómo ellos eran una pieza clave en la bóveda de los presagios y los terrores del hombre de la antigüedad. Una introducción tan impetuosa como la de Lucrecio que se propone comprender a los sueños para alcanzar la liberación, puede tomar por sorpresa al lector moderno: “Pero mucho

¹⁵ Esta es la opinión de Diógenes de Oenoanda, un epicúreo del siglo II d. C. que vivió en el Asia Menor quien, deseando compartir con sus conciudadanos la liberación aportada por Epicuro, mandó grabar las enseñanzas del filósofo en un largo muro de piedra que el tiempo dispersó pero del que se han logrado recuperar y reconstruir un cierto número de fragmentos. Véase Clay Diskin (1980:351).

mejor es contemplar con espíritu sagaz... de dónde viene el alma y la naturaleza del *animus* y de dónde esas cosas, obvias en la vigilia, aterrorizan a las mentes hundidas en el sueño, de tal forma que nos parece oír y mirar a esos cuyos huesos guarda ya la tierra, acaecida su muerte” (Lucrecio, 1963, I:130-135; V:59-63). Sin duda, esto es un índice de que las tribulaciones de la subjetividad ya no son las mismas: el temor a la muerte se ha hecho más sordo, y por el contrario se ha generalizado el escepticismo acerca de la intervención divina en los asuntos humanos.

Lucrecio en cambio consideró necesario dedicar a la cuestión una parte significativa del libro IV de su poema *De rerum natura* (título que, por admiración, había tomado prestado a la monumental obra de Epicuro escrita en 37 volúmenes). Él mismo llama al libro IV “el libro de los simulacros”, aunque su contenido efectivo supera con mucho lo anunciado por el título. Es porque la red de categorías referidas a los sueños también se ha transformado en profundidad. En el libro IV, Lucrecio expone un conjunto de funciones psicobiológicas como la respiración y el pensamiento, la voluntad, el amor y la acción del alma sobre el cuerpo, razón por la cual la crítica moderna ha llegado a considerar el contenido del libro disperso y heterogéneo. Sin embargo, la extrañeza se explica porque entre nosotros la psicología (donde algo como el equivalente del “alma” tendría su lugar) se ha convertido en sinónimo de “ciencia de la vida mental”. Pero esta concepción es muy lejana a la de la antigüedad. De hecho, un comentarista contemporáneo ha mostrado que el contenido del libro IV se ajusta a lo que un lector antiguo esperaría de un “Tratado sobre el alma”, como de hecho son los libros III y IV de la obra de Lucrecio. Lo ha hecho probando la correspondencia sistemática entre el poema de Lucrecio y una obra como el *De anima* de Aristóteles: ambas hacen coexistir a los sueños con temas como la nutrición, la voluntad y la procreación, porque para la antigüedad un examen “sobre el alma” corresponde más bien a una “ciencias de las funciones psicobiológicas” (Schifvers, 1999:232).

De manera que por el contexto, se deduce que para Lucrecio los sueños no son únicamente una actividad de la vida mental del individuo, sino un índice de su pertenencia a un determinado universo físico. La estructura de la obra de Lucrecio lo muestra: los seis libros que la componen están organizados por pares; los libros I y II ofrecen una

exposición de la idea de que únicamente existen dos elementos que constituyen el universo físico: los átomos y el vacío, así como el estudio de las características de esas partículas invisibles. Estos dos primeros libros sirven así de introducción a la psicología epicúrea, es decir a la explicación del alma o la psique que se encuentra en los libros III y IV.¹⁶ En particular, el libro III se propone mostrar la mortalidad del alma y en consecuencia la imposibilidad de cualquier tipo de vida o de conciencia después de la muerte, una vez que se realiza la disolución de átomos del cuerpo. En este sentido, el libro IV es un complemento del anterior, pues se propone mostrar que todas las formas de percepción, emoción y conciencia pueden ser explicadas mediante la hipótesis del alma material, atómica y destructible.

Pero Lucrecio se propone algo más: a lo largo de este libro se empeña en probar que el ser humano, aun siendo un ser finito que pertenece a un universo dominado por leyes mecánicas, no carece de libertad. Su finitud provoca que toda percepción le sea dada del exterior: así es como resiente la existencia de un mundo, a través de los efluvios atómicos, pero esta receptividad de sus sentidos no impide que él sea capaz de trascenderlos. En tanto que ser físico, el ser humano tiene una parte no voluntaria, pasiva, a la que su naturaleza lo obliga, pero esto no desacredita su profunda libertad para actuar, una libertad que tiene profundas implicaciones tanto físicas como morales (Godwin, 1986:7). El problema de las opiniones que el individuo se forma a propósito de las sensaciones (y por tanto de los sueños) no tiene pues sólo una dimensión epistemológica, sino también moral. Del error de estas opiniones, si no es debido a los sentidos, somos responsables por aquello que nuestro juicio agrega a las percepciones. Y aquí es donde se plantea el dilema de la libertad moral.

Los temas del amor pasional y del sexo, que cierran el libro IV, permitirán comprender su propósito: en efecto, el amor y la reproducción sexual forman parte de la naturaleza humana, pero el individuo tiene la libertad de realizarlos como locura o razonablemente. Si se deja llevar por el amor romántico, dice Lucrecio, el individuo no podrá menos que

¹⁶ Mientras los libros V y VI se concentran en los fenómenos celestes, los fenómenos naturales y cuestiones relativas a los seres humanos como el leguaje o la peste.

fracasar al intentar observar lo que realmente sucede a su alrededor: por una parte, intentará colmar una pasión amorosa que por su naturaleza es inextinguible. Por otra parte, su opinión trastornada verá en su amada virtudes y rasgos inexistentes, suavizará lo rugoso, embellecerá lo feo: y si esto le sucede en un amor correspondido, qué no le sucederá en una pasión desdichada y miserable. Al adoptar esta alucinación ¿no se ha impuesto él mismo las cadenas? El amor es una necesidad humana, pero la opinión que conduce al amor-pasión como realización de la felicidad es un error de consecuencias con frecuencia trágicas. Por eso Lucrecio sugiere colmar esa necesidad con un amor apacible, monótono (Lucrecio, 1963, IV:1287).

Los sueños ofrecen una opción adicional a la libertad humana: ellos provienen de mecanismos reales, de verdaderas perturbaciones del alma, y para el soñador son pues involuntarios. Pero éste tiene la libertad de escucharlos obsesivamente, viviendo bajo el temor, o bien reducirlos a su justa medida de aprehensiones imaginativas. Ciertamente, en los sueños los hombres están más indefensos porque parecen recibir mensajes de otro mundo y sin el auxilio de los sentidos, es difícil refutar tales percepciones; pero Lucrecio les ha provisto del conocimiento que debe disipar esos temores, lo mismo que la luz del sol hace huir los miedos nocturnos de los niños. Comprender el origen de los sueños resulta pues crucial para desterrar tales creencias: por una parte, la idea de una vida después de la muerte. De la muerte sobre todo es inútil tratar de consolarnos, primero porque no sabemos si es realmente un mal, y luego porque de acuerdo con la doctrina no nos concierne: en vida nada sabemos de ese estado y con la muerte viene una desagregación de átomos del alma que cancela cualquier forma de conciencia. A pesar de lo que los sueños sugieren, de la muerte pues, nada sabemos (Donini, 1992:31).

Por otra parte, los sueños tampoco son –verdaderamente no son– mensajes de los dioses, porque éstos no se ocupan de los hombres. Ellos difícilmente podrían gozar de una felicidad inalterada si estuviesen constantemente preocupados en los pequeños problemas de la humanidad. Resulta pues inútil ver en los sueños algún mensaje divino y en consecuencia es absurdo extraer de ellos presagios, profecías o premoniciones. Pero si a los sueños se les retira ese carácter de mensajes celestiales, se viene abajo el andamiaje de la adivinación y la profecía, que

sin duda representaban uno de los pilares ideológicos de la antigüedad. Sabemos que debido a ello Epicuro profesó un verdadero odio a la adivinación y a la utilización de los sueños como apoyo de ésta: “no hay nada que Epicuro ridiculice tanto como la predicción de eventos futuros” (Wentworth, 1954:287). Tal aversión se explica porque la adivinación y la profecía (lo mismo que sus cómplices: la magia y la brujería) son formas intangibles –y por ello más insidiosas– de sumisión, atentados contra la serenidad y el placer.

Para Epicuro y Lucrecio la filosofía es pues un correctivo: su tarea es refutar y marginar cualquier perspectiva vital que lleve a los hombres a la inquietud, no importa qué tan sofisticada o vulgar sea, no importa si reviste un ropaje filosófico, o simplemente supersticioso. Esto vale especialmente para los sueños. A decir verdad, los terrores que abruman a los hombres tienen una raíz común: descansan en alguna forma de trascendencia. Los hombres son desdichados en el momento en que caen víctimas de la subordinación a un más allá indefinible. Lo que la filosofía de Epicuro enseña, por el contrario, es que la felicidad que los hombres persiguen es realizable aquí y ahora, en este mundo, sin esperar recompensas futuras, ni temer intervenciones extrañas. El sabio epicúreo aspira a lo que la vida pone a su alcance: la autarquía, la impasibilidad, la serenidad que sobreviene cuando se comprende que el verdadero placer, inconmensurable e inextinguible, es la ausencia de dolor. La felicidad descansa en una elección: aquella que sólo persigue lo realizable en la tierra, los bienes naturales y necesarios, consciente de que la verdadera celebración es la Vida por sí misma. Por eso Epicuro sostiene que el ser humano logra una felicidad que no es superada ni por los mismos dioses con sólo alcanzar tres objetivos elementales: no tener hambre, no tener sed y no tener frío.

En el universo físico del atomismo antiguo Epicuro introdujo el *clinamen*, esa leve desviación en la trayectoria de un átomo, responsable de todas las colisiones y las agregaciones de las que provienen todos los mundos imaginables. Desde luego, la introducción de ese movimiento incausado (en pocas palabras, del azar), fue considerado desde la antigüedad un escándalo lógico. Pero Epicuro creyó que ése era el precio a pagar para ser libres. Para él, un mundo dominado por una férrea cadena causal que se extiende desde el presente hasta el futuro –y pensaba sin duda en los

estoicos—, no tiene espacio para la libertad moral. Aquel que obsesionado por sus sueños se preocupa por el futuro antes que suceda es un tonto y se autoprovoa angustias inútiles. ¿De qué le puede servir esa anticipación si siempre es a costa de su serenidad?: “entonces tú, profetizando una desgracia has provocado un mal antes de tiempo y, por el contrario, anunciando un bien has desvanecido un placer futuro”.¹⁷ El sabio epicúreo, por el contrario, hace una decisión racional entre el pasado, el presente y el futuro: vive íntegramente el presente y esta regla le resulta esencial para evitar el miedo, enemigo acérrimo de la impasibilidad. La actitud del sabio hacia el futuro está igualmente bien definida: debe esperar lo mejor, contemplar mentalmente lo peor, y soportar cualquier cosa que sobrevenga.

La aversión a la profecía y a la adivinación tiene en Epicuro raíces éticas pero también un fundamento lógico: ¿qué otra cosa podía pensar de los oráculos y las plegarias destinadas a impedir que tal o cual cosa ocurriera aquel que sabía que los dioses estaban mirando hacia otra parte, dedicados exclusivamente a su felicidad y su inmortalidad? Su oposición al determinismo descansaba en ese fundamento racional: ¿qué valor dar a una filosofía que piensa, como las viejas y los más ignorantes, que todo se realiza por el Destino? Los seguidores de Epicuro, por el contrario, exentos de todos estos terrores y puestos en libertad, no temían de ninguna manera a esos seres inmortales.¹⁸ Naturalmente Epicuro, único hombre que, según sus discípulos, había contemplado la verdadera esencia de las cosas, era el enemigo natural de los supersticiosos, de los intérpretes de sueños, de los vendedores de oráculos, de esos enemigos encarnizados de la verdad. Contra todos ellos, el filósofo mantenía la actitud más desdeñosa: “toda oposición violenta le movía a risa y a juego”.¹⁹ Si Epicuro con su ciencia, con su afabilidad y su buen humor ante tal oposición logró desterrar temporalmente de los sueños a la superstición y la desdicha, haciendo que el ser humano se contemple con dignidad, entonces su filosofía alcanzó el único objetivo que consideró que realmente valía la pena: ser un remedio para el alma.

¹⁷ Escolio a Esquilo, *Prometeo*, 624. *Epicurea*, fragmento 395.

¹⁸ Jean Marie Guyeau, *La morale d' Epicure*, p. 148.

¹⁹ Luciano, *Alejandro*, 25. *Epicurea*, fragmento 395.

Bibliografía

Fuentes antiguas citadas

- Aristóteles (1984), *De anima*, en Complete Works, Barnes Jonathan (ed.), Princeton University Press, Nueva Jersey.
- Atomisti Antichi. Testimonianze e frammenti*, edición bilingüe a cargo de Andolfo Matteo, Bompiani, Milán, 2001.
- Cicerón (1986), *Sobre la naturaleza de los dioses*, versión de Julio Pimentel Álvarez, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Cicerón (1988), *De la adivinación*, versión de Julio Pimentel Álvarez, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Epicuro (1991), *Obras*, traducción y estudio preliminar de Monserrat Jufresa, Tecnos, Madrid.
- Epicurea*, Edición bilingüe a cargo de T. Rameli, siguiendo la edición de H. Usener, Bompiano, Milano, 2002.
- Lucrecio (1963), *De la naturaleza de las cosas*, traducción, introducción y notas por René Acuña, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- (1997), *De rerum natura*, edición crítica de Agustín García Calvo, Lucina, Madrid.
- Tertuliano (2001), *Acerca del alma*, traducción y edición de J. Javier Ramos, Akal Ediciones, Madrid.

Estudios modernos

- Annas, Julia (1991), “Epicurus’ philosophy of mind”, en Stephen Everson (ed.), *Psychology. Companions to ancient thought*, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge.
- Asmis, Elizabeth (1984), *Epicurus’ scientific method*, Cornell University Press, Ithaca.
- Bailley, Cyril (1928), *The greek atomists and Epicurus*, Oxford at The Clarendon Press, Oxford.
- Bicknell, Peter J. (1968), “The seat of the mind in Democritus”, *Eranos LXVI*, Fascículos 1-4, 10-21.

- Bicknell, Peter J. (1969), "Democritus theory of precognition", *Revue des études grecques* 82, pp. 318-326.
- (1970), "Demokritos' parapsychology again", *Revue des études grecques* 83, pp. 301-304.
- Boyancé, Pierre (1963), *Lucrece et l'épicureisme*, Press Universitaires de France, París.
- (1964), *Lucrece, sa vie, son oeuvre*, Presses Universitaires de France, París.
- Brown P., Michael (1997), *Lucretius. De rerum natura III*, Introducción, Aris & Phillips Ltd. Warminster.
- Cambiano, Giuseppe (1980), "Democrito e i sogni", en Romano Francesco (ed.), *Democrito e l'atomismo antico*, Università de Catania.
- Clay, Diskin (1980), "An epicurean interpretation of dreams", *American Journal of Philology* 101, pp. 342-365.
- Dodds, E.R. (2001), "Supernormal phenomena in classical antiquity", en *The ancient concept of progress*, Clarendon Press, Oxford.
- Donini, P.L. y Gianotti, G. F. (1992), *Modelli filosofici e letterari. Lucrecio. Orazio, Seneca*, Pitagora Editrice, Bologna.
- Erler, M., Schofield, M. (1999), "Epicurean Ethics", en Algra, Keimpe, et al. (eds.), *The Cambridge History of hellenistic philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Everson, Sthepen (1990), "Epicurus on the thruth of the senses", en Everson, Sthepen (ed.), *Epistemology. Companions to ancient thought*, vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge.
- Gale, Mónica (1994), *Myth and poetry in Lucretius*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Godwin, J. (1986), *Lucretius. De rerum natura IV*, Warminster: Aris & Phillips, Londres.
- Guthrie, W.K.C. (1965), *A history of greek philosophy. The presocratic traidition from Parmenides to Democritus*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Guyeau, Jean-Marie (2002), *La morale d'Épicure*, L'Encre Marine, París, reimpresión del original de 1886.
- Holowchak, Andrew M. (2002), *Ancient science and dreams*, University Press of America, Lanham.

- Konstan, David (1973), *Some aspects of epicurean psychology*, E.J. Brill, Leiden.
- Kirk, G.S. y Raven, J.E. (1981), *Los filósofos presocráticos*, trad. Jesús García Fernández, Gredos, Madrid.
- Koch, Renée (2005), *Comment peut-on être dieu? La secte d'Épicure*, Éditions Belin, París.
- Long, A.A. (1979), *La filosofía helenística*, trad. P. Jordán de Urries, Alianza, Madrid.
- Moreau, Pierre (2002), *Lucrece. L'âme*, Presses Universitaires de France, París.
- Pigeaud, Jackie (1988), "Il sogno erotico nell'antichità: l'oneirogmos", en Giulio Guidorizzi (ed.), *Il sogno in Grecia*, Laterza Editori, Bari.
- Reale, Giovanni (1985), *A history of ancient philosophy. The systems of the hellenistic age*, State University of New York Press, Nueva York.
- Rist, John (1972), *Epicurus*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Salem, Jean (1994), *Tel un dieu parmi les hommes. L'éthique d'Épicure*, Librairie Philosophique Vrin, París.
- (1996), *Démocrite. Grains de poussière dans un rayon de soleil*, Librairie Philosophique Vrin, París.
- (1997), *Lucrece et l'éthique*, Librairie Philosophique Vrin, París.
- Schrijvers, P.H. (1976), "La pensée d'Épicure et de Lucrece sur le sommeil", en J. Bollack y A. Laks (eds.), *Études sur l'épicureisme antique*, Publications de l'Université de Lille III.
- (1999), "Le sommeil (DRN IV 907-961)", en *Lucrece et les sciences de la vie*, E.J. Brill, Leiden.
- Warren, James (2004), *Facing death. Epicurus and his critics*, Oxford University Press, Oxford.
- Wentworth de Witt, Norman (1954), *Epicurus and his philosophy*, Greenwood Publishers, Westpoint.