

# Lucrecio, *De rerum natura*: Sentido y coherencia del prólogo (1.1-148)

Antonio RUIZ CASTELLANOS

Universidad de Cádiz  
antonio.ruizcastellanos@uca.es

Recibido: 22 de mayo de 2015

Aceptado: 12 de julio de 2015

## RESUMEN

El prólogo del *De rerum natura* de Lucrecio (1.1-148) parece ser un tema gastado: ha sido tratado decenas de veces tanto por su excelente calidad como por los problemas que plantea. Pero esperamos poder dar un nuevo sentido y solución a ambos aspectos. En primer lugar, el himno a Venus no es una mera convención, sino que respira sentimiento religioso; Venus no personifica a la naturaleza, sino al placer y la felicidad y ni la hegemonía que se dice ejerce Venus, ni las plegarias que contiene el himno contradicen la teología epicúrea. Todavía más, nos parece que el himno constituye una auténtica epifanía religiosa muy propia de la teología epicúrea. En segundo lugar, suponiendo que el autor ha tomado como tema compartido los *schemata* o grados de dificultad de la *intellectio* retórica en el texto de 1.50-148, se intentan solucionar las dificultades de coherencia del texto.

**Palabras clave:** Lucrecio. Himno religioso. Venus. *Schemata* o grados de dificultad de la *intellectio* retórica.

RUIZ CASTELLANOS, A., «Lucrecio, *De rerum natura*: Sentido y coherencia del prólogo (1.1-148)», *Cuad. Fil. Clás. Estud. Lat.* 35.2 (2015) 235-261.

## Lucretius' *De rerum natura*: Sense and coherence of the prologue (1.1-148)

## ABSTRACT

The preface of Lucretius' *De rerum natura* (1.1-148) seems to be a worn out theme that has been treated dozens of times as much for its excellent quality and for the problems it raises. We hope to give a new meaning and solution to both. First, the hymn to Venus is not a mere convention, but breathes religious sentiment; Venus personifies not nature, but the pleasure and happiness and neither Venus exerts hegemony nor the prayers contradict the Epicurean theology. Even more, it seems that the hymnus is a religious epiphany very appropriate to the Epicurean theology. Second, we try to solve the textual difficulties of this episode. The key for this is the shared theme of the theory of the *schemata*.

**Keywords:** Lucretius. Religious hymnus. Venus. *Schemata* or degree of difficulty of the rethoric *intellectio*.

**SUMARIO:** 1. El himno a Venus (LVCR.1.1-49). 1.1. ¿Es Venus la personificación de la Naturaleza? 1.2. Venus personifica el placer y la felicidad. 1.3. *Dea praesens*. 1.4. Las dos plegarias del himno: ¿Oración o adoración? 2. La segunda parte del prólogo (LVCR.1.50-148): Secuencia de esquemas (50-148). 2.1. El *schema humile*: la religión astral. 2.2. *Schema turpe*: la religión cívica. 2.3. *Schema anceps*: la religión mítica y la superstición. 2.4. *Schema disparakolouthêton*: las dificultades didácticas. 3. Referencias bibliográficas.

## 1. EL HIMNO A VENUS (LVC.R.1. 1-49)

El prólogo del libro I del *De rerum natura* de Lucrecio contiene en primer lugar un himno a Venus (1.1-49). El himno se ha compuesto siguiendo los preceptos de las retóricas del género epidíctico (Gascó 1996, pp.96-97; Wunsch 1914, pp.147) y expresa la divinización de aquello que hace funcionar al mundo, el placer, el valor fundamental para un epicúreo, *hominum diuomque uoluptas*: «placer humano, placer divino» (1.1). Se abre con una invocación inmediata: *Aeneadum genetrix... alma Venus*, a la que sigue una aretalogía desarrollada a base de dos tópicos: uno físico y otro moral, y finaliza con dos plegarias. El primer tópico es el ético<sup>1</sup>, en el que Venus es caracterizada por tres cualidades: el atractivo (*uoluptas*), su capacidad de regeneración de las especies (*genetrix*) y su gobierno liberal (*gubernans*). El estoico Cleantes había redactado un himno inaugural a Zeus destacando esos mismos valores: Ζεύ πάνδωρε, πάτερ, πάντα κυβερνᾷς (v.34). El segundo tópico es el físico, que representa el ámbito sobre el que Venus ejerce su influencia a base de advocaciones (segundos nombres, *epitheta*, *epiklêsis*, *epônima*). Son los tres reinos: a) el aire (*Venus Caelestis*); b) las aguas (*Venus Marina*), y c) la tierra (*Chthonia*). El himno a Afrodita de Homero distingue estas mismas regiones<sup>2</sup>. Los tres atributos éticos multiplicados por las tres áreas de influencia –una especie de compás de tres por tres– producen una sensación de variedad a imitación de la *daedala tellus* que describe el poema. En los cuatro primeros versos el primer tópico: *hominum diuomque uoluptas*, se sirve de los tres ámbitos: a) aire, b) mar y c) tierra:

*Aeneadum genetrix, hominum diuomque uoluptas,  
alma Venus*

a	<i>caeli subter labentia signa</i>	
b	<i>quae mare nauigerum</i>	
c	<i>quae terras frugiferentis</i>	
	<i>concelebras,</i>	1-4

«De los romanos madre primigenia, placer divino, placer humano, alma Venus.  
a Tú, que bajo las fugaces estrellas  
b adorna el mar llenándolo de velas  
c y las tierras fértiles las colmas de frutos con tu presencia».

Venus, la madre de los romanos (*Aeneadum genetrix*), es sobre todo la diosa del placer. El placer –junto con la capacidad de evitar el dolor– da sentido al buen vivir de los humanos para los epicúreos.

<sup>1</sup> La atribución de cualidades morales y reinos está en paralelo con los himnos a Afrodita de Homero, los dos poemas de Hesíodo, con Empédocles, Parménides, Arato y Cleantes (Asmis 2007, pp.88–103).

<sup>2</sup> Μοῦσά μοι ἔννεπε ἔργα πολυχρύσου Ἀφροδίτης, / Κύπριδος, ἣτε θεοῖσιν ἐπὶ γλυκὴν ἴμερον ὄρσει / καὶ τ' ἑδαμᾶσσαιτο φῦλα καταθηγῆτων ἀνθρώπων / οἰωνοῦς τε διπτετάς καὶ θηρία πάντα, / ἡμὲν ὅς' ἤπειρος πολλὰ τρέφει ἢ δ' ὅσα πόντος: / πᾶσιν δ' ἔργα μέμηλεν εὐστεφάνου Κυθερείης. «Nárrame, Musa, los hechos de la dorada reina de Chipre, Afrodita, que excita a los dioses hacia el dulce deseo; que sometió a humanos de todo género, a pájaros nacidos para el aire y animales salvajes, madre nutricia que llena los mares y las tierras, todos comparten la influencia de la galardonada Citerea».

- per te quoniam genus omne animantum  
concipitur uisitque exortum lumina solis  
te, dea, te fugiunt uenti, te nubila caeli  
aduentumque tuum,*
- c *tibi suavis daedala tellus  
summitit flores*
- b *tibi rident aequora ponti*
- a *placatumque nitet diffuso lumine caelum.* 4-9

- «Ya que por ti toda especie animal es engendrada y que nada más nacer ve los rayos del sol. Ante di, diosa, huyen los vientos, ante ti y a tu llegada las nubes del cielo se disipan,
- c para ti hace brotar la tierra creadora tiernas flores,
- b para ti sonríen las olas del mar
- a y brilla tranquilo el cielo con una luminosidad difusa».

En esta advocación de Venus como *genetrix* se diferencian los mismos tres reinos, aunque cambiando su orden: la tierra creadora, olas del mar y el cielo. Finalmente aparece su capacidad de gobierno que también se ejerce sobre las mismas regiones:

- Nam simul ac species patefactast uerna diei  
et reserata uiget genitabilis aura fauoni,*
- a *aeriæ primum uolucres te, diua, tuumque  
significant initum percussae corda tua ui.*
- c *Inde ferae pecudes persultant pabula laeta*
- b *et rapidos tranant amnis; ita capta lepore  
te sequitur cupide quo quamque inducere pergis.* 10-16

- «Pues nada más abrirse la claridad de la primavera,
- a el viento, hasta ahora reprimido, del favonio fértil, los pájaros primero señalan tu entrada con sus corazones sacudidos por tu atractivo.
- c El ganado y las fieras salvajes retozan seguidamente por los campos floridos,
- b y atraviesan a nado los arroyos rápidos.
- Seducidos por tu atractivo, te siguen así llenos de deseo a donde quieras inducir a cada uno».

Está describiendo Lucrecio la primavera y la excitación sexual<sup>3</sup> de aves y animales salvajes y domesticados. Venus –el amor sexual– regenera y hace funcionar el mundo motivándolo<sup>4</sup>, su gobierno no es imperativo<sup>5</sup> sino el más liberal de todos:

<sup>3</sup> Recuerda la descripción de la primavera –motivo para el cuadro de la Primavera de S. Boticelli–, que se hará en 5.737-740: *It Ver et Venus, et Veneris praenuntius ante / pennatus graditur; Zephyri uestigia propter / Flora quibus mater praespargens ante uiui / cuncta coloribus egregiis et odoribus opplet.*

<sup>4</sup> Los primeros versos del himno (2-3): *quae mare nauigerum quae terras frugiferentis / concelebras*, son un tropo; en los siguientes Venus es aludida como *te, tibi, per te*; y en los vv. 20-21: *efficis ut cupide generatim saecla propagent. / Quae quoniam rerum naturam sola gubernas*, parece expresarse un control activo por parte de la diosa, aunque mediante *cupide* se exprese la autonomía de la naturaleza; finalmente se niega expresamente su régimen providente en 2.171-176.

<sup>5</sup> Frente al papel imperativo y organizador de Zeus en el himno de Cleantes. Cf. Asmis (2007, p.89): «(Zeus) stands for divine might and a world bound by an inexorable divine will»; y también, Clay (1969, p.35).

dejar hacer a cada cual lo que más desea, cosa que luego redundará en beneficio de la especie. No se trata de que la diosa haga moverse el mundo, lo penetre con su *logos spermatikós* o lo dirija desde el cielo (o más allá del cielo desde los *intermundia*); o usando la nomenclatura aristotélica, no es Venus ni la causa material, ni formal, ni eficiente, ni tan siquiera final<sup>6</sup>. E. Asmis (2007, pp.101-102) cree por el contrario que Venus ha sido convertida por Lucrecio «in to a cosmic ruling force... corresponding to Stoic Zeus... Venus... is identical, just like Zeus, with the material cosmos». No es así, sino que Venus, la diosa del atractivo, de la armonía y de la beatitud (1.45: *immortali aevo summa cum pace*), mueve a «la manera como el deseo mueve», según Aristóteles en la *Metafísica* 12.7.

Todos esos dominios y cualidades morales se compendian en la generalización que sigue:

b *Denique per maria*  
 c *ac montis fluuiosque rapacis*  
 a *frondiferasque domos auium camposque uirentis,*  
*omnibus incutiens blandum per pectora amorem,*  
*efficis ut cupide generatim saecla propagent.* 17-20

«Definitivamente, por mares, montes y ríos raudos, por los árboles de nidos llenos y por los campos en flor, hendiendo en todos los corazones el amor blando, haces que se propaguen plenas de deseo las especies generación a generación».

Este himno tan hermoso, lleno de alegría y luminosidad, ¿es un himno auténticamente religioso?

Para muchos se trata tan sólo de una convención literaria<sup>7</sup>, de una alegoría<sup>8</sup>, y no de un himno religioso. Bailey (1947, p.589) reconoce en cambio: «it is imposible ro read the opening twenty lines without the conviction that they are more than a conventional address». Y Valentí Fiol (1961, p.xxix) dice aún más: «La invocación a Venus es quizás el himno religioso más profundo y bello que nos ha dejado la Antigüedad pagana». En algunos críticos por el contrario opera el prejuicio muy arraigado de que los epicúreos son no sólo materialistas, sino también anti-religiosos e incluso ateos. Pero ya han pasado los tiempos en que Epicuro y Lucrecio eran considera-

<sup>6</sup> La misma Venus aparece en otros episodios con las mismas tres características: *dux uitae, uoluptas, saeculorum propagatio* que en el himno a Venus, pero se niega que el placer se realice de forma providente: *et iam cetera mortalis quae suadet adire / ipsaque deducit dux uitae dia uoluptas / et res per Veneris blanditur saecla propagent, / ne genus occidat humanum, quorum omnia causa / constituisse deos cum fingunt, omnibus rebus / magno opere a uera lapsi ratione uidentur*. «Todas las restantes cosas hacia las que el placer divino, guía de la vida, encamina a los hombres invitándoles a reproducirse (dándoles el aliciente del placer venéreo, para que el género humano no se extinga y suponiendo que los dioses lo han establecido así con ese fin), cosa en la que se equivocan sobre manera» (2.171-2.174). Las traducciones son mías, excepto cuando se indica otro traductor.

<sup>7</sup> Como lo que dice Quintiliano (*Inst.proem.4*): *Quod si nemo miratur poetas maximos saepe fecisse ut non solum initiis operum suorum Musas inuocarent, sed prouecti quoque longius, cum ad aliquem grauiorem uenissent locum, repeterent uota et uelut noua precatone uterentur*.

<sup>8</sup> Al estilo de la invocación a Caliope en 6.93.

dos antirreligiosos y ateos. El estado de la cuestión lo puso al día G. Giannantoni (Giannantoni-Gigante, 1996, pp.21-63). Se está hoy de acuerdo en que la existencia de los dioses para los epicúreos es cierta e intuitiva: θεοὶ μὲν γὰρ εἰσὶν· ἐναργῆς γὰρ αὐτῶν ἔστιν ἡ γυνῶσις (*Ep.*3.123), y que la intuición se realiza mediante prolepsis y experiencias religiosas<sup>9</sup>. Sigue siendo difícil de explicar el pensamiento religioso tanto de Lucrecio como de Epicuro, ya que se encuentra más bien en citas episódicas que en textos sistemáticos, pero los libros de Filodemo y la inmensa bibliografía crítica dejan claro que los epicúreos son más bien unos reformadores, todavía fieles a la religión olímpica, que no ateos<sup>10</sup>. Para otros estudiosos el himno incurre en contradicción con la teología epicúrea, tanto por el papel hegemónico que le asigna a Venus, como por las plegarias<sup>11</sup> que se dan en él.

Lo peor de todo es que no se sabe precisar qué es lo que personifica Venus.

### 1.1. ¿ES VENUS LA PERSONIFICACIÓN DE LA NATURALEZA?

La Venus del himno, a nuestro juicio, no es la *Venus physica*. No estamos en absoluto ante un panteísta; eso no es propio del epicureísmo, sino del estoicismo. La obra de Lucrecio puede muy bien titularse *De rerum natura*<sup>12</sup>, pero la Venus del prólogo es ante todo *hominum diuumque uoluptas*. No se puede divinizar<sup>13</sup> la naturaleza, ya que tiene doble cara: tiene un poder creador y sostenedor de la vida<sup>14</sup>, pero también es funesta:

«La naturaleza de ninguna forma ha sido hecha por la divinidad mirando por el bien de los hombres: tan dotada está de culpa... ¿Cómo si no es que las estaciones nos traen las distintas enfermedades? ¿Cómo es que la muerte anda rondando las cunas de los niños?» (5.198-5.221)

<sup>9</sup> *Nam a natura habemus omnes omnium gentium speciem nullam aliam nisi humanam deorum; quae enim forma alia occurrit umquam aut uigilanti cuiquam aut dormienti?* Sexto Empírico (*M.*9.25), afirma: «Epicuro piensa que de las fantasías de los sueños los hombres extraen la noción de dios» y Diógenes Laercio (10.139), φησι τοὺς θεοὺς λόγῳ θεωρητοῦς, οὗς μὲν κατ' ἀριθμὸν ὑφεστῶτας, οὗς δὲ καθ' ὁμοειδειαν ἐκ τῆς συνεχοῦς ἐπιρρύσεως τῶν ὁμοίων εἰδώλων ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἀποτελεσμένῳ ἀνθρωποειδῶς. E igualmente Cicerón (*Nat.* 1.18-19) (*uide infra*).

<sup>10</sup> En España ya en la traducción del Abate Marchena (1983) se presenta a nuestro autor como un ateo o al menos como un antirreligioso total.

<sup>11</sup> Los epicúreos entienden la piedad, no como una presión mediante plegarias y sacrificios o como disculpa por los pecados ante la divinidad, sino como una actitud tranquila: «No hay piedad alguna en dejarse ver frente al muro con la cabeza cubierta, ni acercarse a todas las aras... sino que la piedad consiste fundamentalmente en ser capaz de contemplar el mundo en todo momento con una actitud tranquila»: *nec pietas ullast uelatum saepe uideri / uertier ad lapidem atque omnis accedere ad aras / ... sed mage pacata posse omnia mente tueri* (LVCR.5.1198-5.1203).

<sup>12</sup> LVCR.1.24: *uersibus... quos ego de rerum natura pangere conor; cf.*4.969; 5.335.

<sup>13</sup> *Nequaquam nobis diuinitus esse paratam / naturam rerum: tanta stat praedita culpa, /... cur anni tempora morbos / adportant? Quare mors inmatura uagatur?*

<sup>14</sup> *Rerum natura creatrix:* 1.629; 2.1117; 5.1362.

De hecho, la obra *De rerum natura* va a acabar escandalosamente mal con un epílogo, La Peste de Atenas, que constituye la cara opuesta del himno a Venus; en ese epílogo del libro sexto, remate de la obra, se muestra la crueldad de la naturaleza. Es tan chocante como fin de la obra, que ha justificado el calificar a Lucrecio de pesimista, melancólico e incluso de psicópata, al dejar como epílogo final de su obra la descripción de la peste de Atenas<sup>15</sup>. El plus que esperamos del final de cualquier obra, convierte en simbólico este episodio; sobre todo, por ocuparse de un drama colectivo tan grave, que estuvo a punto de acabar con la misma civilización que se había elogiado en el prólogo de este libro 6: «Atenas, nombre lleno de gloria, la primera que dio la semilla del trigo a los miserables mortales, la creadora de una nueva forma de vida, la primera en proponer leyes; ella fue la que primero procuró los dulces consuelos de la vida». ¿Hay un Lucrecio y un Antilucrecio en el *De rerum natura*? (Regenbogen 1961, pp.362-277). La obra desde luego no tiene un bonito final, acaba mal sin contemplaciones, renuncia al *musaeum mel*. Schrijvers (1970, 324) aduce razones literarias: «N'est-il pas le but que Lucrèce a voulu atteindre avec ce finale: inciter le lecteur à recommencer la lecture du poème?» De la forma más agudamente antitética pasaríamos de «habitar una ciudad sin murallas ante la muerte», de la naturaleza cruel, a la madre Tierra, «cuya cabeza se ciñe con una corona mural, simbolizando con ello que protege las ciudades con sus fortalezas» (LVCR.2.606-2.607).

Pero lo cierto es que la Peste de Atenas es un episodio bien localizado al final del *De rerum natura*, como ocurre en las doxografías recogidas por Aecio y Estobeo (Diels 1879, pp.442-444)<sup>16</sup>, que acaban precisamente tratando el tema de la enfermedad. Está por tanto este epílogo final colocado en el sitio tradicional que se le asigna en un tratado sobre la naturaleza, y así lo tendría asumido Lucrecio. La peste es algo horrible, como también son terribles la erupción del Etna (6.639-711), los terremotos (6.535-607) o la fulminación por el rayo (6.219-255), que han sido antes objeto de un estudio etiológico en el mismo libro sexto.

Lo único que nuestro autor está haciendo es poner a prueba la capacidad de explicación que tiene el epicureísmo (su *ratio* mecanicista), convirtiendo el fragmento en una etiología naturalista (Ruiz Castellanos 2012, pp.7-34) al estilo de la de Tucídides en la *Guerra del Peloponeso*<sup>17</sup>: «sobre el origen de donde procede este mal; sobre las causas que estaban operando, y sobre el trastorno que produjo» (2.48.3). Por los raíles de éste se mueve Lucrecio:

*Nunc ratio quae sit morbis aut unde repente / mortiferam possit cladem conflare  
coorta / morbida uis hominum generi pecudumque cateruis, / expediam* (6.1090-1093).

<sup>15</sup> Victor Hugo (1856) ya dijo: «Ont-ils des Spinoza qui frappent aux murailles, / des Lucrèce niant tout ce qu'on a rêvé, / qui du noir infini feuilletant les registres / ont écrit: Rien, au bas de ses pages sinistres, / et penchés sur l'abîme ont dit: L'oeil est crevé». Para Logré (1946, p.1277) o para L. Perelli (1968, pp.203ss; 1947, pp.40ss) este final del *De rerum natura* no es más que la última pincelada del pesimismo del autor.

<sup>16</sup> Sedley (1998, p.158) añade las influencias posibles de Teofrasto en Epicuro. Interesante la correspondencia (p.158) entre LVCR. 6 y Aetius 3.1.5-8 (Runia 1997, 93-103).

<sup>17</sup> No en las implicaciones sociales que entraña: la anomía, prácticas religiosas, las actitudes existenciales, etc.; es decir, mientras los dos autores, Tucídides y Lucrecio, coinciden en su descripción.

«Cuál es la causa de la enfermedad, de dónde viene esa fuerza súbita y maligna capaz de esparcir la muerte entre personas y ganado».

El prólogo del mismo libro 6 ofrece la mejor y más auténtica comprensión del epílogo correspondiente. En él se habla del ateniense Epicuro (*Gravius homo*), que fue consciente de que el progreso material (*artibus ad summum donec uenere cacumen*, 5.1457) no ha sido capaz de evitar la crueldad de la naturaleza y del azar<sup>18</sup>:

*quidue mali foret in rebus mortalibu' passim,  
quod fieret naturali uarieque uolaret  
seu casu seu ui, quod sic natura parasset.*

6.2-31

Epicuro no sólo expresa los límites y alcance del deseo y del temor, del bien supremo al que tendemos y que nos es accesible a todos, sino que también es consciente de los males insuperables que el azar y la naturaleza nos deparan; el miedo al contagio y la incapacidad de evitarlo no tiene nada que ver con la calma del sabio; la peste suscita sentimientos no éticos, sino patéticos, para los que no cabe más *ratio* que la posible curación médica. ¿Cómo compaginar entonces la Venus del himno, si es la personificación de la naturaleza, con la Peste de Atenas? La naturaleza presenta dos caras: una de apertura: creativa, maternal, que da la vida, pero al cierre también otra negativa propia de una madrastra, al ser capaz de quitar la vida con catástrofes y azares.

## 1.2. VENUS PERSONIFICA EL PLACER Y LA FELICIDAD

Venus representa no la naturaleza, sino el placer, al que se exalta y deifica desde la primera línea: «placer humano y placer divino»: *hominum diuomque uoluptas / alma Venus*<sup>19</sup>. El placer no tiene sólo como objeto el sexo, es el gozo en todos los sentidos: el disfrute mental, la alegría, el buen humor, la ecuanimidad, el dulce disfrute de la vida, la ataraxia sin preocupación ni miedos, la felicidad en suma<sup>20</sup>. Todavía más, es el gozo perfecto de que disfruta la divinidad (1.1: *hominum diuomque uoluptas*; 2.172: *dia uoluptas*): la felicidad plena y tranquila que siente cabe sí misma y en sus operaciones (1.45... 1.61: *diuom natura... / inmortalī aeuo summa cum pace fruatur... ipsa suis pollens opibus...*), la beatitud de que gozan los dioses<sup>21</sup>. También

<sup>18</sup> Diógenes Laercio (10. 22) cuenta la reacción de Epicuro ante el dolor.

<sup>19</sup> Cf. Bignone (1945, p.427): «Venere è da identificarsi con la *Hedonè-uoluptas-pax-atarassia*».

<sup>20</sup> Placentera es de forma negativa la *ataraxia*, *afobia* & *aponia* = *cura semota metuque*, y de forma más positiva: la *euthymia* = *mente fruatur / iucundo sensu* (2.18-19), *aequus animus*, *animi pacem*; la alegría o *chara* = *laetitia*; *euphrosýne* = *dulcia permulcent animos solacia uitae* (5.20 y parecido 6.4), la vida plena: *recreare uitam* (6.3), *dulcis uita stabilisque, commoda uitae*, es decir, el buen humor y la felicidad.

<sup>21</sup> Para Platón (*Smp.* 178b) el amor es una divinidad fundamental y primigenia: Πρῶτον μὲν γὰρ, ὥσπερ λέγω, ἔφη Φαῖδρον ἀρξάμενον ἐνθένδε ποθὲν λέγειν, ὅτι μέγας θεὸς εἶη ὁ Ἔρως καὶ θαυμαστός ἐν ἀνθρώποις τε καὶ θεοῖς, πολλαχῆ μὲν καὶ ἄλλῃ, οὐχ ἥκιστα δὲ κατὰ τὴν γένεσιν. τὸ γὰρ ἐν τοῖς πρεσβύτατον εἶναι τὸν θεὸν τίμιον, ἧ δ' ὄς, τεκμήριον δὲ τούτου • γωνῆς γὰρ Ἔρωτος οὐτ' εἰσὶν οὔτε λέγονται ὑπ' οὐδενὸς οὔτε ἰδιώτου οὔτε ποιητοῦ, ἀλλ' Ἡσίωδος πρῶτον μὲν Χάος φησὶ γενέσθαι.

para Aristóteles lo divino se representa como deseo, ὡς ἐρώμενον<sup>22</sup>, como si todo tendiera amorosamente hacia ese tipo de perfección activa que es lo divino. Pero para los epicúreos la actividad divina no comporta ninguna preocupación.

Venus es, pues, la personificación del placer: *Venus* es un tropo que transporta el valor del placer animal y humano a la divinidad; una silepsis que toma la palabra *Venus* en doble sentido: uno en el sentido propio de placer sexual y otro en sentido figurado; una ‘split divinity’; una metonimia y personificación que discurre desde *uenus* a *Venus*. Filodemo (*Rh.* 4.1, 21.8-15) afirma: «un poeta filósofo tiene forzosamente que haber considerado la naturaleza y el origen del lenguaje figurativo e igualmente en qué tropos se basa el lenguaje filosófico, de lo contrario se verá obligado a elegir o evitar (los tropos) al azar» (*Cf.* Hubbel 1920, p.296).

Pero nuestro objetivo mayor es mostrar cómo el himno presenta a Venus más que como personificación del placer, como una presencia numérica.

### 1.3. *DEA PRAESENS*

El autor describe de forma viva (*enargeia*, *evidentia* o *illustratio*) un paisaje que evoca<sup>23</sup> en nuestra fantasía la presencia (*uisio*, *species*) de algo no visible, una presencia adivinada<sup>24</sup>. Esa armonía, esa espontaneidad feliz y persistente que se repite y al mismo tiempo sorprende, primavera a primavera, le inspiran a Lucrecio al asociarla con Venus un sentimiento, el de una contemplación religiosa. Igual que la sensación de belleza nos inspira poética o artísticamente<sup>25</sup>, igual la naturaleza bella, feliz

<sup>22</sup> Arist. *Met.* 12.7 = 1072 a-b: ἔστι τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, αἴδιον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὐσα. κινεῖ δὲ ὧδε τὸ ὄρεκτον καὶ τὸ νοητόν· κινεῖ οὐ κινούμενα. τούτων τὰ πρῶτα τὰ αὐτά. ἐπιθυμητόν μὲν γὰρ τὸ φαινόμενον καλόν, βουλευτόν δὲ πρῶτον τὸ ὄν καλόν... ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ καλόν καὶ τὸ δι’ αὐτὸ αἰρετόν ἐν τῇ αὐτῇ συστοιχίᾳ· καὶ ἔστιν ἄριστον. αἰεὶ ἢ ἀνάλογον τὸ πρῶτον. ὅτι δ’ ἔστι τὸ οὐ ἔνεκα ἐν τοῖς ἀκινήτοις, ἢ διαίρεσις δηλοῖ· ἔστι γὰρ τινὶ τὸ οὐ ἔνεκα <καὶ> τινός, ὧν τὸ μὲν ἔστι τὸ δ’ οὐκ ἔστι. κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον, κινούμενα δὲ ἄλλα κινεῖ. εἰ μὲν οὖν τι κινεῖται, ἐνδέχεται καὶ ἄλλως ἔχειν, ὥστ’ εἰ [ἢ] φορὰ πρώτη ἢ ἐνέργειά ἐστιν): «Existe un ser que sin ser movido mueve, un ser que es eterno, que es esencia pura y acto puro. Ahora bien, esta es la manera como mueve lo que es deseable y también lo inteligible mueve de esta manera sin moverse él mismo; además, lo que es primeramente deseable coincide o es idéntico con lo que es primeramente inteligible. Es deseable lo que nos aparece bello y el objeto primero de la voluntad es lo que realmente es bello... Lo que es bello y lo que en sí mismo es deseable se hallan en este orden de lo inteligible y lo primero en cada serie es o absoluta o analógicamente lo mejor de todo (...) El ser inmóvil mueve a la manera de lo que es objeto de amor, y lo que ha sido movido por él, mueve las demás cosas». (Trad. Samaranch 1967, p.1054).

<sup>23</sup> No se trata de una percepción de los dioses que es imposible: *tenuis enim natura deum longeque remota sensibus ab nostris animi vix mente uidetur; quae quoniam manuum tactum suffugit et ictum, tactile nil nobis quod sit contingere debet; tangere enim non quit quod tangi non licet ipsum... tenues de corpore eorum* (5.148-5.154).

<sup>24</sup> No se puede decir que Lucrecio sea insensible a lo luminoso, tanto al terror religioso como al asombro. Lo *mirabile* como fenómeno prodigioso y excepcional es un mundo encantado, no digamos nada de los sueños, apariciones y alucinaciones. Se dan 55 ocurrencias del término *mirabile*, y 38 de *horror* y 21 *terror* en relación con lo religioso. A. Gigandet (1998) ha acentuado la perspectiva opuesta de un mundo desencantado en Lucrecio.

<sup>25</sup> Hay diferencia entre los dos sentimientos, el estético y el religioso: ambos coinciden en ser contemplación ‘metafórica / metonímica’, pero en el tropo religioso la captación de lo luminoso como encantamiento conlleva una proyección hacia la divinidad.

y renovada manifiesta al contemplarla una presencia/ausencia que nos hace pensar de forma trascendente y reconocer la divinidad al ver sus maravillas innúmeras: *quia multa et mira uidebant*, (5.1181). Hardie (2007, p.19) dice respecto al himno a Venus que Lucrecio «summoned up all the resources of the ancient language of prayer and epiphany in his great opening hymn to Venus»<sup>26</sup>.

El concierto de los tres ámbitos naturales (cielos, mares y tierra) así como los seres animados que los pueblan persiguiendo la dicha en primavera, se proyectan en la divinidad que los representa de la forma más excelente<sup>27</sup>. Como se ha dicho (cf. nota 24) Lucrecio no es insensible a lo numinoso<sup>28</sup> ni al asombro<sup>29</sup>, ni al terror religioso (*horror ac diuina uoluptas*). Pensamos que esta inspiración religiosa lucreciana puede aclarar el tan discutido pasaje ciceroniano<sup>30</sup>: *ad deos adfluat cum maximis uoluptatibus* (Cic.Nat.1.18-19, 49), relativo al conocimiento de los dioses, texto en el que hemos mantenido sin modificar la lectura de los códices:

*docet eam esse uim et naturam deorum ut primum non sensu sed mente cernatur nec soliditate quadam nec ad numerum, ut ea quae ille propter firmitatem steremnia appellat, sed imaginibus similitudine et transitione perceptis: cum infinita simillumarum imaginum species<sup>31</sup> ex innumerabilibus indiuiduis existat et ad deos<sup>32</sup> adfluat, cum*

<sup>26</sup> Señala también sus imitaciones para dar una visión sobrenatural de la presencia del amor y del deseo en el mundo: *Ov.Fast.* 4.1-18; *ESTAC.Theb.* 3.295-9, 8.303-338; *APVLMet.* 4.30, 6.6, 11.5. Poco antes había afirmado: «the *De rerum naturae* opens with a religious vision, an epiphany, of Venus, diverted to Epicurean ends».

<sup>27</sup> Es el conocido expediente de la ‘split divinity’: la divinidad con rasgos sobrehumanos y al mismo tiempo antropomorfizada (Hardie 2003).

<sup>28</sup> Hardie (2003) contrapone Ovidio y Virgilio a Lucrecio, como si éste se hubiese ocupado en destruir todas las vivencias numéricas (‘demythologising rationalisation’) a las que aquellos darán vida (‘remythologizing’). Así el eco (4.572-4.594) al que le corta las alas de la ilusión de una presencia divina en el paisaje (p.20); o su peregrinación a la montaña de las Musas (1.921-30); o el paisaje poblado de seres divinos: sátiros, ninfas y faunos (4.580-4.594), que nuestro autor disuelve usando la teoría mecánica de los simulacros. Igualmente se puede decir que disuelve las ilusiones del deseo erótico o la proyección del propio yo tras de la muerte en el epílogo del libro tercero a base de su teoría de los simulacros. Las citas intertextuales que precisamente Hardie (2003) se ha ocupado de señalar en Virgilio y Ovidio respecto de Lucrecio parecen demostrar lo contrario, y en un artículo posterior (Hardie 2007, p.119) y respecto al texto que nos ocupa, que Lucrecio «summoned up all the resources of the ancient language of prayer and epiphany in his great opening hymn to Venus» (p.119).

<sup>29</sup> Hardie (2007, p.119) habla del uso lucreciano del «lexicon of revelation: *detego, appareo, penitus, patesco, cauernae*». Y en la p.121 afirma: «the *De rerum natura* is an important document in the history of the sublime; *sublimis* is the adjective used by Ovid to define Lucretius (*Amores* 1.15.23)».

<sup>30</sup> La síntesis de las discusiones en torno a este fragmento *apud* Freymuth (1953, pp.25-39). A lo largo del trabajo Freymuth cita innumerables pasos de Filodemo y Cicerón donde se habla de experiencias religiosas (bien sean imágenes de los dioses o imágenes como de los dioses), además del conocimiento intelectual proléptico de los dioses.

<sup>31</sup> Brieger (1864) lee *series*, pero los códices dicen *species*; y en Cicerón *Nat.1.107* se dice: *Fac imagines esse quibus pulsantur animi: species dumtaxat obicitur quaedam. Nunc etiam cur ea beata sit, cur aeterna?*

<sup>32</sup> Lambinus corrigió la lectura de los códices: *ad deos*, por *ad nos*, quitándole todo el sentido proyectivo, contemplativo. Pero la lectura de Diógenes Laercio (10.139) coincide con la de los códices ciceronianos: ἐκ τῆς συνεχοῦς ἐπιρρύσεως τῶν ὁμοίων εἰδώλων ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἀποτελεσθέντοι ἀνθρωποειδῶς: «procedente de una corriente incesante de imágenes similares que confluyen en el mismo objeto (*ad deos formandos*) de forma humana». Y un escolio de las *Máximas Capitales*: «En otro sitio dice Epicuro que los dioses son visibles a la mente, algunos en su sustancia singular, otros en la identidad que les confiere el incesante flujo de imágenes similares dirigidas a formar una única e idéntica forma».

*maximis uoluptatibus in eas imagines mentem intentam infixamque nostram intelligentiam capere*<sup>33</sup> *quae sit et beata natura et aeterna*<sup>34</sup>.

«Enseña (sc. Epicuro) que el sentido y naturaleza de los dioses se conocen, no directamente por los sentidos, sino por el pensamiento, y no en su solidez ni en su individualidad numérica tal como los objetos que denomina *steremnia* (= sólidos), sino gracias a las imágenes de las que se infiere<sup>35</sup> por su semejanza, una forma especial; y dice que cuando una corriente incesante de formas similares, surgiendo desde innumerables seres, confluye en las diferentes divinidades, entonces nuestra mente, al fijar nuestra inteligencia su atención en esas imágenes, concibe con un placer inmenso la naturaleza feliz y eterna de la divinidad».

No se trata de la percepción de objetos: *in Epicureo deo non rem, sed similitudines esse rerum* (Cic.Nat.1.75); se trata de la confluencia de intuiciones de valor, de belleza<sup>36</sup> y felicidad personalizados en un *quasi corpus*. Cicerón (Nat.1.46) se pregunta:

*a natura habemus omnes omnium gentium speciem nullam aliam nisi humanam deorum; quae enim forma alia occurrit umquam aut uigilanti cuiquam aut dormienti?*

«¿De qué otra forma se le han aparecido nunca a nadie, bien fuera en estado de vigilia o bien en sueños?»

En efecto, las primeras experiencias religiosas, también para Lucrecio (5.1161-5.1182)<sup>37</sup>, se ofrecían a los primitivos en las apariciones en sueños:

*... iam tum diuom mortalia saecla  
egregias animo facies uigilante uidebant.  
et magis in somnis mirando corporis auctu.*

<sup>33</sup> Diógenes Laercio (10.139): φησι τοὺς θεοὺς λόγῳ θεωρητοῦς. Y Cicerón (Nat.1.18-19): *Epicurus ... docet eam esse uim et naturam deorum, ut primum non sensu sed mente cernatur ...*

<sup>34</sup> Lo mismo se reitera en Cicerón (Nat.105): *sic enim dicebas speciem dei percipi cogitatione, non sensu, nec esse in ea ullam soliditatem, neque eandem ad numerum permanere, eamque esse eius uisionem ut similitudine et transitione cernatur neque deficiat umquam ex infinitis corporibus similibus accessio, ex eoque fieri ut in haec intenta mens nostra beatam illam naturam et sempiternam putet*. Está implícito también en la objeción de Cota (Nat.1.114): *nec uideo quomodo non uereatur iste deus beatus ne intereat, cum sine ulla intermissione pulsetur agiturque atomorum incurSIONE sempiterna, cumque ex ipso imagines semper adfluant*.

<sup>35</sup> Philippson (1916, pp.3) considera la expresión en hendiadís como correspondiente a *metabasis kath' homoioiéteta*: las formas se captan por el método de la analogía e inferencia. 'Metabasis' es un término muy usado por Filodemo en su *De signis*. No son los cuerpos sólidos habituales sino idealizados: *quasi corpus*. Cf. Bailey (1916, p.132).

<sup>36</sup> Cic.Nat.92: *detracta utilitate quid habent (membra) venustatis, quando quidem haec esse in deo propter pulchritudinem voltis?*

<sup>37</sup> El escéptico Sexto Empírico (M.9.25-26) dice que Epicuro «piensa que de las fantasías de los sueños los hombres extraen la noción de dios». Platón (Epin.985.C) dice: ὅπῃ τινὲς ἐνέτυχον ἡμῶν, ἢ καθ' ὕπνον ἐν ὄνειροπολίᾳ προστυχόντες, ἢ κατὰ φήμας τε καὶ μαντείας (...) ὄθεν ἱερά πολλὰ πολλῶν γέγονεν, τὰ δὲ γενήσεται: «que muchos cultos de muchos dioses han sido fundados y seguirán siéndolo por causa de encuentros en sueños con seres sobrenaturales, agüeros, oráculos y visiones de moribundos». Y Livio (8.6.9-10) recoge que Torcuato, el cónsul, persuadió al senado a hacer la guerra contra los latinos tras la muerte de Annio y que en la calma de la noche los dos cónsules recibieron la misma aparición (*uisa species*), la de un hombre de tamaño descomunal (*uiri maioris quam pro humano habitu*) y más augusto (*augustiorisque*).

«... ya en aquel entonces los primitivos contemplaban en sus mentes durante la vigilia su belleza extraordinaria, y durante los sueños las veían todavía más admirables en su inmensa vitalidad y tamaño corporal».

- a. *his igitur sensum tribuebant propterea quod membra mouere uidebantur uocesque superbas mittere pro facie praeclara et uiribus amplis.*

«Así que les atribuían (los primitivos) un saber hacer; sobre todo porque se les aparecían moviéndose y emitiendo palabras sobrecogedoras, a tono con su belleza y fuerza extraordinarias».

- b. *aeternamque dabant uitam, quia semper eorum subpeditabatur facies et forma manebat, et tamen omnino quod tantis uiribus auctos non temere illa ui conuinci posse putabant.*

«Y los dotaban de eternidad, porque siempre ofrecían el mismo aspecto y una misma forma, y porque, pasara lo que pasara, estando tan plenos de fuerza, los consideraban totalmente invulnerables ante cualquier peligro que pretendiera temerariamente alcanzarlos».

- c. *fortunisque ideo longe praestare putabant, quod mortis timor haut quemquam uexaret eorum, et simul in somnis quia multa et mira uidebant efficere et nullum capere ipsos inde laborem.*

«Y los tenían por seres extraordinariamente felices, al no aquejarles a ninguno de ellos el temor de la muerte, viéndolos al mismo tiempo en sueños hacer prodigios sin cuento y sin sufrir a pesar de ello el más mínimo menoscabo».

La epifanía religiosa que se mostraba a los primitivos estaba llena de belleza, fuerza y actividad extraordinaria (*pro facie praeclara et uiribus amplis*, 5.1175-5.1176), siempre reiterándose y siempre plena de vitalidad (*semper eorum / subpeditabatur facies et forma manebat, / tantis uiribus auctos*, 5.1177-5.1179). La impresión afectiva –placentera, según los epicúreos– que conllevan los sueños la haría vívida e intensamente sentimental, y la convertiría en una auténtica experiencia religiosa (no sólo la sensación es criterio de la verdad, también los sentimientos lo son en el epicureísmo<sup>38</sup>); a partir de esas experiencias, ya en la vigilia (*animo facies uigilante tribuebant, putabant*) se formarían la idea también intuitiva de las excelentes características de la divinidad: saber, eternidad y felicidad.

Por lo mismo, el espectáculo feliz y prodigioso que resurge en la naturaleza, le inspira a Lucrecio la intuición diurna de la divinidad, la presencia de su *numen*. La imagen gozosa de la primavera le permite al autor reconocer a la divinidad en sus

<sup>38</sup> Diógenes Laercio (10.32., fg.35s.) afirma: ἐν τοῖσιν τῷ Κανόνι λέγων ἐστὶν ὁ Ἐπικούρου κριτήρια τῆς ἀληθείας εἶναι τὰς αἰσθήσεις καὶ προλήψεις καὶ τὰ πάθη.

cualidades de saber hacer, eternidad y felicidad<sup>39</sup>. Las expresiones en Du Stil: *te, tibi, per te*, referidas a Venus, delatan su presencia, pero de forma tal, que con su sola presencia se llena la naturaleza de actividad y belleza<sup>40</sup>. No es la única vez que habla Lucrecio de la experiencia religiosa de contemplación diurna: *nec delubra deum placido cum pectore adibis, / nec de corpore quae sancto simulacra feruntur / in mentis hominum diuinae nuntia formae / suscipere haec animi tranquilla pace ualebis* (6.75-6.78): «no podrás acercarte (*sc.*, sin una idea pura de la divinidad) a los templos con el corazón tranquilo y no podrás contemplar en la paz de tu mente las imágenes que emiten desde su santo cuerpo, manifestación de la belleza de la divinidad<sup>41</sup>, y que se introducen en la mente de los hombres».

Winckelmann (1961, p.813) caracteriza la belleza de los dioses en el arte antiguo a través de esta antropomorfización epicúrea: «La sublime idea di quegli artefici era come di crearne delle essenze, dotate di sufficienza astratta e metafisica, la superficie delle quali servisse di corpo apparente ad un essere etereo, condensato negli estremi suoi punti, e rivestito di sembianza umana sì, ma senza partecipare della materia di cui è composta l'umanità, né dei suoi bisogni»<sup>42</sup>. Los epicúreos se permiten el lujo de ensoñar a los dioses, según Cicerón (*Nat.* 1.75), dotándolos de belleza y humanizándolos<sup>43</sup>:

*Illud uideo pugnare te, species ut quaedam sit deorum quae nihil concreti habeat, nihil solidi, nihil expressi, nihilo eminentis, sitque pura, leuis, perlucida. Dicemus igitur idem quod in Venere Coa: corpus illud non est sed simile corporis (...) sic in epicureo deo non rem sed similitudines esse rerum.*

«una determinada forma divina que no tenga nada de mezcla, nada de sólido, nada de acentuado, ninguna aspereza, sino que ha de ser lisa, ligera, transparente. Diremos lo mismo que se dice de la Venus de Cos, ese cuerpo no es un cuerpo, sino algo similar a un cuerpo».

<sup>39</sup> Las tres características esenciales de la divinidad según el epicureísmo. Pyysiäinen (2003) se plantea el fundamento cognitivo que explica por qué los humanos son propensos a concebir la existencia de ‘agentes super naturales’; y Boyer (2001) pretende explicar cómo esos agentes super humanos son concebidos como personas, aunque invisibles, y omniscientes. *Vide* Stausberg (2009).

<sup>40</sup> Porfirio, *Ad Hor. Carm.* 1.35.2: *praesentia dicuntur numina deorum quae se potentiamque suam manifeste tendunt.*

<sup>41</sup> Recuerda la belleza de la primera imagen (*tum quibus aetatis freta primitus insinuatur / semen*) ideal y soñada del sexo: *Conueniunt simulacra foris e corpore quoque / nuntia praeclari uoltus pulchrique coloris / qui ciet inritans loca turgida semine multo, / ut quasi transactis saepe omnibu' rebu' profundant* (4.1030-4.1036): «se presentan imágenes provenientes de cualquier cuerpo exterior en las que se presiente la existencia de un rostro insinuante lleno de colorido y capaz de estimular el miembro viril llenándolo de semen».

<sup>42</sup> Podemos hacernos una idea por S. Juan de la Cruz, *Cántico espiritual*: «Mil gracias derramando,/ pasó por estos sotos con presura,/ y yéndolos mirando, /con sola su figura / vestidos los dejó de hermosura»

<sup>43</sup> *Quando quidem haec esse in deo propter pulchritudinem uultis. Istis ne fidentes somniis non modo Epicurus et Metrodorus (...) tantum Epicuri hortus habuit licentiae* (LVCR.1.92-1.93). *Cf.* Cíc.Nat.1.76: *quoniam rebus omnibus excellat natura diuina, forma quoque esse pucherrima debeat nec esse humana ullam pulchriorem*: «como la naturaleza divina es excelente en todos los sentidos, deberá también ser la más bella por su forma, y no hay forma más bella que la humana».

Así que los epicúreos no son precisamente unos escépticos religiosos; más aún, se puede mantener incluso, por su recurso a la intuición, que son gnósticos (*Ep.* 3.123). Pero siempre que a la intuición de las experiencias religiosas se añada la intuición proléptica de la divinidad, el conocimiento anticipado, intuitivo y si se quiere depurado mediante deducción, que fija la esencia de la divinidad como inteligente, inmortal y feliz.

#### 1.4. LAS DOS PLEGARIAS DEL HIMNO: ¿ORACIÓN O ADORACIÓN?

Seguidamente (vv.1.21-1.43) se expresan dos peticiones: una, que la diosa comunique su encanto al poema:

*Quae quoniam rerum naturam sola gubernas,  
nec sine te quicquam dias in luminis oras  
exoritur, neque fit laetum neque amabile quicquam,  
te sociam studeo scribendis uersibus esse,  
quos ego de rerum natura pangere conor  
Memmiadae nostro, quem tu, dea, tempore in omni  
omnibus ornatum uoluisti excellere rebus.  
Quo magis aeternum da dictis, diua, leporem.*

21-28

Sorprende el que se emplee la plegaria en el himno a Venus, ya que la oración era entendida por los epicúreos no como plegaria, sino como adoración. Pero si por adoración entendemos expresar nuestra admiración y deseo de imitación, eso es precisamente lo que realiza el himno: *te sociam studeo scribendis uersibus esse*: «quiero asociarte a la escritura de mis versos que estoy comenzando a escribir» (1.24). Lucrecio quiere tenerla presente, colaborar codo con codo con ella (que es su modelo), no tenerla como patrona milagrosa para que con su varita mágica le inspire una obra perfecta. Dice Filodemo (*D.* 3.col.1.14, Diels): «el filósofo admira la naturaleza y la condición (*physis kai diathesis*) de los dioses y trata de aproximarse a ella (*syneggeizein*). Los sabios se podrán caracterizar como amigos de los dioses y viceversa»; y Venus, diosa del placer, lo es también del gusto literario: *aeternum... leporem*, 1.28.

La segunda petición es de paz para Roma<sup>44</sup> y el cese de la milicia de Memio:

*Effice ut interea fera moenera militiae  
per maria ac terras omnis sopita quiescant.  
Nam tu sola potes tranquilla pace iuuare  
mortales, quoniam belli fera moenera Mauors  
armipotens regit, in gremium qui saepe tuum se*

<sup>44</sup> Con Roma comienza la obra: *Aeneadum genetrix* y con Roma acaba el himno (v.40). La salud de la república es lo que se tiene en mente: *communi saluti*; también la alusión a Marte, padre de Rómulo tiene que ver con Roma.

*reicit aeterno deuictus uulnere amoris,  
 atque ita suspiciens, tereti ceruice reposta,  
 pascit amore auidos inhians in te, dea, uisus,  
 eque tuo pendet resupini spiritus ore.  
 Hunc tu, diua, tuo recubantem corpore sancto  
 circumfusa super, suavis ex ore loquellas  
 funde petens placidam Romanis, incluta, pacem.  
 Nam neque nos agere hoc patriai tempore inicuo  
 possumus aequo animo nec Memmi clara propago  
 talibus in rebus comuni desse saluti.*

29-43

El himno a Venus no es una mera convención literaria<sup>45</sup>; esta plegaria es demasiado importante para el destinatario, expresa una necesidad demasiado urgente de paz para Roma (*hoc patriai tempore inicuo*, 1.41), como para ser una plegaria vacua.

Este fragmento (29-43) de la petición de paz se compone a su vez de dos peticiones secundarias: 1ª: *Effice ut interea fera moenera militiae / per maria ac terras omnis sopita quiescant* (29-30) y 2ª: *... suavis ex ore loquellas / funde petens placidam Romanis, incluta, pacem* (39-40); cada una de ellas se acompaña de sus respectivas fundamentaciones: la 1ª: *Nam tu sola potes tranquilla pace iuuare / mortales...* (30), que a su vez se justifica con el mito de Venus-Marte<sup>46</sup>: *... quoniam belli fera moenera Mauors...*; y la 2ª: *Nam neque nos agere hoc patriai tempore inicuo / possumus aequo animo nec Memmi...* (41-42). La petición de paz se basa por tanto en la capacidad única pacificadora de Venus: *nam tu sola potes* y en la incapacidad de los romanos y de Memio: *nam neque nos agere... / possumus*.

Esta incapacidad de los romanos<sup>47</sup> es lo que se interpone entre la doble petición de paz hecha a Venus y la esencia feliz y pacata de los dioses que le sigue; no ha habido por tanto interrupción en la demanda encarecida de paz; no tiene nada de extraño que al fragmento 29-43 le siga el fragmento 44-49: *Omnis enim per se diuum natura necessesit / immortalis aeuo summa cum pace fruuntur*; sólo la divinidad es capaz de doblegar la incapacidad de los romanos para la paz: *nam neque nos agere hoc patriai tempore inicuo / possumus aequo animo*. La paz es el tema que comparten los dos fragmentos; desde un punto de vista textual no parece incoherente la secuencia.

<sup>45</sup> Al estilo de la invocación a Caliope (6.92-6.95) o a las Musas (1.921-1.950).

<sup>46</sup> Lucrecio utiliza la tradición mítica como digresión (y lo hace deliciosamente: el cuadro de S. Boticelli, *Marte y Venus* de la National Gallery imita este pasaje), por más que en el epicureísmo se suponga que no se han de interpretar los mitos. Pero tal suposición es falsa: Filodemo ofrece interpretaciones físicas de los mitos; así, en el *Hipomnemático*, en sus *Epigramas* o en *El buen rey según Homero*. Filodemo, (*Rh.* 4..15.15-18): «ningún arte puede articular una palabra si lo privamos de la ayuda de las metáforas» (Cf. Hubbel 1920, p.296). Puede que con esta escena se represente a la vez el mito cosmológico de Empédocles que contrapone el Odio a Eros, constituyendo los dos principios generadores de la naturaleza. *Philia* y *neikos* extienden su imperio sobre los cuatro elementos y a los cuatro reinos: el sol, el cielo, la tierra y el mar *ἄλλοτε μὲν Φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἔν' ἅπαντα, / ἄλλοτε δ' αὖ δίχ' ἕκαστα φορεῖ/μὲνα Νείκεος ἔχθει* (fr.16-17).

<sup>47</sup> La parte «imprecatoria en que se maldicen nuestras adversidades», según Menandro Rétor.

*Omnis enim per se diuum natura necessest  
immortali aeuo summa cum pace fruatur,  
semota ab nostris rebus seiunctaque longe.  
Nam priuata dolore omni, priuata periclis,  
ipsa suis pollens opibus, nihil indiga nostri,  
nec bene promeritis capitur neque tangitur ira.* 44-49 = 2.646-651

«Pues por su esencia ha de gozar necesaria y eternamente todo ser divino de la paz más profunda él y por sí mismo: libre de las preocupaciones nuestras, bien apartado de ellas. Porque si está exento de todo dolor, libre de peligros, y disfruta de su propia actividad, no tiene nuestras carencias, no se deja captar con regalos ni se irrita con ira».

La divinidad disfruta de una vida tranquila y feliz, de una vida plena y en paz. Venus es justamente el prototipo de esa idea de divinidad, es la diosa de la calma, no sólo porque el placer afrodisíaco relaja la tensión erótica; no sólo porque el placer disuade persuasivamente de la guerra (Marte/Venus); sino porque es la esencia de la divinidad (*immortali aeuo summa cum pace fruatur*, 1.44).

Algunos editores han señalado la incoherencia que se da entre el uso de la plegaria y la expresión *semota ab nostris rebus seiunctaque longe* / [...] *nihil indiga nostri*, / *nec bene promeritis capitur neque tangitur ira*<sup>48</sup>. *Nostris* cabe interpretarlo como genitivo de *noster nostra nostrum* en vez de genitivo plural y no de *nos*; significaría «no participa de nuestras miserias, no echa en falta nuestras carencias» en vez de «no necesita de nosotros»; igualmente *semota ab nostris rebus* se entiende como: «carece del tipo de preocupaciones nuestras» y no que se desentienda de nuestros avatares<sup>49</sup>. La *pax deorum* la contempla Lucrecio desde la esencia de la divinidad y no desde su providencia para con los humanos<sup>50</sup>. Los epicúreos tienen una visión tranquila de la divinidad; es su idea innata, connatural: *a priori* = *prolepsis* (Cic.Nat.1.44); y

<sup>48</sup> Vossius sospechó que un *commentator irrisor* hubiera traído de 2.646 a 1.44 este fragmento para pillar a nuestro autor en flagrante contradicción: *qui cum deos mortalia non curare affirmet, Venerem tamen inuocet*. Giussani y Regenbogen piensan que el propio autor lo habría colocado como un «richiamo marginale» para adaptarlo posteriormente, lo que finalmente no llegó a realizar. A esto se le añade que este mismo párrafo se utilice en 2.646-2.651, donde parece que está perfectamente adaptado. Ya Michael Marullus en 1512 borró los versos 44-49; Brieger (1864, pp.455-458) y Giussani (1896-1898) propusieron su traslado. Se opusieron al cambio, entre otros, Bailey (1947), Friedländer (1939, pp.368-379); Barra (1952, pp.18ss) y Elder (1954, pp.88-120).

<sup>49</sup> No hay necesidad de ningún renglón entre los dos párrafos (49-50), que encareciera a Memio a que buscara la paz, que imitara a Venus, que le daría una *placidam pacem*, etc., como dicen Bailey (1947, p.603) y Bignone (1919, pp.423ss). De hecho Lactancio (*ira*.8.1), Servio (*Ecl*.8.17, *Aen*.6.376 y 12.794), y Nonio (382.38) citan el fragmento como del libro I del *De rerum natura*. El otro uso (LVCR.2.646-651) que se hace del mismo fragmento permite la misma interpretación.

<sup>50</sup> *Hoc patriai tempore inicuo* no se ha de entender desde una religiosidad cívica que buscara la *pax deorum*. A mi juicio, *inicuo* tiene un significado moral y no religioso: *neque... hoc patriai tempore inicuo / possumus aequo animo*, donde Lucrecio juega con la figura etimológica. *Inicuius* se utiliza siempre como equivalente a *non aequus*, incluso para descripciones físicas (Roberts, *Concordance of Lucretius s.u.*).

en correspondencia con esa idea se da una nueva piedad<sup>51</sup>, cifrada en una actitud de tranquilidad: *pacata posse omnia mente tueri* (LVCR.5.1198-5.1203).

## 2. LA SEGUNDA PARTE DEL PRÓLOGO (LVCR.1.50-148): SECUENCIA DE ESQUEMAS (50-148)

Si es cierto lo que dice U. Pizzani (1959, pp.131-132), que la dificultad del himno nace «quando si cerca di scorgere un nesso lógico nella successione delle varie parti del proemio», creo que estamos en condiciones de afirmar que los versos 50-148 comparten el mismo tema y que ese tema es el religioso. Los fragmentos parecen haberse redactado siguiendo como secuencia la del *schema* retórico de la *intellectio* relativo a los grados de dificultad de un discurso<sup>52</sup>: el *schema humile* (1.50-53) y su resolución enfatizando la importancia del tema: la religión astral y el ímpetu épico de Epicuro en su lucha contra ella (54-79); el *schema turpe* o acusación de deshonestidad, en el que se contraataca con el ejemplo del sacrificio de Ifigenia (80-101); el *schema dubium* sobre el peligro de la superstición (102-135); y finalmente, el *schema disparakoluthêton* referente a la dificultad didáctica (136-148), es decir, la dificultad que prevé el autor que va a sentir su discípulo por el grado de abstracción de sus *dicta* o proposiciones, y por lo sutil de sus argumentos (*reperta*).

Las críticas por incoherencia, saltos temáticos, pérdida del hilo temático<sup>53</sup>, digresiones entre supuestos *syllabi* y repeticiones pueden resolverse sin necesidad de cambiar el orden de los manuscritos<sup>54</sup>; es más, la actitud de Lucrecio respecto a la religión quedará desde esta perspectiva mejor perfilada. Si no se ha percibido esta conexión temática, eso no quiere decir que el autor no la viera perceptible para sus lectores antiguos, más duchos que nosotros en Retórica.

<sup>51</sup> Según recoge Filodemo (*Piet.*40), Epicuro afirma que «la auténtica piedad radica en preservar la esencia inmortal y la majestad feliz de la divinidad en cualquier circunstancia. También dice (*Piet.*26-27): «Epicuro observaba legalmente todas las formas de adoración y animaba a sus amigos a hacerlo, no sólo por imperativo legal, sino por razones físicas. Porque en *Las Vidas* dice que orar es algo connatural, no porque los dioses vayan a ser hostiles si no rezamos, sino en el sentido de que, de acuerdo con la comprensión de los seres que sobrepasan en poder y excelencia, podemos realizar con plenitud las disposiciones legales. Y en *Sobre los dioses* afirma y piensa que el ser superior sobrepasa en majestad a cualquier otra cosa y que todo sabio ha de tener un concepto puro y santo sobre la divinidad y entender que su naturaleza es grande y augusta.

<sup>52</sup> Quint. 4.1.40-41: *Genera porro causarum plurimi quinque fecerunt: honestum, humile, dubium uel anceps, admirabile, obscurum, id est endoxos, ádoxos, amphídoxos, parádoxos, dysparakoloutheton: quibus recte uidetur adici turpe, quod alii humili, alii admirabili subiciunt. XLI. Admirabile autem uocant quod est praefer opinione hominum constitutum. In ancipiti maxime beniuolum iudicem, in obscuro docilem, in humili attentum parare debemus.*

<sup>53</sup> Pizzani (1959, pp.131-132): «Le brusche transizioni operate coi vv. 50, 62, 146, la presunta interruzione del naturale sviluppo del pensiero fra i vv. 135 e 146 con l'inserzione dei versi dal 136 al 145, il presunto doppio riassunto dell'argomento del poema dato rispettivamente nei vv. 54-57 e 127-135, sono le fondamentali difficoltà che hanno sempre spinto eminenti studiosi a ritenere il proemio, preso nel suo insieme, come incompiuto e non definitivamente organizzato nelle sue parti.»

<sup>54</sup> Brieger (1864) hizo las siguientes trasposiciones: 1-43; 62-79; 136-145; 50-61; 80-102; 103-135.

## 2.1. EL SCHEMA HUMILE: LA RELIGIÓN ASTRAL

*Quod superest, uacuas auris <animumque sagacem><sup>55</sup>  
semotum a curis adhibe ueram ad rationem  
ne mea dona tibi studio disposta fideli  
intellecta prius quam sint, contempta relinquas* 50-54.

«Por lo que a ti respecta, aplica libre de preocupaciones tu oído atento y muestra una actitud cuestionadora ante la verdadera doctrina. No rechaces con desdén el regalo que con tanto esmero he dispuesto para ti antes de haberlo comprendido».

El maestro contrarresta la posible desidia del discípulo: «Pues voy a explicarte la razón más elevada sobre el cielo y los dioses, y a mostrarte los elementos primeros de las cosas».

*Nam tibi de summa caeli ratione deumque  
dissere incipiam et rerum primordia pandam,  
unde omnis natura creet res, auctet alatque,  
quaue eadem rursum natura perempta resoluat,  
quae nos materiem et genitalia corpora rebus  
reddunda in ratione uocare et semina rerum  
appellare suemus et haec eadem usurpare  
corpora prima, quod ex illis sunt omnia primis.<sup>56</sup>* 54-61

Se suele interpretar el contenido de los vv.54-60 como el *syllabus* (Bailey 1947, p.585) de los libros 1, 2 y 5; y los vv.127-135<sup>57</sup> como el de los libros 3 y 4. En todo caso, Lucrecio sigue el consejo de la *Rhetorica ad Herennium* ante la falta de interés de la audiencia: «si prometemos tratar de asuntos importantes, nuevos... o relacionados con la religión de los dioses inmortales; y si rogamos que nos oigan atentamente»<sup>58</sup>. En efecto, tres son los temas: el universo (*summa caeli ratione*), los dioses asociados al cielo, los dioses astrales (*deorumque*), y finalmente los fundamentos primeros (*rerum primordia*). Por eso viene a cuento el texto siguiente (no es un *ex abrupto*<sup>59</sup>) relativo a la rebelión épica de Epicuro contra esa religión astral. El texto

<sup>55</sup> Bailey y Giancotti suponen una laguna en el v. 50, incompleto en los códices; suponen una referencia personal a Memio; pero ya la hubo en el v. 42: *Memmi clara propago*, y se sostiene mediante demostrativos y verbos en 2ª persona a lo largo del fragmento. Bernays ha rellenado el vacío a base de 4.912 y del escolio de Verona ad VERG. *Georg.* 3.3: sic Lucretius: *uacuas aures animumque sagacem*.

<sup>56</sup> «Porque serán materia de mi canto la mansión celestial, sus moradores; de qué principios la naturaleza forma todos los seres, cómo crecen, cómo los alimenta y los deshace después de haber perdido su existencia: los elementos que en mi obra llamo la materia y los cuerpos genitales, y las semillas, los primeros cuerpos, porque todas las cosas nacen de ellas». (trad. Marchena, 1983).

<sup>57</sup> Brieger (1864) nos encerró en un doble corchete como extraños al hilo temático.

<sup>58</sup> *si pollicebimur nos de rebus magnis, nouis, ... aut ad deorum immortalium religiones; et si rogabimus ut attente audiant...* (1.4.6)

<sup>59</sup> Barra (1952, p.27): «Non si può negare che questo passo celebrativo appare improvviso, ma, come abbiamo detto, l'ispirazione del poeta segue il suo libero corso».

está bien colocado en su sitio. No es que Epicuro haya debelado la religión en general; Lucrecio y Epicuro son claramente religiosos, sólo son antirreligiosos en cuanto que son contrarios a la religión astral (y también a la superstición y a la religión cívica).

La religión astral es una teología en la que sincréticamente coinciden platónicos, aristotélicos, estoicos y neo-pitagóricos. Los astros, por su regularidad, a pesar de la complejidad de sus ciclos, demuestran inteligencia y voluntad, están hechos de una materia diferente, son eternos. Platón desde *República* (2.377e-2.391; Cf. Gómez Pallarés 1998, pp.299-314) había desterrado las fábulas míticas engañosas, que presentan dioses apasionados e incluso delinquiendo y sobre los que caben todo tipo de fantasías. La divinidad debe garantizar el orden moral así como el orden del universo<sup>60</sup>. Esta es la función que se le asigna a la religión astral. Los astros, con sus movimientos regulares, sin error (*Leyes*.7.818bss), con una regularidad «contra la que ni el mismo Dios puede luchar» dan cuenta del comportamiento regular de la naturaleza. En *Epinomis* (982b5-c5) hace radicar esta regularidad en que los astros son almas: «el intelecto es con mucho la más poderosa de todas las necesidades, ya que legisla de forma soberana sin que nadie lo gobierne, y este decreto inmutable, una vez que el alma ha decidido lo mejor en virtud del mejor designio, resulta ser el que se cumple realmente, según el plan previsto; no hay metal, por muy duro que sea, más resistente que él ni más inalterable».<sup>61</sup> Aristóteles (*Cael*.1.10-12.2.1) pretende darle tradición a esta religión astral; pero realmente esta religión de filósofos fue introducida por las religiones orientales.

A Epicuro le inspira esta religión los mismos miedos o quizás mayores que la superstición. Los astros imponen un yugo impersonal, impasible<sup>62</sup>, ya que no están sujetos a la compasión como los dioses tradicionales. Contra esta religión astral se rebela Epicuro:

*Humana ante oculos foede cum uita iaceret  
in terris, oppressa graui sub religione  
quae caput a caeli regionibus ostendebat,  
horribili super aspectu mortalibus instans,*

62-65

«Cuando la vida humana yacía a vista de todos postrada en tierra, oprimida bajo el peso de la religión, que mostraba su rostro horrible y amenazador para los mortales desde las regiones del cielo»,

*primum Graius homo mortales tollere contra  
est oculos ausus, primusque obsistere contra;  
quem neque fama deum, nec fulmina, nec minitanti  
murmure compressit caelum sed eo magis acrem  
irritat animi uirtutem, ecfringere ut arma*

<sup>60</sup> Cf. ARIST., *Peri philosophias*.fr.12 a Ross (conservado por Sexto Empírico *M*.9.20-23).

<sup>61</sup> Estos astros además se convierten en signos proféticos del porvenir. El alma humana está sometida a la ley del astro de que desciende; del modo que haya vivido dependerá su destino: si bien, volverá al astro que lleva asociado (*synnomon*), donde llevará una vida feliz; pero si ha vivido mal, reiniciará otras existencias y quizás no vea el fin de su infelicidad (Pl.*Ti*.42 c-d).

<sup>62</sup> «recaen en las viejas creencias de la religión y adoptan tiranos crueles que creen omnipotentes» (trad. Fiol 1961).

*naturae primus portarum claustra cupiret.  
Ergo uiuida uis animi peruicit, et extra  
processit longe flammantia moenia mundi,  
atque omne immensum peragrauit mente animoque,* 66-74

«un griego fue el primero en atreverse a mirarla de frente y luchar contra ella. Y a él no lo asustó ni el prestigio de esas divinidades, ni los rayos, ni el cielo con su trueno amenazador, a abrir él, el primero, las cerraduras apretadas del mundo. Sino que excitaron más todavía el ardor de su espíritu valiente. De esa guisa triunfó la vivaz fuerza de su ingenio y avanzó muy fuera de las murallas estrelladas del mundo recorriendo con su mente y con su espíritu el universo infinito».

Biagio Conte (1991, p.9) ve a Epicuro similar a un héroe de la *Iliada* (17.166ss): *ausus est obsistere contra mortales, tendere contra... oculos*. La tarea de la Física consiste en mirar de frente al Cielo, estudiarlo como un objeto más (*homoiôsis* o analogía con nuestro mundo), traspasar sus límites, las órbitas de los astros (*longe flammantia moenia mundi*)<sup>63</sup>.

Se siente como una liberación frente a la humillación de la religión astral. Es como si a la fuerza centrípeta de la superstición astral que nos amenaza desde los cielos, se opusiera la fuerza centrífuga de Epicuro y su sistema basado en la razón que libera desde la naturaleza al infinito. Los vv.70-71 del libro primero de *De rerum natura*: ... *effringere ut arta / naturae primus portarum claustra cupiret*, recuerdan las llaves de las alturas que guardan ritos y sarcófagos tristes, así como las puertas que dan acceso a los muertos a las alturas, rotas por una ráfaga de viento, como en el sueño que tiene Zaratustra en Friedrich Nietzsche; este sueño se interpreta como un signo de alegría: «nos has mostrado nuevos astros y nuevos resplandores nocturnos; la risa misma la has tendido sobre nosotros como bóveda estrellada». Desde el universo infinito, no desde el cielo, es desde donde Epicuro adquiere la visión de las cosas y de los dioses, lo que constituye su sabiduría liberadora: *toûs en tôi kenôî kateîde theouûs*. También Demócrito adopta la perspectiva del universo infinito para descubrir la presencia divina: *Tum enim censet imagines diuinitate praeditas inesse in uniuersitate rerum... tum ingentes quasdam imagines tantasque ut uniuersum mundum complectantur extrinsecus* (Cic.Nat.1.120). Los dioses no están situados en la esfera superior del mundo, sino entre los infinitos mundos del universo infinito; la excelsitud de los dioses se ve desde la infinitud sublime del cosmos.

*unde refert nobis uictor quid possit oriri,  
quid nequeat, finita potestas denique cuique  
quanam sit ratione atque alte terminus haerens.* 75-77

«desde donde nos transmite como vencedor qué es lo que puede y lo que no puede nacer; en definitiva, las limitaciones existentes en la naturaleza de cada cosa, la ley que la rige y los límites profundos que la gobiernan».

<sup>63</sup> Eusebio (*Praeparatio euangelica*. 14.27.8ss.) describe un viaje celeste de Epicuro, parecido a LVCR. 1.62-78.

Y en el camino de vuelta, a la inversa, él nos dio a reconocer los límites internos y profundos que producen las leyes físicas: *quid possit oriri / quid nequeat, finita potestas denique cuique*.

*Quare religio pedibus subiecta uicissim  
obteritur, nos exaequat uictoria caelo.*

78-79

«Y así puesta a su vez a nuestros pies (la religión celeste) se ve despreciada, mientras que a nosotros la victoria nos levanta al cielo».

Esa lucha contra la religión que humilla<sup>64</sup> a la humanidad fue Epicuro el primero que se atrevió a emprenderla, pero la victoria también ensalza a sus seguidores al mayor nivel: *nos exaequat uictoria caelo* (v.79). Lucrecio considera inmoral la religión astral<sup>65</sup>, de la que tratará especialmente en 5.1183-5.1240, y de la que dice: *O genus infelix humanum, talia diuis / cum tribuit facta*, ya que trae angustia (... *animus formidine deum / contrahitur*, 5.1218-5.1219): el rayo, la tormenta en el mar, etc., que se las hace depender de Júpiter, y en general los astros, que son tenidos por dioses<sup>66</sup>. Los epicúreos tienen un concepto distinto de los dioses como proyección<sup>67</sup> de las carencias más íntimas y sentidas como pérdida por los humanos (la felicidad, la eternidad, la sabiduría) y trasfieren esas cualidades tan humanas, pero de forma ideal, a la divinidad.

## 2.2. SCHEMA TVRPE: LA RELIGION CÍVICA

Los epicúreos son religiosos, pero su teología natural es contraria a la religiosidad astrológica y también a la religiosidad cívica; el término ‘teología natural’ no es anacrónico; ya S. Agustín (*Ciu.6.5*), lo usa tomándolo de las *Antiquitates rerum humanarum et diuinarum* de M. Terencio Varrón, quien distingue tres *genera theologiae*, la

<sup>64</sup> *Felix qui potuit rerum cognoscere causas atque metus omnes et inexorabile fatum subiecit pedibus strepitumque Acherontis auari* (VERG. *Georg.* 2.490).

<sup>65</sup> En 6.68-6.78 hará ver que la religión astral es un obstáculo contra la verdadera piedad: *quae nisi respuis ex animo longeque remittis / dis indigna putare alienaque pacis eorum, / delibata deum per te tibi numina sancta / saepe oberunt; non quia uiolari summa deum uis / possit, ut ex ira poenas petere imbibat acris, / sed quia tute tibi placida cum pace quietos / constitues magnos irarum uolueres fluctus, / nec delubra deum placido cum pectore adibis, / nec de corpore quae sancto simulacra feruntur / in mentis hominum diuinae nuntia formae / suscipere haec animi tranquilla pace ualebis*: «no podrás acercarte a los templos con el corazón tranquilo y no podrás contemplar en tu alma en paz las imágenes que emiten desde su santo cuerpo y se introducen en la mente de los hombres». Y censura también la religión cívica (*religio... scelerosa*, 1.83), de la que tratará seguidamente (1.80-1.101), así como de la mítica que habla de las penas de ultratumba (*religionibus... uatum*, 1.102-1.135), elogiando a Epicuro por habernos liberado de esos tipos de religiosidad perversa (1.62-1.79) y supersticiosa; todo lo cual no indica que Lucrecio sea anti-religioso: ... *ne forte rearis / impia te rationis inire elementa uiamque* (1.80-81), sino todo lo contrario.

<sup>66</sup> «La naturaleza se ve libre de esos dueños poderosos, y obra todo por sí misma y siguiendo sus pautas, sin depender de los dioses»: ... *natura uidetur / libera continuo, dominis priuata superbis, / ipsa sua per se sponte omnia dis agere expers* (2.1090-1092).

<sup>67</sup> Es en parte lo que dice Sedley (2011, pp.29-52).

teología mítica, la política y la natural. La teología natural, *physikon, quo philosophi (utuntur)*, es la propia de la filosofía, la que persigue la naturaleza y el conocimiento de la divinidad de acuerdo con la realidad (*physei*). La teología mítica, *mythicon, quo maxime utuntur poetae*, tiene por objeto los dioses de los poetas (*theologia fabulosa, theatrica, scaenica* (AVG.ciu.6.7). La religión cívica, *ciuile, quo populi (utuntur)*, tiene por objeto las instituciones religiosas de un estado. Se apoya esta distinción en la contraposición *physei / thései* que estableció Antístenes; fue Varrón quien posteriormente subdividió la religión institucional (*thesei*) en mítica (a la que no daba más valor que el literario) y cívica, para preservar los valores de la nación.

La religión de Roma era cívica<sup>68</sup> porque los romanos la consideraban una garantía de prosperidad de la República: creían que la *pax deorum* constituía la mejor garantía para la estabilidad. La *religio* era considerada como un pacto, que venía renovándose desde los *patres* fundadores. Los dioses romanos eran ciudadanos; su culto se daba dentro del *pomoerium* (y en los campamentos y colonias), al que no se le permitía acceder a las religiones extranjeras; los sacerdotes, aunque magistrados civiles, eran la encarnación de los dioses (PLUT.*Cuestiones romanas* 111); el flamen dial junto con el flamen marcial y el quirinal, representaban la *fides* pública y los tres estamentos: gobernantes, soldados y artesanos-agricultores. Y en la *fides* se basa el Estado (*nihil prius fide*); la ley y la religión están pues entreveradas: *ius* y *fas* se mezclan. El pueblo romano es sagrado, *gens sacra quiritorium*, y se suponía investido de majestad: *maiestas populi Romani*. La patria romana (*lar, lares*) es concebida como una relación de parentesco (*patria, pater, parens* son palabras emparentadas) y doméstica (*domus* = en Roma se contraponen a *militia* = en el extranjero); el territorio es *terra sacra*. Roma es una ciudad sagrada (LIV.5.52). Esta religiosidad puede exigir el sacrificio (la *deuotio*).

Es difícil cambiar la religiosidad cívica de un general romano como Memio por otra filosófica. Pero contraataca el autor sus prejuicios poniendo como ejemplo el episodio de Ifigenia (*Iphianassa*) en Áulide, de cómo la religión cívica es capaz de producir la mayor de las impiedades: que un padre (Agamenón) inmole a su hija como sacrificio en pro del éxito patrio en la expedición troyana:

*Illud in his rebus uereor; ne forte rearis  
impia te rationis inire elementa uiamque  
indugredi sceleris. quod contra saepius illa  
religio peperit scelerosa atque impia facta.  
Aulide quo pacto Triuiui uirginis aram  
Iphianassai turparunt sanguine foede  
(...)  
hostia concideret mactatu maesta parentis,  
exitus ut classi felix faustusque daretur.  
tantum religio potuit suadere malorum.*<sup>69</sup>

80-101

<sup>68</sup> Resumo a Scheid (1991).

<sup>69</sup> «Puede que pienses que te estoy introduciendo por el camino de la impiedad, enseñándote el camino de la perversión. Muy al contrario, Memio, la religión ha sido en muchas ocasiones la causa de acciones malvadas

### 2.3. SCHEMA ANCEPS: LA RELIGIÓN MÍTICA Y LA SUPERSTICIÓN

Otro aspecto que una teología natural como la epicúrea (para la que los dioses son siempre benéficos) no puede admitir es la superstición o miedo religioso. La *KD* 11 afirma que «si no nos inspiraran ansiedad los fenómenos celestes y que la muerte nos importara quizás en algún sentido..., no se precisaría de fisiología»<sup>70</sup>.

La superstición es una actitud de miedo reverencial a los dioses; fue descrita por Teofrasto en sus *Caracteres* 16, e igualmente por Plutarco en su tratado *Sobre la Deisidaimonia*, donde dice que es preferible el ateísmo a la superstición. Varrón distingue la religión de la superstición diciendo: *a superstitioso (...) timeri deos, a religioso autem tantum uereri ut parentes, non ut hostes timeri*. Servio (*Aen.* 8.1879) la califica de *timor superfluus atque delirus*.

Dirigiéndose a Memio le advierte su maestro de los peligros de una religión del miedo, de las amenazas de ultratumba, miedo capaz de llenar de inseguridad la vida:

*Tutemet a nobis, iam, quouis tempore, uatum  
terri loquis uictus dictis, desciscere quaeres.  
fortunasque tuas omnes turbare timore!  
Et merito. Nam si certam finem esse uiderent  
aerumnarum homines, aliqua ratione ualerent  
religionibus atque minis obsistere uatum.  
Nunc ratio nulla est restandi, nulla facultas,  
aeternas quoniam poenas in morte timendum.  
ignoratur enim quae sit natura animai,  
nata sit an contra nascentibus insinuetur  
et simul intereat nobiscum morte dirempta  
an tenebras Orci uisat uastasque lacunas  
an pecudes alias diuinitus insinuet se,  
Ennius ut noster cecinit, (...)»<sup>71</sup>*

102-111

112-126

y execrables. Fue así como en Áulide el altar de Diana mancillaron con la sangre de Ifigenia antaño la flor de los caudillos griegos, los héroes más famosos de la tierra, de forma repugnante. Tras encintar la cabeza de la doncella con diademas que colgaban de sus mejillas viendo a su padre al lado de las aras lleno de pesadumbre y a su lado a los sacerdotes ocultando el cuchillo, viendo al pueblo allí presente derramar lágrimas sin parar, muda de espanto, la rodilla en tierra suplicante como una desgraciada. No le valió en ese fatal momento haber dado al rey la primera el nombre de padre. Arrebatada por brazos varoniles fue llevada al altar temblando. No había ido al altar en un solemne rito acompañada de su padre. No conoció el himeneo, antes virgen, cuando estaba en la edad de merecer, cayó degollada sin piedad a manos de su padre. Como si fuese una víctima que se inmolará para implorar el éxito de la expedición marítima. Tales maldades ha sido capaz de persuadir la religión del Estado» (trad. adaptada a la de Marchena, 1983).

<sup>70</sup> Εἰ μὴθὲν ἡμᾶς αἱ τῶν μετεώρων ὑποψίαι ἠνώχλουν καὶ αἱ περὶ θανάτου, μήποτε πρὸς ἡμᾶς ἦ τι, ἔτι τε τὸ μὴ κατανοεῖν τοὺς ὄρους τῶν ἀληθῶν καὶ τῶν ἐπιθυμιῶν οὐκ ἂν προσεδέμεθα φυσιολογίας.

<sup>71</sup> «Pero no hay medio alguno de hacer frente, porque se han de temer eternas penas más allá de la muerte; no sabemos cuál es del alma la secreta esencia: si nace, o si al contrario, se insinúa al nacer en el cuerpo, y juntamente muere ella con nosotros; si del Orco (sic., *Acherusia templa*) corren vastas lagunas tenebrosas; si por orden divina va pasando de cuerpo en cuerpo de los otros brutos, como cantó nuestro Ennio, que el primero de las cumbres amenas de Elicona trajo guirnalda de verdor perenne que las gentes latinas ensalzaron: a pesar

El *schema* parece *anceps*. Tiene dos partes: una (102-126) en que tanto Memio, como el resto de las personas (*homines*) se ven atormentados por el temor irracional y mítico a ultratumba; la misma idea en Filodemo (*de diis*.1.co.18.9ss); sobre todo cuando esa religiosidad mítica se acompaña de un dogma filosófico errado, como en el caso de Ennio<sup>72</sup>. Y hay una segunda parte (127-135) en la que el autor ofrece su remedio, la *ratio*.

*qua propter bene cum superis de rebus habenda  
nobis est ratio, solis lunaeque meatus  
qua fiant ratione, et qua ui quaeque gerantur  
in terris, tunc cum primis ratione sagaci  
unde anima atque animi constet natura uidendum,  
et quae res nobis uigilantibus obuia mentes  
terrificet morbo adfectis somnoque sepultis,  
cernere uti uideamur eos audireque coram,  
morte obita quorum tellus amplectitur ossa*<sup>73</sup>.

127-135

Y esta superstición tiene que ver también con el lugar celeste donde las almas de los difuntos emigran tras la muerte: entre la luna y el sol: ... (6.127-128), por lo que nuestro autor les quita a esas órbitas sublunares y subsolares todo su halo mítico al igualar esos astros con nuestro mundo: *qua fiant ratione, et qua ui quaeque gerantur / in terris* (1.129-130). La solución contra este miedo excesivo no es otra que la razón, que es capaz de escrutar la naturaleza del alma: *quae sit natura animae*, su mortalidad; esa razón destituye de todo valor las imaginaciones de espíritus (*simulacra modis pallentia miris*) y el miedo a las penas del más allá (*Acherusia templa*). El reparto de los diversos *schemata* redundará por tanto en beneficio de la unidad temática de los vv.50-135 y les quita a su vez a los vv.127-135 el carácter de *syllabus* que se les suele conferir (Bailey 1947, pp.585).

## 2.4. SCHEMA DYSPARAKOLOUTHÊTON: LAS DIFICULTADES DIDÁCTICAS

*Nec me animi fallit Graiorum obscura reperta  
difficile inlustrare Latinis uersibus esse,  
multa nouis uerbis praesertim cum sit agendum*

de que en versos inmortales Ennio afirmó los infernales templos, en los que ni los cuerpos, ni las almas, sino unos macilentos simulacros de figura espantable sólo habitan, dice que allí del inmortal Homero la sombra vio, que se deshizo en llanto y los arcanos del saber le expuso». (trad. Marchena, 1983).

<sup>72</sup> La escuela platónica o la pitagórica defendían la ἀνάμνησις la primera y la μετεμύχθωσις la segunda. (Cf. *Pl. Phd.*72e-77a;77c-d, 91e-92c, así como *Men.*85ab). Serán refutadas por Lucrecio (3.670-3.783).

<sup>73</sup> «Por lo que antes que entremos en disputa de las cosas de arriba, y expliquemos del sol y de la luna la carrera; cómo en la tierra se produce todo, principalmente con sagaz ingenio del ánimo y del alma los principios constitutivos es bien que indagemos; y por qué los objetos que hemos visto en la dolencia asustan, y en el sueño, de modo que parece contemplamos y hablamos cara a cara con los muertos, abrazando la tierra sus huesos». (trad. Marchena, 1983).

*propter egestatem linguae et rerum nouitatem;  
sed tua me uirtus tamen et sperata uoluptas  
suauis amicitiae quemuis efferre laborem  
suadet et inducit noctes uigilare serenas  
quaerentem dictis quibus et quo carmine demum  
clara tuae possim praepandere lumina menti,  
res quibus occultas penitus conuisere possis.  
hunc igitur terrorem animi tenebrasque necessest  
non radii solis neque lucida tela diei  
discutiant, sed naturae species ratioque*<sup>74</sup>.

136-148

La unidad temática en los vv.50-135 basada en el *schema* retórico de los grados de dificultad, prosigue en este nuevo fragmento, que trata de la dificultad didáctica de la obra<sup>75</sup>: la dificultad que siente el autor al trasladar la filosofía griega a la lengua latina<sup>76</sup>, y la dificultad del maestro para «inundar la mente (del discípulo) de una clara luz, de suerte que sea capaz de comprender los fundamentos más ocultos»<sup>77</sup>. Por lo que el maestro busca las noches en calma para hacerle ver las proposiciones fundamentales del sistema epicúreo con una luz meridiana, ayudándose del verso y de la razón, de los argumentos y del atractivo de la poesía<sup>78</sup>. Hay en consecuencia una unidad temática perfecta de v.50 a v.148, basada en el *schema* de los grados de dificultad.

### 3. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AKERMANN, E. (1979), *Lukrez und der Mythos*, Wiesbaden (Palingenesia 13).
- ÁLVAREZ IGLESIAS, J. (1983), «La ‘imagen’ de Venus en Lucrecio», *El Basilisco: Revista de filosofía, ciencias humanas, teoría de la ciencia y de la cultura* 16, 57-61
- AMORY, A. (1969), «*Obscura de re lucida carmina*. Science and Poetry in *De Rerum Natura*», en Ch.M. Dawson (ed.) *Studies in Latin Poetry*, Yale, Cambridge University Press, pp.143-168.
- ANDERSON, W.S. (1960), «Discontinuity in Lucretian Symbolism», *TAPhA* 91, 16-20.
- ARMSTRONG, D. (1989), *Lucretius, Philodemus and the Poetics of Atomism*, University of Texas at Austin Press.

<sup>74</sup> «No se oculta a mi razón que es difícil exponer claramente en versos latinos los inventos oscuros de los griegos, principalmente cuando la pobreza de nuestra lengua, y novedad de objeto, harán que forme yo vocablos nuevos: Pero tu virtud, Memmio, sin embargo, y el placer cierto de amistad suave me inducen a sufrir cualquier trabajo y a velar en la calma de las noches, buscando de qué modo y de qué verso pueda en tu mente derramar las luces que todos los secretos te descubran. Preciso es que nosotros desterremos estas tinieblas y estos sobresaltos, no con los rayos de la luz del día, sino pensando en la naturaleza». (Trad. Marchena, 1983).

<sup>75</sup> El *nec* copulativo con que se inicia el último fragmento (v. 136), denota la secuencia.

<sup>76</sup> *Nec me animi fallit Graiorum obscura reperta / difficile inlustrare Latinis uersibus esse.*

<sup>77</sup> *clara tuae possim praepandere lumina menti, / res quibus occultas penitus conuisere possis.*

<sup>78</sup> *quaerentem dictis quibus et quo carmine demum.*

- ASMIS, E. (2007), «Lucretius' Venus and Stoic Zeus», en GALE, M.R., *Oxford Readings in Classical Studies: Lucretius*, Oxford University Press, pp.88-103.
- BARRA, G. (1952), *Struttura e composizione del De Rerum Natura di Lucrezio*, Nápoles, Mezzogiorno.
- BAILEY, C. (1926), *Epicurus: The extant Remains*, Oxford.
- BAILEY, C. (1947), *Lucretius, De rerum natura libri sex*, 3 vols. Oxford.
- BIGNONE, E. (1919), «Nuove ricerche sul premio del poema di Lucrezio», *RFIC* 47, 423-433.
- BIGNONE, E. (1945), *Storia della letteratura latina, II*, Florencia, Sansoni.
- BRAVO BANDERAS, L. (2009), «Notas para una intuición: Lucrecio, *de rerum natura*», *Paradigma: revista universitaria de cultura*, 8, 31-35.
- BOYANCÉ, P. (1963), *Lucrèce et l'épicurisme*, París, Presses Universitaires de France.
- BOYER, P. (2001), *Religion explained*, Londres, Random.
- BRIEGER, A. (1884), *Die Urbewegung der Atome und die Weltentstehung bei Leucipp und Demokrit*, Halle a/S., Heynemann.
- BROWN, R.D. (1987), *Lucretius on Love and Sex*, Leiden, Brill.
- BÜCHNER, K. (1952), «Die Prooemien des Lukrez», *Classica et Mediaevalia* 13, 159-235.
- CATTO, B.A. (1988), «Venus and *Natura* in Lucretius. *De Rerum Natura* 1.1-23 and 2.167-174», *Classical Journal* 84, 97-104.
- CLAY, D. (1998), «Greek physis and epicurean physiologia (Lucretius 1.1-148)», en *Paradosis and Survival: Three Chapters in the History of Epicurean Philosophy*, Ann Arbor, pp.121-137.
- CONTE, B. (1991), *Generi e lettori: Lucrezio, l'elegia d'amore*. Milán, Mondadori.
- COX, S.S. (1969), «Didactic Poetry: Lucretius», en HIGGINBOTHAM, J. (ed.) *Greek and Latin Literature: A Comparative Study*, Londres, pp.124-165.
- COX, S.S. (1971), «Lucretius and his Message: A Study in the Prologues of the *De rerum natura*», *G&R* 18, 1-16.
- DALZELL, A. (1996), *Criticism of Didactic Poetry: Essays on Lucretius, Virgil and Ovid*, Toronto, University of Toronto Press.
- DIELS, H. (1965), *Doxographi Graeci*, Walter de Gruyter et Socii, Berlín.
- DUMÉZIL, G. (1951), «Jupiter Mars Quirinus et les trois fonctions chez les poètes latins du première siècle av. J.C.», *REL* 29, 318-330.
- ELDER, J.O. (1954), «Lucretius 1.1-19», *TAPhA* 85, 88-120.
- FERRARINO, P. (1955), «Struttura e spirito del poema lucreziano», en *Studi in onore di Gino Funaioli*, Roma, Signorelli, pp.40-64.
- FESTUGIÈRE, A.J. (1968), *Épicure et ses dieux*, París, PUF.
- FLORES, E. (1979), «La composizione dell'inno a Venere di Lucrezio e gli inni omerici ad Afrodite», *Vichiana* 8, 237-251.
- FREYMUTH, G. (1953), *Zur Lehre von den Götterbildern in der epikureischen Philosophie*, Berlín, Akademie Verlag.
- FRIEDLANDER, P. (1939), «The Epicurean Theology in Lucretius' First Prooemium (Lucretius 1-44-49)», *TAPhA* 70, 368-379.
- FURLEY, D.J. (1970), «Variations on themes by Empedocles in Lucretius' poem», *BICS* 17, 55-64.
- GALE, M.R. (1994), *Myth and Poetry in Lucretius*, Cambridge, Cambridge University Press.

- GASCÓ, F. (1996), *Menandro el Rétor, Dos tratados de retórica epidíctica*, intr. F. Gascó, trad. y notas M. García García y J. Gutiérrez Calderón, Madrid, Gredos, 1996.
- GIANCOTTI, F. (1957), *Il Preludio di Lucrezio*, Mesina-Florenca
- GIGANDET, A. (1998), *Fama deum: Lucrèce et les raisons du mythe*, París, Vrin.
- GIANNANTONI, G.– GIGANTE, M (1996), *Epicureismo greco e romano*, Nápoles.
- GIUSSANI, C. (1896), *Lucreti De rerum natura*, Turín, Editorial.
- GÓMEZ PALLARÉS, J. (1998), «Catulo 1.9-10 y el proemio de Lucrecio al *De rerum natura*», *Veleia* 15, 299-314.
- GRIMAL, P. (1957), «Lucrèce et l'hymne à Venus», *REL* 35, 184-195.
- HARDIE, P. (2003), *Ovid's Poetics of Illusion*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HARDIE, P. (2007), «Lucretius and later Latin literature in antiquity», en Gillespie, S. – Hardie, P. S. (eds.), *The Cambridge Companion to Lucretius*, Cambridge, Cambridge University Press, pp.111-130.
- HUBBEL, H.M. (1920), *The Rhetorica of Philodemus*, New Haven.
- HUGO, V. (1856), *Les Contemplations, XXX, Magnitudo parui*, París.
- KLEVE, K. (1963), *Gnosis Theon*, Oslo, Aedibus.
- KLEVE, K. (1966), «Lukrez und Venus», *SO* 41, 86-97.
- LIENHARD, J.T. (1969), «The proemia of *De rerum natura*», *The Classical Journal* 64, 346-356.
- LOGRÉ, B.J. (1946), *L'anxiété de Lucrèce*, París, J.B. Janin.
- MARCHENA, J. (1983), *Lucrecio. De la naturaleza de las cosas*, traducción del abate Marchena, Barcelona, Catedra.
- OBINK, D. (1995), *Philodemus On Piety*, Oxford, Oxford University Press.
- OTÓN SOBRINO, E. (1993), «El culto impetratorio en Lucrecio», *Helmantica* 44, 193-198.
- OTÓN SOBRINO, E. – VÁZQUEZ VEGA, P. (1997), «Superstición y religión verdadera en Lucrecio», *CFC(L)* 12, 29-38.
- PERELLI, L. (1968), «Dottrina epicurea e poesia nel *De rerum natura* di Lucrezio», *Atti della Accademia delle Scienze di Torino* 102, 143-210.
- PHILIPPSON, R. (1916), «Zur epikureische Götterlehre», *Hermes* 51, 568.
- PIZZANI, U. (1959), *Il problema del testo e della composizione del De rerum natura di Lucrezio*, Edizioni dell'Ateneo, 1959.
- PYYSIÄINEN, I. (2003), *How religion works*, Leiden, Brill.
- REGENBOGEN, O. (1932), *Lukrez: Seine Gestalt in Seinem Gedicht*, Leipzig and Berlin, Nord-Holland.
- REGENBOGEN, O. (1961), *Kleine Schriften*, Munich, Beck.
- RUIZ CASTELLANOS, A. (2012), «La etiología como forma de composición de la Peste de Atenas en Tucídides y en Lucrecio», *CFC (L)* 32.1, 7-34.
- RUNIA, D.T. (1997), «Lucretius and Doxography», en ALGRA, K.A. – KOENEN, M.H. – SCHRIJVERS, P.H. (eds.), *Lucretius and His Intellectual Background*, Amsterdam, pp.93-103.
- SAMARANCH, F. (1967), *Aristóteles: Obras*, Madrid, Aguilar.
- SCHEID, J. (1991), *La religión en Roma*. Madrid, Ediciones Clásicas.
- SCHRIJVERS, P. (1970), *Horror ac diuina uoluptas. Études sur la poétique et la poésie de Lucrèce*, Ámsterdam, Hakkert.

- SEDLEY, D. (2011), «Epicurus' theological innatism», en FISH J. – SANDERS K.R. (eds.), *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge University Press, pp.29-52.
- SEGURA, B. (1982), «El Proemio del *De rerum natura* de Lucrecio», *Habis* 13, 43-49.
- STAUSBERG, M. (2009), *Contemporary theories of religion*, Londres, Routledge.
- SUMMERS, K. (1995), «Lucretius and the Epicurean Tradition of Piety», *Classical Philology* 90.1, 32-57.
- VALENTÍ FIOL, E. (1961), *Lucrecio. De la naturaleza*, Barcelona, Alma Mater.
- WINIARCZYK, M. (1984), «Wer galt im Altertum als Atheist?», *Philologus* 128, 168-79.
- WINCKELMANN, J.J. (1961), *Storia dell'arte nell'antichità*, Turín, D. Mahon.
- WUNSCH, R. (1914), s.u. «Hymnus», *RE* 9, coll.147-183.