

EL HIMNO A VENUS DE LUCRECIO

GUILLERMO LUIS PORRINI

Los problemas interpretativos que ha suscitado y suscita el preludio al libro I del *De rerum natura* son tan intrincados y la literatura a ellos dedicada es tan vasta que se ha llegado a hablar al respecto de una pequeña "cuestión homérica". De ese fragmento justamente famoso consideraré sólo el primer terceto (vs. 1-49), el llamado "Himno a Venus", donde las dificultades parecen adensarse y multiplicarse.

¡Un himno celebratorio e impetratorio a una diosa a la cabeza de un poema didascálico del ateísmo! A partir del mero enunciado del problema parecen ya entrecruzarse las elucubraciones sin fin de los psicólogos de la literatura sobre versos que considerarán alternativamente un "*pur jeu d'esprit*" (*sic* Bayne) o la incontenible efusión de un *ánima naturaliter religiosa* que se filtra por entre las arideces del epicureísmo.

Estéticamente cabría intentar una justificación de la incoherencia lucreciana por la ideal del dominio absoluto del artista sobre su material. En este sentido, dice Goethe de Shakespeare:

"sus palabras no tienen sino un valor retórico y no prueban nada más sino que el poeta les hace decir a sus personajes lo que en cada momento estima más propio y eficaz, sin pararse a pensar y calcular con timidez si no estará en contradicción con otros pasos de la obra". (*Convers. con Eckermann* 18-4-27)

Parece evidente, sin embargo, que esta opinión no concuerda con el propósito fundamentalmente didáctico de la obra, cuya forma poética, según los preceptos de la escuela epicúrea, es sólo un vehículo para que la doctrina, lo único importante, sea más eficazmente transmitida.

Otro modo de esquivar el problema es el de admitir sin más lo que Bailey en su gran comentario expresa tan justa-

mente: "Gran parte de las dificultades surgen del deseo de encontrar en Lucrecio la misma secuencia lógica de ideas que esperamos en un moderno escritor científico"¹.

El problema, estimo, trasciende al mero cuestionamiento de la sinceridad de un poeta al que T. S. Eliot califica, como a Dante, de "propagandista sumamente consciente y responsable"².

¿Qué propósito pudo haber aconsejado la inclusión de ese himno, que, para colmo de contradicciones, termina con una declaración (vv. 44-49) que de algún modo lo hace superfluo, al afirmar con plena ortodoxia epicúrea que los dioses son indiferentes a los asuntos humanos?

El problema que plantea este primer prelude ha sido admirablemente reseñado así por Hume:

"Lucrecio fue completamente seducido por la sólida apariencia de las alegorías que se dan en las fábulas paganas. Primero se encomienda a Venus, como fuerza creadora que anima, renueva y embellece el universo. Pero es pronto arrastrado a la incoherencia por la mitología cuando invoca a dicho personaje alegórico para que aplaque la furia de su amante Marte, idea no extraída de la alegoría sino de la religión popular que Lucrecio, como epicúreo, no podía coherentemente admitir"³.

Seguramente bajo la inspiración de Hume, Bailey admite este doble aspecto de la Venus lucreciana y señala que ellos están presentes desde el principio, aunque primero se acentúa el aspecto filosófico y luego el mitológico. Así, la Venus de los versos 1-30 es alegórica del poder creador de la naturaleza, mientras que la de los versos 31-40 es la diosa cuya piel fue herida por Diomedes (*II*, V), la que quedó enlazada con Ares en el lecho (*Od.*, VIII). Podemos decir que con el sincretismo propio del pensamiento mítico ambas funciones, la abstracta y la concreta, están sintetizadas en un mismo personaje. Según Bignone, la palabra clave del valor alegórico de Venus es

¹ Titi Lucreti Cari, *De rerum natura*, Libri sex, edited by Cyril Bailey, Oxford, at the Clarendon Press, 1950, Vol. II, p. 588.

² En "Poetry and Propaganda" (1937), citado en R. Wellek y A. Warren, *Teoría literaria*, trad. esp. Madrid, Gredos 1959, p. 44.

³ David Hume, *Historia natural de la religión*, trad. esp. Salamanca, Edic. Sígueme, 1974, p. 55. Esta referencia, así como la de Bayle, están tomadas de Bignone.

uoluptas, que va íntimamente asociada a la propagación de la vida en el universo. En el mismo verso 1, *Aeneadum genetrix* alude a la función mítica y patriótica de la diosa⁴.

Bajo el aspecto de impulso generador de la naturaleza (*physis*) se nos presenta la *Venus physica* en el himno homérico (I, vv. 1-6), en Parménides (Frag. 12), en Empédocles (Frag. 17 y 22) y en Eurípides (*Hipólito* 1268-1271). En todos estos textos, aparece Afrodita como principio omnímodo y universal de la unión y propagación de los seres naturales. Mas significativamente, en Parménides y Empédocles se trata más de un principio natural que de un ser mitológico, y no es mencionada su relación con los dioses. En cambio, Homero y Eurípides insisten en el poder de Afrodita sobre dioses y mortales, tal como lo reconoce Lucrecio: *hominum diuomque uoluptas*.

Siguiendo el esquema tradicional de un himno griego, después de la alabanza a la diosa (vv. 1-20) vienen las peticiones (vv. 21-30), que son:

a) que la diosa se asocie al autor en la tarea de redactar el poema (21-28);

b) que entre tanto cesen las feroces obras de la guerra (vv. 29-30).

El enlace entre los dos pedidos corre por cuenta del destinatario del poema, Memmius, puesto que, sin el ocio que la paz procura y justifica, éste no podrá estudiarlo, ni menos aún Lucrecio componerlo.

Sobre lo pedido en primer lugar, la interpretación más acertada es, a mi entender, la de Boyancé⁵, que no disiente de la de Bailey, antes bien la desarrolla con más amplitud. Lucrecio pide a Venus para su poema el poder fecundante, la fuerza creadora que la diosa derrama por el mundo. Por la analogía entre los átomos y las letras del alfabeto (Cf. I 823-29, II 688-99) el poema es como un cosmos en miniatura al que sólo Venus podrá dotar de eterno encanto, del *lepos* (vv. 15 y 28) que la diosa infunde al mundo y que es su atractivo irresistible.

⁴ Ettore Bignone, *Storia della letteratura latina*, Firenze, 1945, Tomo II, p. 137.

⁵ Pierre Boyancé, *Lucrece et l'épicurisme*, Paris, P. U. F., 1963, pp. 67 y 289.

Suplicar a Venus que se asocie a la composición del poema es invitarla, dice Boyancé, a que ejerza en aquél el mismo oficio que ella tiene en el universo: el de su multiplicación y su gobierno.

*Quae quoniam rerum naturam sola gubernas,
nec sine te quicquam dias in luminis oras
exoritur* 21-23

Esta función de gobernar la naturaleza como su ley universal de producción no puede ser confundida con una idea de providencia o finalidad. No sería en este caso fiel a la doctrina epicúrea, según la cual la misión de Venus está expuesta en vv. 172-74 del libro II:

*ipsaque deducit dux uitae dia uoluptas,
et res per Veneris blanditur saecula propagent,
ne genus occidat humanum.*

La propagación de la especie es el fin que Venus induce en los hombres con ese encanto que Lucrecio pide para un poema que debe propagar las verdades del sistema de Epicuro. Cf. I, 933-34:

*deinde quod obscura de re tam lucida pango
carmina, musaeo contingens cuncta lepore.*

Venus como fuerza atractiva que mueve a todos los seres es la *uoluptas*, identificada con el soberano bien epicúreo, el placer. Así, en IV 1056-57:

*namque uoluptatem praesagit muta cupido.
Haec Venus est nobis; hinc autemst nomen amoris...*

Precisamente la identificación de Venus con la *hedoné* (ambas femeninas) es la declarada tesis de Bignone⁶, sin mucha posibilidad de disenso. Pero de inmediato presenta Bignone otra identificación: la de la *hedoné* con la *ataraxía* (*Venus = hedoné = ataraxía*) que no es tan evidente. Creo, en este punto de acuerdo con Boyancé, que Bignone no está acertado al presentar el placer exclusivamente bajo su aspecto *catástemático* (en reposo), igualándolo a la *ataraxía*. Como bien puntualiza Boyancé, no sólo la *ataraxía* es placer *catástemático*

⁶ E. Bignone, *op. cit.*, p. 137 y ss.; 427 y ss.

mático o de cesación de dolor, sino que también lo es el amor, en cuanto satisfacción de un deseo natural.

Por mi parte, yo agregaría que también es incierta la vinculación de la *ataraxía* con la paz pedida para la patria, tal como la presenta Bignone. Contrariamente a los intérpretes marxistas⁷, se debe mencionar que la dimensión en que se mueve la ética epicúrea⁸, su idea de "salvación" es siempre individual. Sólo abusivamente podría entenderse la *ataraxía* como paz social. Hay que reconocer que para la identificación *hedoné* = *ataraxía* aporta Bignone más convicción que argumentos. En cambio, ofrecen más interés sus referencias a las escuelas hedonísticas de las cuales surgió el sistema de Epicuro. En ellas debió encontrar Lucrecio el antecedente más cercano de la identificación del placer con Afrodita. En el diálogo en que Platón fustiga las doctrinas hedonísticas, el *Filebo*, esa identificación aparece varias veces. Según Bignone, Epicuro lo tuvo presente en su teoría del placer.

Otra referencia que se impone es la de Empédocles, en que quien seguramente se inspiró la personificación poética de Venus. Empédocles exaltó a Afrodita como "dadora de vida" en el frag. 151, al tiempo que la identificó con la *Philia* o potencia del amor que reúne los elementos. Imposible omitir que Empédocles es el modelo poético, pero no científico, de Lucrecio. Este lo elogia en términos casi tan entusiastas como los que emplea para exaltar a Epicuro. Tales encomios no le impiden, claro está, refutar puntualmente la teoría de los cuatro elementos y desdeñar o desconocer los principios creadores (*Philia* / *Neikos*), que ni siquiera menciona.

Es más, la doctrina de la intervención de principios divinos en el mundo es desechada expresamente por Lucrecio en II, 1090-93:

*Quae bene cognita si teneas, natura uidetur
libera continuo, dominis priuata superbis
ipsa sua per se sponte omnia dis agere expers.*

En Empédocles el proceso de formación del mundo esta determinado espiritualmente; en cambio en Lucrecio su deter-

⁷ Cf. "La interpretación marxista de la filosofía de la antigüedad" en F. M. Cornford, *La filosofía no escrita*, trad. esp. Barcelona, Ariel, 1974, p. 203 y ss.

⁸ P. Boyancé, *op. cit.*, p. 10, nota 6.

minación es estrictamente mecánica. Como justamente apunta Bailey, Lucrecio no toma en cuenta la teoría cosmogónica y limita sus críticas al aspecto "físico" del poema de Empédocles. Esto debe quedar bien claro a fin de desestimar la conjetura según la cual en los versos 31-40, que corresponden en un himno griego a la fundamentación de las peticiones, la pareja formada por Venus y Marte serían el equivalente poético de los principios cosmogónicos *Philia* y *Neikos*. La idea se da en Jaeger⁹, en Cornford¹⁰, en Bignone¹¹, en Grimal¹²; pero su profusión no debería intimidarnos; es Bailey quien le asigna su valor de ingeniosa conjetura, nada más, al ver en Marte de ningún modo un principio cósmico, sino al dios romano de la guerra. Débese coincidir con él en que la alegoría cósmica es inaplicable a la muy concreta pintura de ambos dioses y que Lucrecio reincide aquí en la mitología convencional. El mismo Bignone lo reconoce implícitamente en su alabanza del "*bellissimo gruppo scultorio di Marte e di Venere*"¹³. La firme corporeidad, subrayada por Lucrecio con arrobos (las rodillas, el sagrado cuerpo de Venus, la torneada nuca, los ojos ávidos de Marte) confirman el dictamen de Hume: lo filosófico abstracto cede a lo concreto mitológico.

Y en esto residiría propiamente la "traición" de Lucrecio al espíritu de Epicuro y no en la invocación y ruego a los dioses, cosas que aquél prudentemente aceptaba, siempre que se mantuvieran en un plano simbólico, sin valor cognoscitivo. Según Bignone, al himno a Venus debía seguir precisamente una declaración de su valor simbólico, pero ésta se perdió o no llegó a ser redactada por la misma razón con que se justifican las repeticiones e imperfecciones del poema: la muerte prematura de Lucrecio.

La falta de esos versos "posibles" es lo que hace parecer inverosímil o absurda la declaración de los versos 44-49 y considerarlos interpolados posteriormente para poner en con-

⁹ Werner Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. esp. México, F. C. E., 1952, Cap. VIII, nota 41, p. 240.

¹⁰ F. M. Cornford, *Antes y después de Sócrates*, trad. esp. Barcelona, Ariel, 1980, Cap. V, p. 153.

¹¹ E. Bignone, *op. cit.*, p. 442.

¹² Pierre Grimal, "Lucrece et l'hymne à Vénus - Essai d'interprétation", *Revue des Etudes Latines*, XXXV (1957), p. 194.

¹³ E. Bignone, *op. cit.*, p. 427.

tradicción al poeta consigo mismo. Ellos expresan la recta doctrina epicúrea: exentos de dolores y zozobra, los dioses inmortales viven en la paz más profunda, indiferentes a nuestros ruegos, no sujetos a ira ni a benevolencia (Cf. *Epic. Κῆρται Δόξαι*, I).

Los versos en cuestión vuelven a aparecer en II 646-51, después del mito de Cibeles. Como se dijo, su inclusión en el libro I fue aprobada por Bignone con la condición de admitir antes de ellos unos versos que deberían marcar la transición. Las razones para aceptar tan anómala declaración del indiferentismo de los dioses tras los fervores del himno son, según Bignone, las siguientes:

- a) Desde tiempos muy antiguos los versos 44-49 se encuentran en ese lugar. Además, las repeticiones son frecuentes en Lucrecio y no pueden considerarse meras desprolijidades.
- b) En varios pasos del poema, siguiendo a una figuración poético-mítica, Lucrecio aduce la salvedad de que se trata sólo de alegorías. Además del ejemplo ya citado del libro II, tenemos en el libro V, después del mito de Faetón, el v. 406: *Qod procul a uera nimis est ratione repulsum*.
- c) Esos versos están puestos ahí justamente para atenuar la efusión lírica con su frialdad racionalista. Lucrecio "*preciso sempre e coerente, sino allo scrupolo*", por razones de coherencia con el epicureísmo, no podía no incluir aquí unos versos más necesarios que en el libro II.

En general, Bailey acepta el punto de vista de Bignone: no hay fundamento para excluir los versos 44-49, pero piensa que no hay necesidad de suponer un pasaje perdido o no escrito en el que Lucrecio debería haber explicado que trataba a Venus bajo la forma de una alegoría, porque precisamente la Venus de los v. 31-40 no es alegórica, sino mitológica.

En cambio, otros comentaristas rechazan estos versos por incoherentes, recurriendo para eso a la hipótesis de un *interpolator* que, curiosamente, suponen animado por propósitos distintos: Giussani y Ernout para poner a Lucrecio en contradicción consigo mismo; Pietro Parrella para llamar la atención del lector sobre el verdadero concepto epicúreo de la divinidad¹⁴.

¹⁴ Pietro Parrella, *Lucrezio - Il poema della natura*, Bologna, Zanichelli, 1953, Note dichiarative, p. 223.

Deliberadamente he dejado para el final el problema que plantean los versos 41-43, de cuya solución pende quizá todo el misterio del preludio. Trátase del intento de fijar la fecha de composición del poema. Esos versos conforman la última parte de la estructura del himno: la necesidad de las peticiones. Se reconoce en ellos un nuevo motivo anti-epicúreo al que Bailey apunta por la mención de que en materia de negocios públicos el maestro del jardín recomendaba la abstención. Para señalar el carácter anti-historicista del pensamiento de Epicuro, contraído al momento presente, sin porvenir y sin pasado, Boyancé recurre a Cicerón, que dice, hablando de los epicúreos "*In uestris disputationibus historia muta est*" (*De fin.* II, 67)¹⁵.

Hasta ha llegado a ser puesto en duda que el motivo central del poema, liberar a los hombres de los terrores religiosos, correspondiese a una situación histórica real de la Roma de su tiempo¹⁶. Por otra parte, los escasísimos datos que tenemos acerca de la vida de Lucrecio nos dan ideas del altivo aislamiento y del desdén por las actividades públicas que concuerdan fielmente con el mandato epicúreo: "vive oculto". Sin embargo, en v. 41 "*hoc patriai tempore iniquo*" hay un llamado de atención sobre los revueltos tiempos contemporáneos a la composición del poema.

En este punto es notable ver coincidir a dos comentaristas insignes. Bailey y Ernout suponen que el poema fue compuesto durante los tempestuosos años del 59 a. C. en adelante, siendo Memmius pretor. Esta opinión es impugnada por Grimal¹⁷ con el argumento de la relativa paz de esos años. En efecto, desde el fin de la guerra con Mitriádates (62 a. C.) hasta el comienzo de la guerra de las Galias (58 a. C.), guerra de conquista y no de defensa, Roma gozó de paz exterior. No así a partir del 53 a. C. en que las circunstancias cambiaron enteramente. Levantamientos en las Galias y el desastre del ejército romano de Oriente pusieron en grave peligro la existencia misma del imperio "*per maria ac terras*". Asimismo cambió la situación de Memmius, que de adversario político de César, se pasó a su partido en el 54 a. C. En esos ajeteos, mal podía Memmius

¹⁵ P. Boyancé, *op. cit.*, p. 13.

¹⁶ Tenney Frank, *Vida y literatura en la república romana*, trad. esp., Buenos Aires, Eudeba, 1961, Cap. VIII, pp. 276-77.

¹⁷ P. Grimal, *art. cit.*, p. 187.

pensar en desinteresarse de la política para dedicar sus ocios al estudio del epicureísmo.

A partir de estos datos deduce Grimal que es mucho más explicable situar en el 53 que en el 59 a. C. los versos del prelude del poema. Y la prueba decisiva de esta atribución finca en el epíteto *genetrix* aplicado a Venus, que apunta a la Venus antepasada de los *Julii*.

Por esos años, tanto Pompeyo cuanto César contendían por ganarse la protección de Venus, a quien ambos erigieron templos: el primero a *Venus Victrix* en el 55 a. C.; el segundo a *Venus Genetrix*, luego de Farsalia (48 a. C.).

En 53 a. C. —asevera Grimal— ese epíteto no puede ser más que el de la “patrona” de César. En 59 a. C., cuando todavía Memmius era enemigo de César, la alusión hubiera sido imposible.

Si esto es así, de ello se desprenden consecuencias muy importantes:

- a) El prólogo fue lo último que Lucrecio redactó, poco antes de su muerte probablemente acaecida en 53 a. C.
- b) El poeta está más comprometido con lo político de lo que haría esperar su fe epicúrea, puesto que invocar a *Venus genetrix* es tomar partido por César como por el único que puede dar desenlace favorable a todos los conflictos.

A lo primero, me animo a objetar que de ese modo se convierte todo el ruego a Venus en una ficción retórica: el poeta pide asistencia divina para una labor concluida. Frente a esto, Lucrecio habla de “*scribendis uersibus*”. Además, de este modo la dedicatoria tórnase arbitrio de último momento, siendo que el nombre de Memmius aparece sólo en I, II y V, que, según Bailey son los escritos primero. En los otros libros, escritos posteriormente, Lucrecio, dice *tu*¹⁸.

Con todo, Grimal reconoce que la Venus del prelude no es la mera figuración de una determinada intención política, es también la *uoluptas*, símbolo del Soberano Bien epicúreo. De este modo, concluye, la significación del prelude se balancea entre el plano político y el filosófico.

La única crítica que conozco a la hipótesis de Grimal es la de Boyancé. Le dedica un *dédain souverain*: cuatro líneas en

¹⁸ C. Bailey, *op. cit.*, Tomo II, p. 599.

una nota al pie referida a otro. La alusión, dice Boyancé, se basa exclusivamente en el epíteto *genetrix* y no está en el espíritu del epicureísmo ni de Lucrecio¹⁹.

Lo que ocurre es que Boyancé tiene su propia opinión sobre el asunto. Haciendo suya la hipótesis adelantada por F. Giancotti²⁰ argumenta: es absurdo pensar que Lucrecio pueda dirigirse a un Memmius que no tiene tiempo para escucharlo porque no puede hurtarse a las labores del bien común. "*Hoc patriai tempore iniquo*" se ha interpretado siempre como *temporal*; Giancotti y tras él Boyancé postulan más bien un sentido *condicional* "si las circunstancias fueran críticas para la patria" entonces no podríamos faltar a su socorro. Lo cual no estaría en desacuerdo con la enseñanza epicúrea de que sólo en circunstancias graves puede el sabio abandonar su tranquilidad privada para ocuparse de las cosas de la ciudad. La única objeción que puede oponer a esta hipótesis es el indicativo *possumus* del v. 42. Podría redargüirse que ese indicativo puede asumir un valor modal, pero en ese caso significaría "no podríamos, pero lo haremos"²¹.

Si esta interpretación de Giancotti-Boyancé fuese valedera, no hay necesidad de posponer la composición del prelude, y si durante la redacción de la obra no hubo acontecimientos capaces de perturbar el ánimo del poeta, entonces el ruego a Venus está enderezado a conjurar peligros sólo eventuales.

¿Qué conclusiones, aunque sean provisionarias, extraer de este desorden de pareceres y refutaciones? Enumeraré las que ofrecen mayores garantías.

1. La identificación de Venus con la *uoluptas* y la de ésta con la *hedoné* epicúrea están fuera de duda. No tan indudable es su asimilación a la *ataraxia*, si por ésta se entiende la paz política. No es imprescindible recurrir a la distinción entre placer cinético y estático.
2. La dualidad de aspectos de la diosa —el filosófico y el mitológico— parece indiscutible, siempre que se los oponga como complementarios, no como antagónicos e irreductibles.

¹⁹ P. Boyancé, *op. cit.*, p. 14, nota 2.

²⁰ P. Boyancé, *op. cit.*, p. 14 y ss.

²¹ Cf. Ernout-Thomas, *Syntaxe Latine*, Paris, Klincksieck, 1959, § 264.

3. Aunque prestigiosa, no es aceptable la equiparación de la pareja Venus-Marte con la cupla *Philia-Neikos* de Empédocles. Pero es muy probable que Lucrecio haya recibido del filósofo siciliano, aparte de la idea no epicúrea de un poema sobre la naturaleza, la identificación de Venus con el principio cósmico del Amor. La función de Marte queda mucho más circunscrita: es el dios de la guerra y uno de los padres míticos de Roma.
4. *Pace* Bailey y por la vehemente abogación de Bignone, los versos 44-49 pueden seguir en ese lugar para evitar la colisión del ruego con la doctrina epicúrea sobre los dioses. Lo que quizá no sea tan necesario es suponer un pasaje de transición perdido o, peor aún, no compuesto.
5. Las hipótesis de Grimal y de Giancotti-Boyancé son dignas de tenerse en cuenta, pero no dejan de ofrecer costados vulnerables a la crítica.
6. Por último, la verdadera incoherencia consiste en querer reducir un texto poético al discurso científico. En el primero, como dijo Borges, en *Pierre Menard, autor del Quijote*, la ambigüedad puede ser una riqueza; en el segundo, como nadie ignora, es un defecto. A mi entender, quien sintió más hondamente la dualidad de Lucrecio fue Croce, que lo llama "un alma dolorida, quizá desesperadamente amante, disgustada y amarga, con todo piadosa, que busca el aplacamiento en la fe..."²². Claro está que Lucrecio no buscó la fe en el panteón romano, sino en el jardín de Epicuro.

²² B. Croce, *La poesía*, trad. esp. Buenos Aires, Emecé, 1954, pp. 249-250.

