



PONTIFICIA  
**UNIVERSIDAD**  
**CATÓLICA**  
DEL PERÚ

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

El gobierno de Venus.  
Reformulación del rol político de la diosa Venus en *De rerum natura* de Tito Caro Lucrecio (siglo I a. C.)

Tesis para optar el título de Licenciada en Filosofía que presenta la Bachiller:

Lyn Mayra Salas Matienzo

Asesor:

Dr. Federico Camino Macedo

Lima, octubre del 2016

Carmina sublimis tunc sunt peritura Lucreti,  
exitio terras cum dabit una dies

OVIDIO, *Fastos*





## Resumen

Existe abundante literatura dedicada a la interpretación de Venus en *De rerum natura*, poema del I a.C. del filósofo epicúreo y poeta romano Lucrecio. Sin embargo, las distintas apariciones de Venus a lo largo del poema, si bien están vinculadas a la noción epicúrea de ἡδονή o a otra categoría de la tradición filosófica griega, rebasan, en significado, esta referencia. Así, es legítimo rastrear el sentido de Venus en la filosofía epicúrea y, en general, en la tradición griega, desde Homero hasta Empédocles, lo cual nos permite afirmar que, en la obra de Lucrecio, el rol de Venus adquiere una nueva dimensión, sin precedentes.

Proponemos que, por un lado, gracias a Venus, el *poeta* Lucrecio compone versos bellos para derrocar la religión. Pero, sobre todo, la diosa personifica el *ordenamiento* de la naturaleza y la reintegración del orden social al orden natural. El *filósofo* Lucrecio, en su lucha contra la divinidad, presenta a Venus como un elemento que expresa una racionalización del universo en términos políticos. Para sustentar nuestra hipótesis, hemos accedido al latín de Lucrecio para identificar en él conceptos de la política romana asociados indiscutiblemente al gobierno de la naturaleza, que nuestra diosa preside.



## Índice

Introducción	2
1. Apreciaciones preliminares	6
1.1 Del entusiasmo a la melancolía	7
1.2 Contra un testimonio cristiano	8
1.3 Venus contra Venus	11
1.4 Venus y su rol político	14
2. Venus y la tradición	17
3. Epifanías profanas	28
3.1 Himno a Venus (DRN, I, 1-50)	28
3.2 Simulacros de Venus o la fisiología dolorosa (IV, 1037-1287)	38
3.3 Venus: una odisea en el espacio (V, 925-1027)	45
4. La religión de los gigantes	50
5. El gobierno de Venus	60
5.1 los aciertos de una lectura equivocada	62
5.2 Los pactos de Venus	68
5.3 La racionalización política de Venus	72
Conclusiones	80
Bibliografía	83

## Introducción

Inmediatamente antes del surgimiento del imperio romano, se vivió una serie de crisis sociopolíticas cuya solución puede ser entendida, en buena cuenta, mediante el examen de la obra del filósofo Lucrecio. En su doctrina, tiene como una de sus principales preocupaciones formular un esquema político del universo, apelando a la política romana de su tiempo, para delimitar el esquema de la vida social.

Nuestro trabajo arroja una nueva luz sobre el concepto de civilización que Lucrecio aportó a los orígenes de la cultura occidental. Un símbolo importante para su visión del mundo sociopolítico fue la diosa Venus, que hasta ahora no ha sido cabalmente comprendido.

Nuestra tesis afirma que la diosa Venus es una propuesta del filósofo Lucrecio en la medida en que, en su lucha contra el miedo y el desorden social, la presenta como un elemento que preside una racionalización del universo extensivo al ordenamiento de Roma.

Hemos revisado con acuciosidad y paciencia todas las fuentes relacionadas con el tema de nuestro trabajo. Para ello, hemos contado con la minuciosa orientación de nuestro asesor de tesis Federico Camino, especializado en filosofía antigua.

Tres son las principales interpretaciones que la gran mayoría de la crítica clásica y contemporánea ha propuesto acerca del poema *De rerum natura* de Lucrecio:

a. La filosofía de Lucrecio como imitación y defensa de la doctrina epicúrea. Según la *Enciclopedia de filosofía* de la universidad de Stanford, “Lucretius has come to be our primary source of information on Epicurean physics, the official topic of his poem”<sup>1</sup>. Así,

---

<sup>1</sup> Sedley, David, "Lucretius", en: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2013), Edward N. Zalta (ed.), <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/lucretius/>>, consultado el 07 de diciembre del 2016.

la interpretación de la obra de Lucrecio gira en torno a la divulgación de la teoría de su maestro Epicuro. Tal es la postura de la mayoría de estudiosos, incluso la de sus más eminentes traductores, como Valentí Fiol, para quien “Lucrecio se limita, en efecto, a dar una exposición prácticamente completa de la Física epicúrea”<sup>2</sup>. El poema del romano Lucrecio no es otra cosa que una trasposición de las ideas del filósofo griego que le precedió.

b. La filosofía de Lucrecio como una terapia contra la angustia de las pasiones. Para muchos autores, sobre todo modernos, uno de los objetivos primordiales de la obra de Lucrecio es liberar a los hombres de temores forjados en falsas creencias, mediante una argumentación filosófica que invita a la serenidad y a la búsqueda del objetivo más elevado para toda criatura viva: el placer. Este tema es analizado por Martha Nussbaum, en *La terapia del deseo* (1994); Diskin Clay, en *Lucretius and Epicurus* (1985); y Fitzgerald, en *Lucretius' Cure for Love in the De Rerum Natura* (1984), entre muchos otros autores contemporáneos.

c. El pensamiento de Lucrecio como filosofía política. Esta lectura, más cercana a nuestra hipótesis, ha sido examinada por Walter Otto, en *Los dioses de Grecia* (2003); Elizabeth Asmis, en *Lucretius' New World Order: Making a Pact with Nature* (2008); Aya Betensky, en *Lucretius and Love* (1980); y John Colman, en *Lucretius as Theorist of Political Life* (2012). Los especialistas que siguen esta vertiente coinciden en que el pensamiento de Lucrecio se sitúa en una tensa relación de oposición con respecto a los valores predominantes de su época. En este sentido, su obra tiene un gran valor en la construcción de los valores de la futura sociedad romana. Asimismo, recurriremos a las fuentes históricas clásicas y modernas que nos permitan una comprensión más profunda del mundo social y cultural en el que se produjo la obra de Lucrecio y que fue afectado por esta. Ello comprende desde los testimonios de Cicerón hasta la obra de Gibbon (siglo XVIII) y los volúmenes del historiador contemporáneo Pierre Grimal. Cabe señalar que todas estas fuentes consultadas nos han sido de gran utilidad, pero no afectan en modo alguno la originalidad y la pertinencia de nuestro trabajo.

---

<sup>2</sup> Valentí Fiol, Eduardo, Estudio introductorio a Lucrecio, *De la naturaleza*, Barcelona: Acantilado, 2012, p. 30.

Así, el presente estudio pretende aumentar nuestra comprensión de la formación del imaginario social sobre el cual reposó el primer gran imperio de Occidente. Como es sabido, el siglo de Augusto fundó las instituciones sobre las cuales se erigió, a lo largo de los siglos siguientes, la civilización en la que actualmente vivimos.

Nuestra hipótesis de trabajo es que Lucrecio utiliza a la diosa Venus como símbolo de un concepto central en su filosofía social y política. Ella es el principio de una fuerza realmente operante en la naturaleza, que impone a su vez ciertos límites en el mundo de los átomos, las criaturas y los hombres. Solo a través de una visión del mundo donde Venus no representa un plan del universo, pero sí un universo con límites, se hace posible la estabilidad de la sociedad humana. Debemos resaltar que esto coincide con lo que más tarde sería la ideología del imperio y del Siglo de Augusto.

La naturaleza de las investigaciones en Humanidades, en general, y la nuestra, en particular, demanda una metodología ajena al positivismo de las ciencias exactas. Hemos elegido la interpretación hermenéutica del único libro que nos ha legado Lucrecio. Naturalmente, esto no significa el riesgo de caer en las arbitrariedades de carácter subjetivo que algunas veces este tipo de metodología ha permitido, y para ello, recurriremos, al mismo tiempo, a un riguroso examen de las fuentes de historia de la cultura, que se ocupan de un periodo tan importante para la civilización occidental.

Pretendemos, pues, demostrar que la comprensión de la figura de Venus ilumina un aspecto fundamental de la obra de Lucrecio, aspecto que el transcurso de los siglos ha oscurecido y que debe ser rescatado: el fundamento político.

El capítulo primero tiene como objetivo determinar cómo se ha interpretado a Lucrecio de acuerdo con la exégesis tradicional y la contemporánea. Por ello, no es sino una revisión preliminar y extendida del estado de la cuestión.

El segundo capítulo está abocado a revisar, con ayuda de la historia de la religión y la historia de la cultura, el significado o los múltiples significados que la diosa Venus detentó en Roma y en las versiones anteriores en las que fue adorada en otras culturas (Grecia y Fenicia).

Comprender el simbolismo de la diosa en la obra de Lucrecio, que ha despertado interpretaciones contradictorias a lo largo del tiempo, es el objetivo del tercer capítulo,

donde, además, se identificará por separado los roles de Venus de acuerdo con su presencia en tres momentos distintos del *De rerum natura*: libros I, IV y V.

El capítulo cuarto esclarecerá la actitud de Lucrecio respecto de la religión tradicional y su voluntad de asimilar parte de ella y convertirla en la base de su cosmovisión, antes de ubicar, en el último capítulo de nuestro trabajo, a Lucrecio y su obra dentro de la gran crisis político-militar que asoló a Roma y que nos permitirá entender a cabalidad su filosofía moral y política.

De esta manera, por fin identificaremos en Venus la concepción política que fundamente el sistema naturalista lucreciano.



## I. Apreciaciones preliminares

En 1910, el filósofo norteamericano George Santayana fue el primero en reconocer en las personalidades de Lucrecio, Dante y Goethe el resumen de toda la filosofía europea. Para él, Lucrecio, a través de su imaginario poético, sintetiza una visión de conjunto, un orden revelado en el mundo, que no puede dejar de ser una filosofía. Bajo la categoría de «poeta-filósofo», Lucrecio imprime en su poesía el medio para la visión de su filosofía, haciendo de la visión de su filosofía, a su vez, una visión poética, porque es sublime<sup>3</sup>.

Esta síntesis obedece, según Santayana, a la noción griega de *θεωρία*: “El filósofo que llega a ella es, por el momento, un poeta. Y el poeta que dirige su apasionada imaginación hacia el orden de todas las cosas o hacia algo que se refiere al conjunto es, por el momento, un filósofo”<sup>4</sup>.

La particularidad de la obra de Lucrecio que Santayana señala impone un distanciamiento con respecto a la obra y el pensamiento de Epicuro. Por lo tanto, su lectura es una objeción a aquella que reduce el pensamiento de Lucrecio a una difusión de la filosofía epicúrea. Esta última parece ser la defendida por Valentí Fiol, traductor de la obra de Lucrecio al español: “Lucrecio se limita, en efecto, a dar una exposición prácticamente completa de la Física epicúrea”<sup>5</sup>. Y la propugnada con anterioridad por el profesor Kelsey en 1884: “Whatever the poet teaches may be accepted as also the doctrine of his master”<sup>6</sup>.

Santayana, en cambio, observa una distinción fundamental entre los órdenes de pensamiento de Epicuro y Lucrecio, centrada en la relación de la filosofía natural y la

---

<sup>3</sup> Santayana, George, *Tres poetas filósofos*, Buenos Aires: Editorial Losada S. A., 1943, p. 19.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>5</sup> Fiol, Valentín, Estudio introductorio a *De la naturaleza*, Barcelona: Acontilado, 2012, p. 30.

<sup>6</sup> Kelsey, Francis, *Lucretius, De rerum natura, with and Introduction and Notes to Books I, III and V*, Boston, John Allyn, 1884, p. XXV. La misma idea es expresada por W. H. Merrill, *T. Lucretii Cari Libri Sex*: New York, 1907, p. 41; y W. Y. Sellar, *The Roman Poets of the Republic*: New York, Oxford University Press, 1905, p. 301.

ética, que a ambos concierne. Así, Epicuro, a diferencia de Lucrecio, “buscaba una filosofía natural que pudiera sostener su ética”<sup>7</sup>. La ciencia fue para Epicuro, entonces, una excusa con la cual podía apoyar su ética, a la que Santayana llama «fe interna»<sup>8</sup>.

### 1.1 Del entusiasmo a la melancolía

A diferencia de Epicuro, para Santayana, Lucrecio sí es un filósofo natural, un materialista auténtico, pues el materialista es “ante todo, un observador, y probablemente lo es también en la ética. Esto quiere decir que no tendrá ninguna ética excepto la emoción que le produzca el proceso del mundo”<sup>9</sup>. Así se establece una distinción entre discípulo y maestro.

Elizabeth Asmis, en su artículo “Lucretius’ New World Order: Making a Pact with Nature”, coincide con esta distinción, al afirmar que Lucrecio “combines physics and ethics into a new synthesis by proposing the integration of the human being in the natural world”<sup>10</sup>. Esta síntesis, ausente en Epicuro, determinaría para ambos especialistas la lectura de la obra de Lucrecio. Tanto Santayana como Asmis nos exigen considerar el punto de partida desde el cual emerge esta: un *sentimiento* de la naturaleza que no se halla en su maestro.

Al recrear la vida de Lucrecio, el genio de Marcel Schwob deparó al romano dicha emoción frente al espectáculo del mundo. Leemos en sus *Vidas imaginarias*:

Allí entonces desplegó el rollo en el que un escriba había copiado el tratado de Epicuro. Súbitamente comprendió la variedad de las cosas de este mundo y la inutilidad de esforzarse por las ideas. El universo le pareció semejante a los pequeños copos de lana que los dedos de la africana esparcían por las habitaciones. Los racimos de abejas y las columnas de hormigas y el movedizo tejido de las hojas fueron para él un conjunto de conjunto de átomos. Y en todo su cuerpo sintió un pueblo invisible y discordante, ávido de separación<sup>11</sup>.

---

<sup>7</sup> Santayana, *Op. cit.*, p. 37.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>10</sup> Amis, Elizabeth, “Lucretius’ New World Order: Making a Pact with Nature”, en: *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 58, No. 1, 2008, 141.

<sup>11</sup> Schwob, Marcel, *Vidas imaginarias*. Traducido del francés por José Elías, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina S. A., 1972, p. 32.

A la luz de la interpretación y la imaginación de estos autores, se podría decir que la ciencia de la naturaleza fue de provecho para Epicuro y de inspiración para Lucrecio. Pero también este entusiasmo distinto del de Epicuro ha sido interpretado por otros especialistas en los siguientes términos:

De las páginas del *De rerum natura* emerge la imagen de un hombre violento en sus emociones y en sus creencias, de una vehemencia que choca extrañamente con la dulzura y serenidad del credo epicúreo; un alma atormentada, que pugna no tanto para convencer a los demás como para salvarse a sí misma, presa de angustia vital, pesimista, interiormente escindida<sup>12</sup>.

Y añade: “Su fin habría sido así un trágico ejemplo de aquel odio a la vida que, como dice el mismo poeta, es un producto del temor a perderla”<sup>13</sup>, refiriéndose al testimonio cristiano de su suicidio.

Así, el entusiasmo del poeta desatado en amarga melancolía establece un distanciamiento respecto del epicureísmo: “La mayoría de los críticos (Giussani, Robin, Ernout) sostiene que Lucrecio se aparta del epicureísmo, como explícitamente señala Robin al comentar el libro V: «la doctrina epicúrea ortodoxa es otra»”<sup>14</sup>.

De esta manera, ya la doctrina de Lucrecio encierre una actitud entusiasta o pesimista acerca de la vida y el mundo, los especialistas entrevén en ella diferencias e incluso cierta incompatibilidad con la doctrina de Epicuro. Por lo tanto, hoy más que nunca son observaciones como la de Marcelino Rodríguez, quien escribe: “Lucrecio, en tanto fiel representante del epicureísmo...”<sup>15</sup>.

## 1.2 Contra un testimonio cristiano

El único testimonio biográfico que tenemos del autor del *De rerum natura* proviene de una nota breve de unos de los padres de la Iglesia del siglo IV, San Jerónimo: “Nace Tito Lucrecio, poeta. Después de que un filtro amoroso le hubiese vuelto loco, y hubiese escrito

---

<sup>12</sup> Fiol, *Op. cit.*, p. 26.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>14</sup> Rodríguez, Marcelino, *El materialismo de Epicuro y Lucrecio*, Sevilla: Editorial MAD S.L., 1989, p. 98.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 77.

en los intervalos de su locura varios libros que Cicerón revisó, se quitó la vida por su propia mano a los 44 años”<sup>16</sup>.

En 1994, Martha Nussbaum, en *La terapia del deseo*, denuncia el estudio de la figura y la obra de Lucrecio a partir de esta narración y sintetiza los resultados a los que ha llevado un examen afectado por un testimonio cristiano. Por un lado, se evidencia que el punto de enunciación de la obra es una intensa y desdichada experiencia amorosa personal, pero además y por lo tanto, el autor, que es una víctima, no puede sino condenar y censurar el amor<sup>17</sup>. ¿Y acaso es posible leer seriamente los argumentos de un autor resentido? “En consecuencia, el poema se ha leído más a menudo como una expresión poética personal que como una argumentación filosófica, más como un síntoma de irracionalidad que como una terapia racional”<sup>18</sup>.

El problema se complejiza más aún cuando es la religión del amor lo que está en juego. Nussbaum afirma que podemos comprometernos con Lucrecio a la hora de despojar nuestro mundo de dioses, pues nos despojamos del miedo que subyace a esta adoración. Pero no así a la hora de despojarnos de la religiosidad del amor, pues nos despojamos del único cauce, de entre los tantos asuntos humanos, por el que podemos sacralizar y venerar al que es humano, para hacerlo por un fin un dios<sup>19</sup>.

Así, resulta sintomático que el mismo Santayana diagnostique en Lucrecio “un extraño desdén por el amor”<sup>20</sup>, que respondería a “una sorprendente vehemencia y una gran melancolía”<sup>21</sup>. Y que para Ernst Bickel, Lucrecio describa el amor y la sexualidad “con tales contrastes de resplandor y de oscuridad que se ve que el poema fue compuesto en los intervalos de la melancolía”<sup>22</sup>. Dicha melancolía respondería a una concepción del amor de larga data, según la cual, afirma Albin Lesky, este es “un poder irracional que acomete al hombre como una enfermedad”<sup>23</sup>. Y mientras los versos de Safo son la expresión acabada de dicha concepción<sup>24</sup>, el capítulo IV del *De rerum natura* ha sido leído como una crítica desprendida de una experiencia amarga y frustrada de la pasión amorosa, incompatible con

---

<sup>16</sup> Valentí Fiol, *Op. cit.*, p. 7.

<sup>17</sup> Nussbaum, Martha, *La terapia del deseo*, Princeton: Princeton University Press, 2003, p. 184.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>20</sup> Santayana, *Op. cit.*, p. 27.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>22</sup> Bickel, Ernst, *Historia de la literatura romana*, Madrid: RBA Coleccionables, S. A., 2009, p. 234.

<sup>23</sup> Lesky, Albin, *Historia de la literatura griega*, Madrid: RBA Coleccionables, S. A., 2009, p. 255.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 255.

la reflexión y el pensamiento libres<sup>25</sup>. No tiene, pues, ninguna densidad filosófica. El autor “cuanto más vigorosamente argumenta, más se traiciona a sí mismo. Cuanto más rebaja, más glorifica”<sup>26</sup>. Tiene sentido, pues, que los grandes especialistas clásicos de la obra lucreciana, como Diskin Clay, M. Bollack y E. J. Kenney, eviten el examen del problema del amor en Lucrecio.

Sabemos cuánto daño causan las consideraciones de las motivaciones personales del autor al momento de acercarnos a su obra<sup>27</sup>. Basarnos, además, en especulaciones acerca de una experiencia tan íntima de un autor de quien no sabemos casi nada, salvo que existió<sup>28</sup>, para clarificar y comprender los aspectos de Venus en su obra es, evidentemente, un error. La significación de Venus y del amor en el *De rerum natura* rebasa toda aproximación psicológica a la persona Lucrecio, piensan los más actuales intérpretes.

Así, se ha llevado a cabo en las últimas décadas una aproximación analítica y sustancial a la sexualidad y la pasión humanas hacia el final del libro IV de la obra de Lucrecio. La mirada de Nussbaum, por ejemplo, encuentra un fin terapéutico y moral en los argumentos que conforman la crítica de Lucrecio al amor:

A través de su estructura compleja y cuidadosamente armada, nos conducen a un mundo situado más allá de la religión y del amor, más allá de las emociones y vanos deseos de este mundo, del temor reverencial y de la obsesión, del disgusto con el propio cuerpo y con sus límites, hacia un mundo natural a la vez que racional. No un mundo de átomos incoloros, sino un mundo en el que vemos y nos preocupamos los unos por los otros, sin interferencias religiosas, como los simples seres que somos<sup>29</sup>.

Este mundo al que la obra de Lucrecio apunta parece ser una refutación del mundo social de la época de Lucrecio, devastado y afligido por las guerras civiles. En este contexto, se señala en el tercer volumen de la *Historia de la Filosofía* que *De rerum natura* “testimonia

---

<sup>25</sup> Nussbaum, *Op. cit.*, p. 186.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 190.

<sup>27</sup> Según el bello estudio de María Rosa Lida de Malkiel sobre la obra de Sófocles, estas consideraciones pertenecen al hombre moderno, “romántico y sentimental, interesado menos por los resultados que por los procesos que conducen a los resultados, al hombre moderno que se complace en padecer y sobre todo en verse padecer” (Lida de Malkiel, *R. Introducción a la obra de Sófocles*, Buenos Aires: Editorial Losada S. A, 1944, p. 14). Se comparte, pues, nuestra suspicacia con respecto a la interpretación de una obra sobre la base de la biografía de su autor.

<sup>28</sup> Este hecho ha dejado desconcertado a más de un especialista. Al respecto, citamos el juicio de Stephen Greenblatt: “Ninguno de los contemporáneos de Lucrecio parece haber buscado o registrado alguna información personal sobre él. En un mundo lleno de curiosidad literaria, de rivalidades y murmuraciones, Lucrecio está extrañamente ausente” (Prólogo a *De la naturaleza*, Barcelona: Acanalado, 2012, p. 5).

<sup>29</sup> Nussbaum, *Op. cit.*, p. 144.

una orgullosa reacción contra *todos* los tabúes y supersticiones de la ciudad<sup>30</sup>. Incluso contra la superstición del amor.

Gracias a los estudios de las últimas décadas que han prestado atención a la naturaleza del amor y, más ampliamente, a la naturaleza de Venus en la obra de Lucrecio, comprendemos que la pasión amorosa no podía estar exenta de esta crítica, pues la obra misma pone de manifiesto la construcción del amor como una *religio*. Las ilusiones eróticas conformarían así la superstición de la obsesión, contra la cual arremete Lucrecio. En esta línea, Aya Betensky suscribe: “At the end of Book 4 Lucretius repeats his conviction that love does not come from Cupid's arrow and characterizes it instead as *consuetudo*, a gradual, conscious, and realistic process of learning to live with another person<sup>31</sup>.”

Estos autores destacan la posición filosófica de Lucrecio en contra de la tradición, si bien asimila de ella algunos elementos: la diatriba y la sátira romanas, por ejemplo, Aya Betensky afirma:

It makes more sense to see, first of all, the traditions of diatribe and satire at work here, pointing to the evils of a sick society. Lucretius' insistence on the evils of passion is neither harsher nor more sardonic than his insistence in other sections of the poem on the corruptions of greed, ambition, superstition, or the fear of death<sup>32</sup>.

Son varios, pues, los autores que señalan el diálogo tenso que establece Lucrecio con su propia tradición.

### 1.3 Venus contra Venus

Este diálogo, sin embargo, parece entrañar una contradicción interna. En 1976, el gran romanista Diskin Clay descubrió una fuerte relación de oposición entre el primero y el cuarto libro del *De rerum natura*<sup>33</sup>. Desde entonces, los eruditos y especialistas no han cesado de especular al respecto. Mientras la obra empieza con una invocación y apología a

---

<sup>30</sup> Parin, Brian (ed.), *Historia de la Filosofía. Del mundo romano al Islam medieval*, Madrid: Siglo XXI de España Editores S. A., 1972, p. 11. El subrayado es nuestro.

<sup>31</sup> Betensky, Aya, “Lucretius and Love”, en: *The Classical World*, Vol. 73, No. 5, 1980, p. 294.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 295.

<sup>33</sup> Citado en Nussbaum, *Op. cit.* p. 206.

Venus, en el cuarto libro se arremete contra ella y sus efectos: “Indeed Venus finally becomes, not the supreme power of nature, but a metonymy for sex”<sup>34</sup>.

En este sentido, la lectura de Clay afirma dos significaciones incompatibles de Venus: mientras la Venus del proemio personifica la fuerza sexual y sensible extensiva a los dioses, animales y hombres, la presencia de Venus en el libro IV obedece a una justificación y perspectiva morales, ausentes en el proemio, que reducen la sexualidad a meros movimientos atómicos. Esta última Venus, según Clay, sería la legítima representación de la diosa. O, como explica Nussbaum, Venus está “destinada a desaparecer del poema para ser reemplazada por movimientos atómicos desprovistos de placer e intencionalidad”<sup>35</sup>.

Y en esa línea, Catto sostiene: “Many critics conclude that in the proem Venus is a personified symbol for the generative aspect of nature, but that Lucretius then does not maintain this personification”<sup>36</sup>.

En el libro I, Venus es la artífice de la naturaleza toda (*quae rerum naturam sola gubernas*; 1.21) y de la sociedad romana (*Aeneadum genetrix*), pero también, como bien señalan Nussbaum y Betensky, Venus es placer de hombres y dioses (*hominum divumque voluptas*). Para estas autoras, la crítica del libro IV no pone en entredicho la naturaleza de la diosa, en la medida en que afirma el objetivo epicúreo que ella encarna: el placer.

R. S. Kilpatrick, a través de un estudio acerca de la medicina y la práctica de la terapia epicúrea en la obra de Lucrecio, señala la importancia del llamado (*clamor, latrare*) de la Naturaleza “for physical and mental health to achieve the Epicurean *summum bonum*, pleasure”<sup>37</sup>.

Betensky, por su lado, desarrolla este objetivo desde la perspectiva del proemio del primer libro de la obra:

In the Proem to Book 1 she symbolizes creation, springtime, *Epicurean pleasure*, Mother Earth, and Nature herself (the two will later assume her role), and suggests as well the charming and seductive Aphrodite of the Homeric

---

<sup>34</sup> Catto, Bonnie, “Venus and Natura in Lucretius: “De Rerum Natura” 1.1-23 and 2.167-74”, en: *The Classical Journal*, Vol. 84, No. 2, 1989, p. 98.

<sup>35</sup> Nussbaum, Op. cit., p. 207.

<sup>36</sup> Catto, Op. cit., p. 97.

<sup>37</sup> Kilpatrick, R, “Amicus Medicus: Medicine and Epicurean Therapy in *De rerum natura*”, en: *Memoirs of the American Academy in Rome*; Vol. 41, 1999, p. 69.

hymns. The singing lines, with their apostrophes and direct address, express the joy of all living beings at the vibrancy of her arrival. At the same time she is also a Roman goddess, the mother of Aeneas and consort of Mars. She alone can insure fertility and peace, and therefore Lucretius begins his poem with a hymn praising her and requesting her help. *It is an idyllic picture of Epicurean pleasure* and tranquility which Lucretius associates on the natural level with the proper creation of each species, and on the human level with peace for the Romans<sup>38</sup>.

Además, nos explica por qué, en efecto, sería coherente e incluso indispensable, primero, una apología a Venus en el libro I, y finalmente un ataque a la diosa en el libro IV:

“Simply put, one portrait of her represents an ideal, while the other represents reality”<sup>39</sup>.

Para la consecución de la representación ideal (en tanto epicúrea) de la diosa, son necesarias la negación y la crítica de su representación a partir de la cual los hombres son perjudicados por la pasión amorosa. Este contraste, entre los dos aspectos de la diosa, no es gratuito. Justifica el fin terapéutico de quizás toda la obra, sugiere la especialista.

Agradecemos este afortunado acercamiento al problema de la aparente contradicción entre las Venus de Lucrecio, pero pensamos que tanto Nussbaum como Betensky no analizan explícitamente en la figura de Venus un fin más amplio y más rico, que nosotros ofrecemos en este trabajo. Ellas reconocen el fin terapéutico y epicúreo que subyace al rol de la diosa del placer, y por lo tanto superan, hasta cierto punto, la contradicción mencionada, mas no consideran el carácter eminentemente político de la diosa.

Nussbaum no puede dejar de analizar la crítica de Lucrecio al amor en estrecha vinculación con una reconstrucción especulativa del rol del amor en Epicuro:

De modo que, al parecer, podemos concluir, en nombre de Epicuro, que el amor erótico es el producto de la corrupción de impulsos sexuales naturales por falsas creencias. Creo que esto es a grandes rasgos lo que nos dice Lucrecio. Aunque hace una exposición mucho más *generosa* del papel del deseo sexual en la vida humana y una interpretación social *más rica* de nuestras metas y fines sexuales como seres humanos, su exposición *refuerza* en muchos aspectos estas distinciones epicúreas<sup>40</sup>.

Nussbaum establece la crítica del libro IV como un desarrollo de la crítica de Epicuro al amor, que no nos ha llegado, por lo demás. Aun así, sugiere que la obra de Lucrecio

---

<sup>38</sup> Betensky, *Op. cit.*, p. 297. EL subrayado es nuestro.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 297.

<sup>40</sup> Nussbaum, *Op. cit.*, p. 201. Según la interpretación de Nussbaum, Epicuro habría distinguido el deseo sexual del frenético eros; el primero, como un deseo natural no necesario; el segundo, como una alteración de dicho deseo, producida por su intensificación y su insaciabilidad. Es necesario recordar, sin embargo, que apenas nos ha quedado algo de la doctrina del amor de Epicuro.

refuerza la aproximación de Epicuro a Venus. Por otro lado, menciona la generosidad y la riqueza de la interpretación lucreciana de Venus, al momento de analizar el rol sexual en la vida humana. Pero esta generosidad y riqueza son para nosotros la fuente de autenticidad de una interpretación política que Nussbaum no desarrolla, porque no observa. Por ello, si bien su trabajo es iluminativo y muy útil para mucho de los aspectos de *De rerum natura* que vamos a trabajar, no descubre un aspecto del rol de la diosa que sobrepasa la clásica asociación con la ἡδονή epicúrea, y que nosotros analizaremos.

Por su parte, Aya Betensky observa que el poema de Lucrecio es un intento de establecer ideales helenísticos epicúreos en convivencia armónica con los valores culturales de la Roma de su época: “peace and war, nature and technology, withdrawal and involvement into a tense but workable coexistence”<sup>41</sup>. Pero, nuevamente, no observa que esta paz, naturaleza y abstinencia Lucrecio las hace suyas, las romaniza, hasta el punto de hacer de Venus, que representa estos tres aspectos mencionados, un ideal que ya no puede ser epicúreo, sino principalmente romano, porque es político. Esta tesis será defendida en los últimos capítulos de nuestro trabajo.

#### 1.4 Venus y su rol político

Finalmente, tocaremos el eje alrededor del cual gira nuestra hipótesis, es decir, Venus y su rol político. Sobre este punto, hemos recogido algunas observaciones de los especialistas: “we find that Lucretius looks upon love as the first civilizing influence in human history”, afirma John B. Stearns<sup>42</sup>, refiriéndose al rol de Venus en el libro V del *De rerum natura*. Lamentablemente, esta lectura se encuentra enmarcada en una lectura ulterior, según la cual la aproximación de Lucrecio a Venus, en general, entraña contradicciones internas insolubles, pues “differs not only from Epicurus but also, apparently, from certain aspects of his own thought as expressed at other points in the poem”<sup>43</sup>. Y uno de esos aspectos es el rol de Venus como fuerza que interviene en el destino histórico del hombre. Es decir, la afirmación de Venus como fuerza civilizatoria se restringe a una aparición de la diosa en el poema. La contribución de Venus para la sociedad humana está lejos de ser, pues, decisiva,

---

<sup>41</sup> Betensky, Op. cit., p. 299.

<sup>42</sup> Stearns, “Epicurus and Lucretius on Love”; *The Classical Journal*; Vol. 31, No. 6, 1936, p. 350.

<sup>43</sup> Ibid., p. 350.

unitaria y transversal. A lo largo de la obra, Venus es diosa de funciones y roles incompatibles. Además, cuando Stearns interpreta la crítica de Venus del libro IV establece que la causa de dicha crítica debe remontarse a la experiencia personal del autor:

Perhaps we are justified in believing that Lucretius' bitterness toward women indicates that his own experience with women had been unpleasant or even tragic. Why else should he at this point go counter to the teaching of his revered master? Possibly even the familiar story that Lucretius took his own life because of disappointment in love may be rendered slightly more probable by this assumption<sup>44</sup>.

Una vez más, se recurre al testimonio de San Jerónimo para explicar una visión del amor que bien podría verse enriquecida por su contribución a una visión mucho más amplia de esa experiencia.

Catto, por su parte, afirma que no se ha discutido suficientemente un pasaje de la obra de Lucrecio (2.167-74) en el que se descubriría una visión más rica de Venus: “Lucretius shows his reader that he is using the name of Venus as a metonymy for the creative process of natura”<sup>45</sup>. Sin embargo, añade: “her role is restricted to responsibility for sexual propagation”<sup>46</sup>. Se subordina, pues, el rol de la diosa a la presencia de Natura en el poema y se limita a ser responsable de la propagación sexual en el mundo. Venus no se identifica con la Naturaleza. En ese sentido, no gobierna el mundo, sino que le está subordinada. Como vemos, lejos está Venus de entrañar una fuerza ordenadora.

Cuando por fin se habla del desempeño político de la obra entera, se prescinde de la diosa. “It is becoming a commonplace of modern scholarship that the *De rerum natura* is a political work”, afirma D. P. Fowler<sup>47</sup>, quien observa en el comportamiento de los átomos la base de la sociedad que Lucrecio defiende:

The behaviour of the atoms is not governed by an external law laid down by a divine ruler but is controlled by pacts they have freely entered into. In this respect atomic society is strongly republican, and the metaphors suggest a favourable view of the cohesive force of social institutions<sup>48</sup>.

Finalmente, nosotros nos sentimos más cercanos a John Colman, quien en su libro *Lucretius as a Theorist of Political Life* afirma el principio unificador de Venus en el ordenamiento del mundo: “Venus, as both the mother of the Aeneads and the sole governor

---

<sup>44</sup> Ibid., p. 350.

<sup>45</sup> Catto, Op. cit., p. 99.

<sup>46</sup> Ibid., p. 104.

<sup>47</sup> Fowler, D. P., “Lucretius and Politics”, en *Oxford Readings in Classical Studies: Lucretius*, New York: Oxford University Press, 2007, 399.

<sup>48</sup> Ibid., p. 428.

of the nature of things, establishes a conjunction or harmony between Rome and nature. Rome and the ways of Rome are in harmony with the governor of the nature of things”<sup>49</sup>. Y añade: “An investigation into the nature of things is therefore a questioning of the ways of Venus and, given her association with Rome, a questioning of the ways of Rome”<sup>50</sup>. Este autor abre el camino en la identificación de Venus con la Naturaleza, es decir, establece la identidad entre la diosa y el orden de las cosas. Esta idea será nuestro punto de partida en la interpretación del desempeño político que atañe a Venus y que, como se mostrará a continuación, difiere de las que han propuesto todos los autores citados hasta el momento.



---

<sup>49</sup> Coleman, John. *Lucretius as Theorist of Political Life*, New York: Palgrave Macmillan, 2012, p. 19.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 21.

## II. Venus y la tradición

Turning from thought to emotion, the most conspicuous feature of European poetry is its pre-occupation with love.  
ARTHUR WALEY, *A Hundred and Seventy Chinese Poems*

A lo largo de la historia antigua y, en general, de la historia de Occidente, han sido innumerables las referencias a la diosa. Lo han sido también los datos sobre sus orígenes históricos. Sabemos que Afrodita llegó desde el Oriente, siendo la diosa de la fertilidad y el amor en Babilonia, Fenicia y otros pueblos asiáticos<sup>51</sup>. “The Greeks were not the first to name a goddess of this type and to worship her with a cult”, afirma Walter Burkert<sup>52</sup>, al corresponder la iconografía y el culto griegos de Afrodita con los de la semítica Ishtar-Astarte. Sin embargo, su carácter extranjero no impide comprender su naturaleza que, al fin y al cabo, como propone Walter Otto, es enteramente griega, pues “la idea que se caracteriza para nosotros con el nombre de Afrodita es de genuino cuño y de espíritu propio del helenismo prehomérico”<sup>53</sup>. Así se explica, según Otto, que la diosa de los himnos homéricos y órficos sea extraña a la “diosa de los cielos” enaltecida en las canciones babilónicas, pues “la deidad que nace de la espuma del mar ya no es una potencia cósmica, sino Afrodita, genuinamente griega, la diosa de las delicias”<sup>54</sup>, “la eterna hermosura”<sup>55</sup>. El carácter griego de la diosa consistiría, pues, en eximirla desde el principio de cualquier referencia a mitos cósmicos ajenos para determinarla, en cambio, a partir del mito de su origen: “Afrodita la llaman los dioses y hombres, porque nació en medio de la

---

<sup>51</sup> Otto, Walter, *Los dioses de Grecia*, Madrid: Ediciones Siruela, S. A., 2003, p. 102. La diosa más importante del panteón asirio-babilónico fue Ishtar. Su nombre hacía referencia al astro del amanecer y el atardecer, como lo consigna Federico Lara Peinado, en su edición del Gilgamesh (Lara, F. (ed.), *Poema de Gilgamesh*, Madrid: Editorial Tecnos, 2010, p. 201, nota 14).

<sup>52</sup> Burkert, Walter, *Greek Religion*. Traducido por John Raffan. Cambridge: Harvard University Press, 1994, 152.

<sup>53</sup> Otto, Op. cit., p. 103.

<sup>54</sup> Ibid., p. 103.

<sup>55</sup> Ibid., p. 103.

espuma, y también Citerea, porque se dirigió a Citera. Ciprogénea, porque nació en Chipre de muchas olas, y Filomédea, porque surgió de los genitales”<sup>56</sup>.

El primer atributo que, sobre la base del mito hesiódico de su origen, podemos señalar es el de su naturaleza creativa y floreciente: “Salió del mar la augusta y bella diosa, y bajo sus delicados pies crecía la hierba en torno”<sup>57</sup>. Esta naturaleza, dice Otto, está íntimamente vinculada al poder del crecimiento bajo las figuras benéficas de las Cárites<sup>58</sup>. “Diosa de las Flores’ (Ἀνθεῖα) se llamaba entre los habitantes de Cnoso en Creta (Hesiquio)”<sup>59</sup>. El altar del monte Erix, delante del templo de la diosa, se veía todas las mañanas cubierto de rocío y flores recién cortadas, cuenta Pierre Grimal<sup>60</sup>:

Y se creía también que cada año la diosa dejaba su templo del monte Erix para dirigirse a África en compañía de sus aves sagradas, las palomas, que siempre andaban revoloteando en gran número alrededor del santuario. Al cabo de nueve días volvía junto con su bandada de pájaros, lo que era motivo de grandes fiestas en toda Sicilia<sup>61</sup>.

La primavera es su época y se le consagran jardines, plantas y flores; entre ellas, granados, mirtos, rosas, amapolas y manzanas<sup>62</sup>. En la narración de sus amores con Ares, la estirpe de la diosa también la asocia con este atributo:

De los amores de Ares y Afrodita nacieron Eros y Anteros, Deimo y Fobo (el Terror y el Temor) y Harmonía (que más tarde, en Tebas, casó con Cadmo), lista a la que se añade a veces Priápo, el dios de Lámpsaco, protector de los jardines (pues, en ciertas tradiciones, Afrodita es considerada la diosa de los jardines, si bien esto sea en rigor aplicable a su encarnación italiana, Venus)<sup>63</sup>.

Asimismo, siendo hija de Urano, Miroslav Marcovich nos dice que el epíteto de Urania o *celeste* desempeña el rol de una fuerza física en la naturaleza viviente<sup>64</sup>. Ante su presencia, la Naturaleza no puede quedar indiferente. Este será el punto de partida del legítimo e inmemorial vínculo entre su encantador poder de atracción sexual y el orden activo de la naturaleza, que más adelante desarrollaremos.

---

<sup>56</sup> Hesíodo, *Obras y fragmentos*, traducción y notas de Aurelio Pérez y Alfonso Martínez, Madrid, Editorial Gredos, S. A., 2000, p. 79; *Teog.*, I, 200.

<sup>57</sup> *Teog.* I, 195.

<sup>58</sup> Otto, Op. cit., p. 105.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>60</sup> Grimal, Pierre, *El amor en la Roma antigua*, Barcelona: Ediciones Piadós ibérica, S. A., 2000, p. 63.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>62</sup> Otto, Op. cit., p. 106.

<sup>63</sup> Grimal, Pierre, *Diccionario de Mitología*, Barcelona: RBA Coleccionables, S. A., 2009, pp. 11-12.

<sup>64</sup> Miroslav, Marcovich, “From Ishtar to Afrodite”, en: *The Journal of Aesthetic Education*, Vol. 30, No. 2, 1996, p. 47.

La segunda designación importante de la diosa que Otto subraya hace referencia al “lugar de su revelación”<sup>65</sup>, pues como “la nacida de la espuma”, fue venerada como divinidad del mar y de la navegación: “diosa del mar tranquilo”, “diosa de la feliz travesía” son algunos de los epítetos consignados en la *Antología Palatina*<sup>66</sup>. “Su oráculo en Pafos fue consultado sobre la suerte del viaje marino”<sup>67</sup>. “That is why Aphrodite is also called *Pontia, Euploia* and *Limenia* (The Lady of fair sailing and safe port)”<sup>6869</sup>.

Pero cuando Afrodita encanta también el reino de los vivos, su significado alcanza la cúspide de su revelación: el amor. “‘Actos de Afrodita’ son los placeres del amor”, afirma Otto respaldado por Hesíodo<sup>70</sup>. Su rol consiste ahora en cumplir con esa porción entre los hombres que denomina el poeta de la *Teogonía* “las intimidades con doncellas, las sonrisas, los engaños, el dulce placer, el amor y la dulzura”<sup>71</sup>.

Sabemos con cuánta pasión la tradición de Occidente se encargó de explotar este aspecto de la diosa, aspecto que, según el gran sinólogo Arthur Waley, marca una seria distinción entre Occidente y la China, expresada en su literatura: “It has been the habit of Europe to idealize love at the expense of friendship and so to place too heavy a burden on the relation of man and woman”<sup>72</sup>.

Mientras el poeta chino se presenta más como amigo y menos como amante<sup>73</sup>, las fuentes griegas y latinas abundan en la expresión íntima y objetiva de los goces propiciados por Afrodita. Solo así se explica que, de acuerdo con Burkert, entre toda la variedad de expresiones poéticas amorosas, “the worship of Aphrodite finds its more personal and most complete expression in the poems of Sappho”<sup>74</sup>. Difícilmente Occidente olvidará la invocación de la poeta de Lesbos a la diosa de la seducción erótica, que pregunta: “¿A quién quieres que ahora conduzca a tu amor?”<sup>75</sup>. Con excepción de Atenea, Ártemis y Hestia, “ningún otro ser se libra de ella, ni entre los bienaventurados dioses ni entre los

---

<sup>65</sup> Otto, *Op. cit.*, p. 104.

<sup>66</sup> *Antología Palatina*, traducido por Manuel Fernández Galiano, Madrid: Editorial Gredos S. A. 2009, V, 11, 17, 301; IX. 143 y siguientes.

<sup>67</sup> Otto, *Op. cit.*, p. 104.

<sup>68</sup> Marcovich, *Op. cit.*, p. 48.

<sup>69</sup> El maestro Federico Camino traduce por “La que acoge en el puerto”.

<sup>70</sup> Otto, *Op. cit.*, p. 57.

<sup>71</sup> Hesíodo, *Op. cit.*, I, 205.

<sup>72</sup> Waley, Arthur, *A Hundred and Seventy Chinese Poems*, New York. Harvard University Press, 1919, 17.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>74</sup> Burkert, *Op. cit.*, p. 155.

<sup>75</sup> Ferraté, Juan, *Líricos griegos arcaicos*, Barcelona: Acantilado, 2000, p. 237,

mortales hombres”<sup>76</sup>. Fue precisamente Homero, al parecer, el primero en manifestar la plasticidad de la diosa en su involucramiento sensual con los animales y los hombres:

El poeta del *Himno homérico* describe con la claridad más viva el efecto de su presencia: la diosa se traslada al hermoso Anquises, y le siguen lobos grises meneando la cola, leones con ojos relucientes, osos y panteras. “Ella los mira placenteramente y les llena el corazón de dulce deseo, y todos, por parejas, gozan del amor en valles umbrosos”. De esta manera es capaz de que hasta los animales queden extáticos y tiernos. Pero todo el esplendor de su grandeza se manifiesta en el hombre<sup>77</sup>.

Burkert va más allá y aclara que la actividad de Afrodita a la luz de este episodio exige que se sacrifique toda identidad para manifestar la fuerza impersonal del coito, que ella misma legisla: “Aphrodite is a Mistress of the Animals, a Mistress of the dread beasts of prey, but under her sway they are forgetful of their nature and obey the higher law of sexual unión”<sup>78</sup>. La negación de la ferocidad del lobo, el oso y la pantera es la afirmación de la presencia de Afrodita. El hechizo parece suspender sus exclusivos atributos naturales: ni lobo ni oso ni pantera rugen; se aman. El mortal Eneas encumbra el episodio, y a partir de este encuentro será padre de una raza entera, cuya identidad él representa y origina.

¿Diosa de la procreación, debería ser también evocada como diosa nupcial? Otto afirma que no, pues “la esencia de su ser no señala la relación matrimonial”<sup>79</sup>. Nunca ha compartido con Hera los atributos de una diosa del matrimonio. Su poder se define por la omnipotencia del deseo, que puede “romper vínculos venerables y la fidelidad más sagrada solo para compenetrarse con él”<sup>80</sup>. Ella misma encarna no la plenitud de dignidad o majestuosidad que hacen de Ártemis o Atenea doncellas, sino la pura belleza y seducción femeninas, que incluyen el adulterio y la infidelidad, como lo demuestra la misma Afrodita en una escena inolvidablemente erótica: «Ven al lecho, amada mía, y acostémonos», le dice Ares a Afrodita ante la ausencia de Hefesto, su esposo. “Y a ella parecióle grato acostarse”<sup>81</sup>. Se habla también del cinto de su pecho que hace irresistible a quien lo posee:

---

<sup>76</sup> Homero, *Obras completas*, traducción directa del griego por Luis Segalá y Estalélla, Madrid: El Ateneo, 1965, 799.

<sup>77</sup> Otto, *Op. cit.*, pp. 106-107.

<sup>78</sup> Burkert, *Op. cit.*, p. 154. Asimismo, Albin Lesky afirma: “Afrodita presenta aquí claramente los rasgos de la Gran Madre del Monte Ida, la soberana de los animales” (Lesky, *Op. cit.*, 2009, p. 171).

<sup>79</sup> Otto, *Op. cit.*, p. 107.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>81</sup> Homero, *Op. cit.*, 1965, 534; *Odisea*, VIII, 296.

“En él estaban encerrados todos los ‘encantos’ de Afrodita: ‘amor’ y ‘deseo’ y ‘amorosas palabras’ que hacen perder el juicio al más prudente» (*Ilíada* 14, 214)<sup>82</sup>.

Por ella los mortales se hacen bellos y deseables. Y por ella el amor y la lascivia se expresan a través de los aspectos más humanos y variables: desde el cuerpo encantador hasta el gesto y la palabra hechizantes. Y si en el hombre se cumple el culmen de su revelación —el amor—, en el hombre también se cumplirá el vuelco de los placeres, convertidos en desdicha. La mitología griega ofrece abundantes ejemplos de sujetos abatidos a causa de su pasión, quienes en reiteradas ocasiones se quejan de los efectos de Afrodita, como lo expresa Otto: “El hechizo de Afrodita ejerce una fuerza que hace olvidar todo deber, conduciendo a decisiones que, más tarde, parecen inconcebibles al mismo hechizado”<sup>83</sup>.

Si, como Otto propone, la diosa es una eterna realidad que se proyecta sobre el mundo y sus elementos y demanda por ello la “delicia de la cercanía y la unión”<sup>84</sup> entre sus seres y objetos, entonces será la viva expresión del libre deseo que ha de desatarse en el hombre, a pesar de él. De la misma manera que Zeus gobierna el universo y su rayo garantiza el orden, Afrodita “forma todo un mundo y lo anima con su espíritu”<sup>85</sup>. Solo que en los seres humanos, el mundo y sus elementos parecen revitalizarse a costa de un infeliz arrebato:

Es muy significativo que esta diosa traiga la felicidad a los hombres —si no se le oponen porfiadamente como Hipólito— mientras que a las mujeres frecuentemente les lleva la fatalidad. Las arranca de su seguridad y pudor haciéndolas infelices con una pasión ciega, muchas veces criminal, por el hombre ajeno<sup>86</sup>.

La tradición griega, sobre la base de sus epopeyas y tragedias, ofrece muchos prototipos famosos. Los ancianos troyanos creen que Helena debe retornar a su país y al lecho de su esposo, el aqueo Menelao, para acabar así con el origen de las penalidades de los troyanos. Para estos, los amores de Paris y Helena significaron la perdición del pueblo. Para Helena, la suya propia, pues su infidelidad la alejó de su país de origen y de sus hijos, y no puede

---

<sup>82</sup> Otto, *Op. cit.*, p. 108.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 109.

dejar de sentirse una maldición constante para troyanos y dánaos. Sin embargo, no puede resistirse al influjo de la diosa, que la ha seducido con embustes. Solo atina a reprocharle su infortunio: “¿Pretendes llevarme a algún otro lugar más lejano todavía, a una de las bien habitadas villas de Frigia o de la amena Meonia, si también allí hay un mísero mortal que sea favorito tuyo?”<sup>87</sup>.

Los personajes femeninos de los poetas trágicos comparten, asimismo, las quejas de una pasión ingrata y la consciencia de verse desfavorecidas bajo la manipulación de la diosa:

En el *Hipólito* de Eurípides la nodriza dice a Fedra que está *enferma* de amor (443 y sigs.): «El mortal no puede resistir al deseo impetuoso de Cípris. Suave es para el que le cede, pero para quien encuentra terco y altanero procede de manera inconcebiblemente dura». Y más adelante (474 y sigs.): «Es sólo orgullo el deseo de ser más fuerte que los dioses. Aprueba pues tu amor, la deidad así lo quiere; pero tienes que buscar el desenlace de tu sufrimiento por el buen camino». Así de violenta y terrible puede ser la diosa cuya naturaleza es en otras ocasiones pura delicia y sonrisa<sup>88</sup>.

Sus castigos no solo se encarnan en pasiones no correspondidas o extremas, sino que se ejecutan en detrimento de la salud y el cuerpo, y no solo de una sola mujer, sino de un grupo entero de mujeres que recibe la maldición de la diosa:

También castigó, porque no la honraban, a todas las mujeres de Lemnos, impregnándolas de un olor insoportable, hasta el punto de que sus maridos las abandonaron por cautivas tracias. Afrodita castigó también a las hijas de Címiras, en Pafos, obligándolas a prostituirse con extranjeros<sup>89</sup>.

Esta violencia parece verse vinculada al núcleo de la noción de amor como enfermedad, que quedará en el *Fedro* tan bien retratado: “Pues los mismos enamorados reconocen que están más locos que cuerdos, y que saben que no están en su sano juicio, pero que no pueden dominarse”<sup>90</sup>.

Recordemos brevemente que la tesis de Licias queda respaldada por el argumento de la locura, el mismo que, de forma inversa, servirá a Sócrates precisamente para reivindicarla, pues se trata de una locura divina, bello prestigio en beneficio del amado y el amante. Es

---

<sup>87</sup> Homero, *Op. cit.*, p. 53; *Iliada*; III, 400.

<sup>88</sup> Otto, *Op. cit.*, p. 109. El subrayado es nuestro.

<sup>89</sup> Grimal, *El amor en la Roma antigua*, *Op. cit.*, p. 12.

<sup>90</sup> Platón, *Fedro*, 231 B- 232 A.

esta naturaleza del amor la requerida por Platón para su doctrina de la comprensión de la verdad con respecto a la naturaleza del alma, divina y mortal. Estas perspectivas del amor como lo mejor o lo peor quedan explicadas, en parte, por la división en el siglo IV del culto de Afrodita, según los dos aspectos separados de su naturaleza; por un lado, *Afrodita Urania*, representante del amor celestial; por otro lado, *Afrodita Pandemo*, responsable de la vida sexual vulgar y la prostitución<sup>91</sup>. “Pero esta es una interpretación filosófica tardía, extraña a los mitos más antiguos de la diosa”, señala Pierre Grimal<sup>92</sup>.

Asimismo, Otto insiste en que el mundo expresado por Afrodita es de una categoría más amplia, que se concreta y despliega en el deseo mismo y aquel que hace posible que un objeto excite e irradie exuberancia. En este sentido:

La idea del carácter y poder divino no emana (como con Eros, véase Platón, *Simp.* 204 c) del sujeto que anhela, sino del que es amado. Afrodita no es la amante, es la hermosura y la gracia sonriente que arrebató. Lo primero no es el afán de prender, sino el encanto del aspecto que lleva poco a poco a las delicias de la unión<sup>93</sup>.

Las mujeres de las tragedias, más que representar o incluso encarnar en sí mismas el poder de Afrodita, parecen manifestar el sometimiento a sus efectos; nos muestran qué pasa cuando Afrodita, en vez de otorgarles lascivia (*μαγλοσύνη*) y encanto seductor (*χάρις*), las condena a una pasión que atenta contra sus convenciones. Es, de todas formas, digno de preguntar y discutir por qué para los hombres y mujeres la diosa acarrea felicidad y fatalidad, respectivamente.

Sabemos que los dioses homéricos representan la perfección y totalidad de un aspecto del mundo. En el caso de Afrodita, su naturaleza representaría la realidad del anhelo amoroso y el deseo de su satisfacción. Para Otto, su potencia es infinitamente mayor:

Ella es la delicia contenida en los seres que con su sonrisa cautiva los sentidos. No sólo hombres y animales, también plantas, objetos inanimados, aun verbos y pensamientos tienen de ella la seductora, hechicera y brillante dulzura. Así su encanto hace nacer un mundo donde la gracia respira en el arrobó y todo lo desunido quiere confundirse dichosamente en la unión. Todas las formaciones

---

<sup>91</sup> Burkert, Op. cit., p. 155.

<sup>92</sup> Grimal, *El amor en la Roma antigua*, Op. cit., p. 11.

<sup>93</sup> Otto, Op. cit., p. 112.

y anhelos amorosos están comprendidos en esto, desde el oscuro impulso animal hasta el anhelo hacia las estrellas<sup>94</sup>.

El apogeo del deseo no se cumple únicamente al nivel del goce sexual de los vivientes, sino también en la reproducción del mundo y de los objetos del mundo como instancia de fascinación y compenetración. Como acertadamente propone Burkert, el mito de Urano castrado por rehuir los partos de Gea<sup>95</sup> señala el mito de la primera diferenciación cósmica, el de la separación entre cielo y tierra, y con él, el surgimiento del poder de la unión: Afrodita<sup>96</sup>. Para que ella surja, los elementos se separan, pero para desear unirse nuevamente: “beggeting and the mingling of love is what drives the world onwards”<sup>97</sup>. No puede ser otra visión de la diosa la que explique por tanto la posibilidad del surgimiento de una cosmogonía como la de Empédocles, para quien la diosa no es solo una realidad, sino principio de toda realidad, pues “este deleite divino con que el ser separado se busca y une amorosamente se convierte, después de que el viejo mito del mundo haya desaparecido, en el poder armonioso de una nueva imagen del cosmos”<sup>98</sup>.

En la serie de los nacimientos que conforman la narración del nacimiento único del mundo en la *Teogonía* de Hesíodo, Eros es un dios cósmico. Solo así “es lícito suponer que Eros, que no tiene descendencia, se halla presente en todas las uniones, aunque esto no se nos diga”<sup>99</sup>. En ese sentido, será también una fuerza explicativa de la generación del mundo, que solo puede provenir “de antiguas ideas cosmogónicas”<sup>100</sup>. Giovanni Reale dirá: “En la cultura griega, la dimensión cósmica del Eros se remonta a Hesíodo y luego pasa a los filósofos naturalistas Parménides y Empédocles”<sup>101</sup>. Es en este momento cuando las figuras de Afrodita y Eros se complementan o se hacen intercambiables:

She (Afrodita) appears as the basic drive of physical attraction, affection and sexual love in nature. In Hesiod, this role of Venus Physica is confirmed by the function of her attendant Eros. In Greek, the word Eros means love desire and stands for the elementary instinct of sexual love and procreation in nature. In addition, the goddess appears as the natural force of love and generation also in

---

<sup>94</sup> Otto, *Op. cit.*, p. 167.

<sup>95</sup> Transcripción de Gaia, siguiendo la traducción al castellano de Aurelio Pérez y Alfonso Martínez de la *Teogonía* de Hesíodo (1983; 78).

<sup>96</sup> Burkert, *Op. cit.*, p. 154.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>98</sup> Otto, *Op. cit.*, 113.

<sup>99</sup> Lesky, *Op. cit.*, p. 185.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>101</sup> Reale, Giovanni, *Eros, demonio mediador*, Barcelona: Herder Editorial, S. L., 2004, p. 96.

the Fifth Homeric Hymn (lines 1-6 and 69-74), later in early Greek philosophical speculation (notably in Parmenides and Empedocles), and finally in the Latin poet Lucretius (first century B.C.)<sup>102</sup>.

En el caso concreto del hombre, el influjo de la diosa, visto a través de la tradición, se cumple proyectándose en facultades exclusivamente humanas: la vitalidad de su lenguaje y su espíritu: “Todo lo que es sugestivo, seductor y complaciente, sea figura o gesto, lenguaje o actitud, de ella recibe su nombre (*ἐπαφρόδιτος*, en latín *venustus*)”<sup>103</sup>.

Solo así se vuelve comprensible el ruego de Lucrecio a la diosa para que brinde a sus versos “eterno encanto” (*DRN*, I, 28), pues comprendemos que la gracia y el esplendor de la belleza de Afrodita están presentes en el canto y en el pensamiento, “de manera más sublime”<sup>104</sup>. Pero Lucrecio, a diferencia de Hesíodo o Empédocles, no invoca, literalmente, a *Afrodita*, sino a *Venus, alma Venus* (*DRN*, I, 2).

De pronto, la diosa legendaria estudiada hasta el momento a la luz de su etimología y las fuentes griegas entrevistas pierde su nombre en favor de una apelación neutral: *Venus*<sup>105</sup>. ¿Se debe, acaso, al viaje triunfal de Afrodita hacia el Lacio en el siglo IV a. C., como propone el filólogo Carl Koch?<sup>106</sup>

Robert Schilling responderá al problema de los orígenes de la diosa romana con la siguiente sospecha: “Pourquoi la prestigieuse Aphrodite aurait-elle dû perdre son nom, avant de gagner sa prétendue victoire dans le Latium?”<sup>107</sup>. No será sino una tentativa vana la de identificar en Grecia las huellas de Afrodita para explicar el nacimiento de la Venus

---

<sup>102</sup> Marcovich, Op. cit., p. 47. En una nota a pie de página de la obra de Jaeger, *Pai deia*, que lamentablemente no aparece en la traducción al español hecha por Wenceslao Roses y Joaquín Xirau, se expresa la misma idea y trayectoria de la diosa: “La teoría de Hesíodo sobre Eros fue retomada por Esquilo (*Danaides*, fr. 44) y por los filósofos presocráticos Parménides y Empédocles. Este último llama a la misma fuerza *philía* y Afrodita. También Platón en el Banquete pone en labios del médico Erixímaco la afirmación de la existencia de un principio universal al que da el nombre y la naturaleza de Eros. En la *Metafísica* de Aristóteles se habla de un Eros de las formas materializadas que las impele a realizar en sí mismas la forma inmaterial que él denomina Dios. En un sentido más naturalista, Lucrecio, en el proemio del libro primero del *De rerum natura*, da a este principio el nombre empedocleo de Venus (= Afrodita)” (Citado por Reale, 2004, 96).

<sup>103</sup> Otto, Op. cit., p. 111.

<sup>104</sup> Otto, op. cit., p. 111.

<sup>105</sup> En el inicio de su artículo sobre la identificación de los problemas en torno al origen de la Venus romana, Robert Schilling advierte: “Au point de départ, il y a eu le sentiment d'un contraste évident, le contraste qui existe entre l'obscur appellatif neutre *venus* des origines et la déesse prestigieuse de la période historique”.

<sup>106</sup> Schilling, Robert, “Les origines de la Vénus romaine”, en: *Latomus*, t. 17, Fasc. 1, 1958, p. 20.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 21.

romana, concluye el especialista. En este sentido, cabe preguntarse si, tal como afirma el prestigioso latinista Alfred Ernout, “Venus no designa sino el amor físico, el acto o el apetito sexual”<sup>108</sup>, o más bien existe otra designación que sobrepasa la mera traslación del poder sexual de la diosa griega a la personalidad de la diosa romana en sus orígenes. Si es así, será otra su orientación esencial, respaldada por la inserción de su nombre dentro de una familia semántica que excede dicha significación amorosa<sup>109</sup>:

L'appellatif *venus* = amour ou l'emploi métonymique de Vénus dans le même sens est un usage aussi courant à l'époque historique que la désignation de la guerre par Mars chez Tite-Live, du blé par Cérès chez les poètes. Le problème n'est pas là: le problème est de savoir si le sens exclusivement érotique suffit à rendre compte de tout l'écheveau des faits<sup>110</sup>.

Siguiendo a Schilling, Venus no sería una nueva denominación de Afrodita, Venus no sería la diosa griega que arribó a Roma, en contra de la afirmación del sabio romanista Pierre Grimal, según la cual el culto de Venus “serait né de la fusion d'un vieux numen du rut féminin et de l'Aphrodite orientale”<sup>111</sup>. En su *Diccionario de mitología*, la diosa quedará así definida:

Divinidad latina muy antigua que, en sus orígenes, parece haber sido protectora de los huertos. Poseía un santuario cerca de Ardea, antes de la fundación de Roma. Venus no pertenece al número de las grandes divinidades romanas. Solo desde el siglo II a.C. fue asimilada a la Afrodita griega, cuya personalidad y leyendas tomó. La *gens Julia*, que pretendía descender de Eneas, tenía por consiguiente a Venus por antepasada<sup>112</sup>.

Schilling, por su parte, aceptará dentro de la trayectoria de Venus su asimilación última a la naturaleza de Afrodita, pero ante todo demandará la consideración de un apartado ausente en la definición de Grimal: la especificación del aspecto propiciatorio del culto religioso de la diosa, reconocido en los santuarios federales de los latinos, la liturgia de las fiestas de Vinalia, la leyenda de la fundación troyana y la teología de Julio César:

Avec le temps, Vénus assumera progressivement tout l'héritage d'Aphrodite; elle incarnera généreusement toutes les manifestations de la séduction profane, en particulier de l'amour. Mais il est

<sup>108</sup> Ibid., p. 20. Citado por Schilling.

<sup>109</sup> De acuerdo a lo que Schilling designa como “arqueología semántica”, la noción de Venus ha de buscarse en el análisis de la familia de “mots apparentés à venus: *veneror, venia, venenum, venenatum, veneriam*” (1958, 4).

<sup>110</sup> Ibid., p. 6.

<sup>111</sup> Ibid., p. 126.

<sup>112</sup> Grimal, *Diccionario de mitología*, Op. cit., p. 536.

plus important de remarquer que son développement s'accomplira tout de même sur la lancée initiale. En effet, sur le plan du mythe, la déesse est glorifiée par la légende troyenne, qui exalte son rôle intercesseur en faveur des « Énéades ». Sur le plan du rite, son association avec Jupiter aux fêtes des Vinalia, son culte aux deux sanctuaires romains, consacrés à Vénus Erycine, soulignent l'efficacité de son intervention au près du dieu souverain. En dépit du syncrétisme envahissant, cette fonction propitiatoire n'a cessé de s'amplifier, jusqu'à fournir la mystique nationale, qui fit des Romains les bénéficiaires attirés de la *venia* céleste. Les pompes célébrées par Jules César autour de *Venus Genetrix* ne doivent pas nous donner le change: en un sens, elles n'ont fait que confirmer, par une justification éclatante, l'appel propitiatoire inclus dans le verbe *veneror*<sup>113</sup>.



---

<sup>113</sup> Schilling, Op. cit., p. 26.

### III. Epifanías profanas

Por más de veinte siglos, la presencia de Venus en la obra de Lucrecio ha suscitado el estudio y la conjetura, pues sus apariciones y manifestaciones a través de las partes centrales del poema parecen exigir perspectivas y significados distintos, si no contradictorios, que han puesto en duda, no solo la unidad de la obra, sino la sensatez de su autor<sup>114</sup>.

En el presente capítulo analizaremos la figura de Venus en los libros I (1-50), IV (1037-1287) y V (925-1027) del *De Rerum Natura*, donde la presencia determinante de la diosa amorosa, veremos, es incontestable. Este capítulo pretende servir de base a nuestro posterior desarrollo de la tesis central respecto al rol de Venus en la obra de Lucrecio, si bien se vislumbra ya en las siguientes líneas.

#### 3.1 Himno a Venus (DRN, I, 1-50)

En los primeros versos del poema, se lee:

Aeneadum genetrix, hominum divuomque voluptas,  
alma Venus, caeli subter labentia signa  
quae mare navigerum, quae terras frugiferentis  
concelebras, per te quoniam genus omne animantum  
concipitur visitque exortum lumina solis:  
te, dea, te fugiunt venti, te nubila caeli  
adventumque tuum, tibi suavis daedala tellus

---

<sup>114</sup> Al respecto, los siguientes títulos ilustran esta tendencia, muy marcada a mediados del siglo pasado: *L'Anxiété chez Lucrece* (1946); "Crainte anxieuse des enfers chez Lucrece" (1954); "Cupidite, ambition, et crainte de la mort chez Lucrece" (1958); "A dissertation devoted to studies of terms for anxiety in Lucretius" (1964); "The melancholy of Lucretius" (1964); y, finalmente, "Pessimismo lucreziano" (1965).

summittit flores, tibi rident aequora ponti  
placatumque nitet diffuso lumine caelum<sup>115</sup>.

El poema epicúreo sobre la naturaleza empieza con un himno a la madre fundacional de la estirpe latina, madre de la raza de Eneas. Martha Nussbaum ha observado que, por lo tanto, “antes de encontrarla en medio de la naturaleza, el poeta se dirige a Venus en su conexión con una sociedad humana concreta”<sup>116</sup>.

Venus es, a su vez, placer de dioses y hombres. Para muchos, esta *voluptas* la hace idéntica al ideal epicúreo: el *Summum Bonum*, que Benjamin Farrington traduce al inglés como “the blessed life”<sup>117</sup>, y para quien por ningún motivo debe connotar un ideal ni un mero control del placer<sup>118</sup>, sino como el mismo Walter Otto observa: “la silenciosa felicidad atesorada en la autosatisfacción (αὐτάρχεια)”<sup>119</sup>, el modo de vida de los dioses; “by attaining to it man, though mortal, became divine”<sup>120</sup>.

Veinticuatro veces mencionada en el poema, la palabra *voluptas* abarca un rango amplio de significados. Desde referencias a la sensación física del sentido del gusto, hasta la idea del bienestar en general, en ocasiones aplicada a la vida mental humana<sup>121</sup>. Junto con determinados adjetivos (*blanda, liquida, pura*), *voluptas* establecerá una distinción o límite entre el disfrute moderado y la violencia de las pasiones. Con respecto al verso que nos atañe, *hominum divuomque voluptas*, suscribimos con Farrington que se trata de un término en estricto vínculo con las múltiples dimensiones que alguna vez asoció Epicuro a la vida placentera, reforzando su concreción a continuación en un organismo físico: la Naturaleza.

Venus es la diosa que nutre y hace abundar las naves en el mar y los frutos en la tierra, y sin la cual la especie de los vivos no podría nacer. Esta descripción, en contraste con los anteriores epítetos, tendría un efecto importante sobre el lector: “Ahora se abren las

---

<sup>115</sup> Para el presente trabajo, usaremos la traducción del reconocido filólogo Valentí Fiol: “Madre de los Enéadas, deleite de hombres y dioses, Venus nutricia, que, bajo los signos que en el cielo se deslizan, henches de vida el mar portador de naves y las fructíferas tierras; pues gracias a ti toda especie viviente es concebida y surge a contemplar la luz del sol: ante ti, diosa, y a tu advenimiento huyen los vientos, huyen las nubes del cielo, la industriosa tierra teciende una muelle alfombra de flores, las llanuras del mar te sonrén y un plácido resplandor se difunde por el cielo” (Lucrecio, 2012, 77; *DRN*, l. 1-9).

<sup>116</sup> Nussbaum, Op. cit., p. 206.

<sup>117</sup> Farrington, B., “The Meanings of *voluptas* in Lucretius”, en: *Hermathena*, No. 80, 1952, p. 26.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>119</sup> Otto, Walter. *Epicuro*, Traducción de Erich Lassmann Klee, México, D.F.: Sexto Piso. 2005, p. 19.

<sup>120</sup> Farrington, Op. cit., 26.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 27.

perspectivas de Memmio: se ve a sí mismo y al pueblo de Roma como partes de un orden natural más amplio”<sup>122</sup>, en tanto, como seres vivientes, pertenecemos a la categoría de los vivos, *genus omne animantum*.

De esta invocación se desata el efecto inmediato de su presencia: se aplacan los vientos, huye la niebla, suave florece la tierra, que se hace ingeniosa (*daedala*), ríe la superficie del mar, brilla en toda su extensión la luz del cielo. Elizabeth Asmis se ha percatado de la espontaneidad con la que las cosas actúan a la llegada de la diosa en estos primeros versos:

The excitement of the response is heightened by the repetition of *te* ('you') and *tibi* ('for you'). At the same time, the accumulation of personal pronouns emphasizes the manner in which Venus works: not only does Venus bring light and calm, but she does her work simply by her presence<sup>123</sup>.

Espontaneidad que nos recuerda, paradójicamente, la pronta sumisión de las bestias al imperativo sexual de Afrodita en el himno homérico que lleva su nombre<sup>124</sup>. Más todavía, cuando en los versos siguientes la fuerza de Venus impele en todas las criaturas el deseo por reproducirse, sexualmente, se entiende:

Nam simul ac especies patefactast verna diei  
et reserata viget genitabilis aura favoni  
aeriae primum volucres te, diva, tuumque  
significant initum percussae corda tua ui.  
Inde ferae pecudes persultant pabula laeta  
et rapidos tranant amnis: ita capta lepore  
te sequitur cupide quo quamque inducere pergis.  
Denique per maria ac montis fluuiosque rapacis  
frondiferasque domos avium camposque virentis,  
omnibus incutiens blandum per pectora amorem,  
efficis ut cupide generatim saecula propagent.<sup>125</sup>

Con la primavera descubierta, se desata el viento favorable y las aves sufren turbación feliz en sus pechos, rendidas a la fuerza infranqueable del poder de la diosa: “Los animales que responden a la atracción de Venus están llenos de intensa energía vital, exuberante,

<sup>122</sup> Nussbaum, Op. cit., 207.

<sup>123</sup> Asmis, Elizabeth, “Lucretius’ Venus and Stoic Zeus”, en: *Oxford Readings in Classical Studies Lucretius*, New York: Oxford University Press, 2007, 97.

<sup>124</sup> Ver cap. 2, pag. 13.

<sup>125</sup> “Pues en cuanto la primavera descubre su faz y cobra vigor el favonio, soltando su soplo fecundo, te saludan primero, oh divina, las aves del aire y anuncia tu llegada, turbados sus pechos por tu poder; después, fieras y rebaños retozan por los lozanos pastos y cruzan los rápidos ríos: así, prendidos de tu hechizo te sigue afanoso cada cual por donde quieras guiarlo. En fin, por mares y montes y arrebatados torrentes, por las frondosas moradas de las aves y las verdeantes llanuras, hundiendo en todos los pechos el blando agujijón del amor, los haces afanosos de propagar las generaciones, cada uno en su especie” (*DRN*, l. 10-20).

juguetona y no conflictiva. El deseo sexual tiene gran fuerza: los corazones son golpeados (*perculsae*, 13; *incutiens*, 19)<sup>126</sup>.

Como si la naturaleza por fin se liberara o se sometiera por y a la llegada de Venus, a continuación animales y fieras se unen a este ciclo generativo, especie de trance, en el que ahora recorren saltando (*persultant*) a través de pastos abundantes (*pabula laeta*) y son capaces de sortear los rápidos torrentes (*rapidos tranant amnis*), como si pisaran con insolencia la tierra y el agua que a su vez germinan con soberbia<sup>127</sup>. Con excepción del hombre, el resto de especies vivientes es dominado por sus encantos (*ita capta lepore*), y siguen con deseo (*te sequitur cupide*), sin inquietud ni resabios, a donde ella decida llevarlos (*quo quamque inducere pergis*).

En todas las criaturas que habitan todos los lugares que conforman el orden natural —y no social— del mundo— criaturas de los mares, los montes, los ríos, los bosques, los campos—, Venus infunde amor (*omnibus incutiens blandum per pectora amorem*). ¿Qué clase de amor? El amor que se manifiesta en el orden estrictamente natural de las cosas. Aquel del que nos habló Homero cuando decía:

Iban tras ella, moviendo la cola, blanquecinos lobos, leones de torva mirada y veloces panteras, insaciables de carne de cerdo; y la diosa, al notarlo, sintió que se le alegraba el ánimo en la mente, y *les infundió en el pecho un dulce deseo*, y todos fueron acostándose por parejas en los sombríos vericuetos<sup>128</sup>.

Ese amor del que ya no importa preguntar hasta qué punto perturba la identidad de las criaturas en las que reside, sino del que depende la perpetuación universal de las especies.

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 versibus esse,  
quos ego de rerum natura pangere conor  
Memmiadae nostro, quem tu, dea, tempore in omni  
omnibus ornatum voluisti excellere rebus.  
Quo magis aeternum da dictis, diva, leporem.  
Effice ut interea fera moenera militiai  
per maria ac terras omnis sopita quiescant.<sup>129</sup>

<sup>126</sup> Nussbaum, *Op. cit.*, p. 208.

<sup>127</sup> En los himnos homéricos se cumplirán también en “las aves mensajeras de Zeus y las fieras todas” las obras de Cíterea (Homero, 1965, 798; Himnos o Proemios, V, 4).

<sup>128</sup> Homero, *Op. cit.*, p. 800; *Himnos o Proemios*, V, 71-77. El subrayado es nuestro.

<sup>129</sup> “Y puesto que tú sola gobiernas la naturaleza, y sin ti nada emerge a las divinas riberas de la luz, y no hay sin ti en el mundo ni amor ni alegría, quisiera me fueras compañera en escribir el poema que, sobre la Naturaleza, me propongo componer para nuestro Memmio, a quien tú, diosa, quisiste realzar en todo

En la historia de las interpretaciones del *De rerum natura*, es de común acuerdo que el núcleo argumentativo de la obra se encuentra en estas líneas. El título con el que la designamos nunca fue concebido como tal, pero la expresión *de rerum natura* es la descripción que el poeta hace de su propio argumento, cuando afirma que es sobre la naturaleza de las cosas que se dispone a escribir (*quos ego de rerum natura pangere conor*).

Uno de los grandes estudiosos de Lucrecio, Diskin Clay, suscribe que esta proclama del objetivo de la obra determinaría la naturaleza de la misma por cuanto establece su inserción en la tradición de la física griega naturalista, propugnada por Empédocles, Epicuro y los tempranos fisiólogos griegos: “Unlike Ennius' *Epicharmus*, Cicero's *Aratea*, and Sallustius' *Empedoclea*, Lucretius' *De rerum natura* declares itself the continuation of a tradition, and not a Roman copy of any individual philosophy. It is not an *Epicurea*<sup>130</sup>.

De pronto, el poema famoso por trazar en latín los dogmas epicúreos se torna el esfuerzo de un romano por hacer accesible, a través de la lengua del Lacio, un concepto que sobrepasa las discusiones del Jardín, pues pertenece a los orígenes de la filosofía.

Hablamos del concepto de *physis*: “The word *natura* emerges into Lucretius' argument not as it was most common in Latin (*κατά τήν πλείστην φοράν*), but as it is returned to its original conception (*τό πρώτον εννόημα*) of birth and genesis”<sup>131</sup>. Que Lucrecio fue, antes que filósofo, exhaustivo lector y traductor, nos queda claro cuando, versos más tarde, declara: “Es difícil, no se me oculta, ilustrar en versos latinos los oscuros descubrimientos de los griegos”<sup>132</sup>.

Muchos términos del proemio vistos hasta el momento evocarían, según Clay, el sentido griego de Naturaleza como génesis y crecimiento. *Exortum, exoritur* bien equivaldrían a los griegos *γένεσις, γήνεται*<sup>133</sup>. Y el sentido nuevamente fundacional lo hallamos en *Aeneadum genatrix, genus, genitabilis aura favoni, generatim*, y finalmente *in quae rerum*

---

tiempo, agraciándolo con todos los méritos. Razón de más, oh divina, para que concedas un eterno encanto a mis versos. Haz que entretanto los feroces trabajos de la guerra se aquieten, adormecidos, por mar y por tierra” (DRN, I, 21-29).

<sup>130</sup> Clay, Diskin, “De Rerum Natura: Greek Physis and Epicurean Physiologia (Lucretius 1. 1-148)”, en: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 100, 1969, 32.

<sup>131</sup> Ibid., p. 33.

<sup>132</sup> DRN, I, 136-137. Lo dice Klaus Sallmann cuando expresa con lucidez: “In this regard it should be kept in mind that Epicurus' conception of physis belongs to the last stage of a long philosophical tradition, where it was Lucretius' task to form his terminology out of the very beginnings of Roman literature” (Citado por Clay, Op. cit., p. 250).

<sup>133</sup> Clay, Op. cit., p. 33.

*naturam sola gubernas*<sup>134</sup>. Concluye: “The metaphor of Greek *physis* has become alive in Lucretius’ *natura*”<sup>135</sup>.

Esta postura ha cobrado legitimidad en los últimos tiempos, más aún con el hallazgo específico de Clay de la Afrodita de Empédocles como antecesora directa de la Venus de nuestro trabajo. Cuando Lucrecio dice de la diosa: *y puesto que tú sola gobiernas la Naturaleza*, como fuerza explicativa de todo lo que ha descrito en los veinte anteriores versos, Clay observa cómo, a su vez, “the shapes and surfaces of the world as it has come into being about us are all the work of Aphrodite (VS 3 I B 71.4) (1969, 36)”, para el filósofo de Agrigento. A su vez, David Sedley, en el artículo “The Empedoclean Opening”, añade:

Lucretius is not, in effect, singling out Empedocles as a uniquely important authority but is expressing an Epicurean’s qualified respect for the work of the Presocratic natural philosophers in general. Following Epicurus, he applauds the Presocratic tendency to seek physical, as opposed to theological, explanations for such cosmic phenomena as celestial motions, eclipses, and earthquakes<sup>136</sup>.

Gracias a los aportes de estos especialistas, podemos advertir en nuestra Venus del proemio una personificación de la naturaleza que obedece al naturalismo griego, revelado en el lenguaje que expresa e invoca el poder de una divinidad acostumbrada desde Homero y Hesíodo a concretar la experiencia del surgimiento de las cosas y seres del mundo. Y que, por tanto, rebasa en entusiasmo la visión epicúrea del mundo, pues al despojar al mundo de dioses, Epicuro no necesitó más someter el curso de las cosas a ninguna divinidad o, como Valentí Fiol la llama, a ningún principio realmente operante<sup>137</sup>. En palabras de Clay:

Lucretius’ verbs serve his philosophy in as much as they reveal in their etymology the models of how things (*res*) come into being. But in stark contrast to Empedocles and Lucretius, behind the events of *physis* or *genesis*, Epicurus saw no Physis, no Venus, and no Aphrodite -only perhaps the *exiguum clinamem*<sup>138</sup>.

Por lo demás, vemos cómo al inspirar Venus el súbito y ávido deseo de perpetuación en el reino animal en días que se hacen primavera, se involucra también en el orden de la

---

<sup>134</sup> Ibid., p. 34.

<sup>135</sup> Ibid., p. 33.

<sup>136</sup> Sedley, David, “The Empedoclean Opening”, en: *Oxford Readings in Classical Studies Lucretius*, New York: Oxford University Press, 2007, 72.

<sup>137</sup> Fiol, *Op. cit.*, p. 78, nota 3.

<sup>138</sup> Clay, *Op. cit.*, p. 38.

naturaleza, que ahora gobierna (*sola gubernas*). Solo cuando concreta la vida, Lucrecio le hace tomar las riendas del mundo: “He elevates the goddess to the position of sole ruler of nature”<sup>139</sup>. Asimismo, cuando sabemos que sin ella *nada* surge a las divinas riberas de la luz (*nec sine te quicquam dias in luminis oras exoritur*), entendemos que nosotros también somos seres naturales, en la medida en que participamos de su ejercicio generativo. En palabras de Elizabeth Asmis: “Lucretius views the physical universe from the start as the proper home of humans”<sup>140</sup>. De ahí la soltura del hombre que a continuación le pide, con sus versos, que sea su socia al componer el poema dirigido a Memmio. Ambos recibirán favores de ella, en aquello que es exclusivo del hombre: el lenguaje: *Quo magis aeternum da dictis, diva, leporem*: “Empedocles’ Aphrodite is the joiner and harmonizer; she fashions with the rivets of love (B87), just as Lucretius fashions words together into rhythmic verse (I.25)”<sup>141</sup>.

Venus no se restringe a poner amor en los corazones bestiales y humanos, sino que, como la Afrodita de Empédocles, crea las cosas juntándolas, como las palabras en versos. Si Píndaro llamó a su canto una obra en el jardín de Afrodita<sup>142</sup>, lo hizo porque, con Lucrecio, creyó en la realización del poder de la diosa a nivel intelectual. Nuestra Venus determina la belleza y el hechizo (*leporem*) del lenguaje, instrumento importante para quien dirá más tarde: “con palabras, no con armas”<sup>143</sup>.

Inmediatamente, el poeta pide que se adormezcan los trabajos de la guerra. La paz es también un favor de Venus, dentro del ahora nuevamente universo social. Venus ha sido principio de vida y goce para la generación de las especies, pero también principio de creación dentro de la inteligencia del hombre, en su canto y su poesía. Solo así se explica su rol fundacional desde una perspectiva social, el ser *Madre de los Enéadas*, porque su poder se extiende hasta los umbrales de la naturaleza, más rica, más amplia, más social y artística, del hombre.

Nam tu sola potes tranquilla pace iuvare mortalis,  
quoniam belli fera moenera Mauors armipotens regit, in  
gremium qui saepe tuum se reiicit aeterno devictus  
vulnere amoris, atque ita suspiciens, tereti  
cervice reposta, pascit amore avidos inhians in te

---

<sup>139</sup> Asmis, *Op. cit.*, p. 143.

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>141</sup> Clay, *Op. cit.*, p. 36.

<sup>142</sup> *Pít.* 6, 1.

<sup>143</sup> *DRN*, V, 50-51.

dea, visus, eque tuo pendet resupini spiritus ore.  
Hunc tu, diva, tuo recubantem corpore sancto circumfusa  
super, suavis ex ore loquellas funde petens  
placidam Romanis, incluta, pacem. Nam neque nos  
agere hoc patriai tempore iniquo possumus aequo animo  
nec Memmi clara propago talibus in rebus communi desse saluti.<sup>144</sup>

Así como Venus ayuda al poeta a que su quizá renuente lector quede prendido de sus versos, así también ayudará a Lucrecio a que Marte quede prendido de sus encantos, para que una tregua de paz otorgue una ocasión al pensamiento. Como bien ha señalado Nussbaum, “el poema empieza, y debe su origen a ello, con una tregua temporal en la guerra, cuando Venus, distraendo a Marte de la matanza, permite al poeta y a su discípulo Memmio apartar su atención de la crisis de la República y fijarla en la filosofía”<sup>145</sup>.

El influjo de la diosa corresponde a dimensiones de la vida del hombre tan entrelazadas, que Memmio no solo emprende la lectura del poema por la belleza que corresponde a la obra en sí misma, sino porque, ante todo, disfruta del descanso que niegan el deber y la guerra<sup>146</sup>. Belleza y reposo son regalos de nuestra diosa, propone Lucrecio. Y Farrington comenta: “It is Venus who is to be instrumental in winning for the Romans the culmination of all true civilization, the reign of perpetual peace. Truly this Venus is more than the Venus of mythology”<sup>147</sup>. En efecto, la Venus de Lucrecio no es más la Afrodita griega, sino una diosa comprometida con los asuntos del pueblo del Lacio; en ese sentido, una diosa romana. Este punto será desarrollado en el último capítulo de nuestro trabajo.

Estas líneas, además, nos muestran un cuadro pictórico de escenas recurrentes en la poesía y la pintura acerca del vínculo amoroso entre los dioses Marte y Venus: “el mismo dios de la guerra, herido profundamente por el amor, se arroja infinitas veces en sus brazos y la mira de hito en hito en amartelado éxtasis”<sup>148</sup>. Para Nussbaum, la apropiación de Lucrecio

---

<sup>144</sup> “Pues solo tú puedes regalar a los mortales con una paz tranquila, porque los feroces trabajos de la guerra los rige Marte, señor de las armas, quien suele abandonarse a tu regazo, rendido por eterna y amorosa herida, y, reclinando así su bien torneada cerviz, levanta hacia ti la vista y apacienta de amor sus ávidos ojos, sin saciarse jamás, y queda tendido, suspenso su aliento de tus labios. Mientras reposa así sobre tu cuerpo augusto, oh divina, inclínate hacia él y derrama de tus labios dulces voces pidiéndole, oh gloriosa, plácida paz para los romanos. Pues en un tiempo de inquietud para la patria, ni yo puedo ponerme a la tarea con ánimo sereno, ni puede el ilustre retoño de los Memmios faltar, en circunstancias tales, a la salud común” (*DRN*, I, 31-43).

<sup>145</sup> Nussbaum, *Op. cit.*, p. 305.

<sup>146</sup> Hahn, Adelaide, “Lucretius' Proemion with Reference to Sappho and Catullus”, *The Classical World*, Vol. 60, No. 4, 1966, 137.

<sup>147</sup> Farrington, *Op. cit.*, p. 29.

<sup>148</sup> Otto, *Op. cit.*, p. 113.

de dichas escenas no es gratuita, en tanto reproducen estas la forma como se ha comprendido el significado y la estructura del amor:

El cuadro representa la obsesión masculina por una divinidad femenina: el comienzo del poema recordaba la seducción por Venus de un mortal sabio y refinado. Ahora descubrimos que esa mujer divina puede arrastrar incluso a un dios hasta el extremo de hacerle olvidar sus ocupaciones propias, satisfecho de alimentarse del inexistente alimento de unas miradas. Esta poesía suena muy familiar, casi como un cliché. Es un retrato del amor que da vida a la religión del amor; y la poesía amorosa se revela como un aliado tradicional de dicha religión<sup>149</sup>.

Si bien la distracción de Marte arrobado por Venus pospone los efectos de las guerras civiles y posibilita el poema, sabemos por Homero que su pasión nunca estuvo exenta de despertar celos y peleas entre el resto de los Olímpicos<sup>150</sup>. Así, la autora señala en estos versos una anticipación de la crítica a la religión del amor propugnada por Lucrecio en el libro IV de su obra.

En otros términos planteará Walter Otto el carácter ambiguo de la diosa, al afirmar que “elementos horribles y destructores pertenecen a su vasto imperio, el mundo”<sup>151</sup>. Si Venus, como dijimos, personifica la fuerza generatriz y la actividad floreciente de la Naturaleza, ¿qué sentido tiene su gobierno ante el poder destructivo de la peste que asoló Atenas descrito hacia el final del poema? Pero la visión de Lucrecio sobre la conservación del mundo solo podía provenir de una reflexión anterior sobre la muerte. Así lo veremos en detalle en el último capítulo de nuestro trabajo.

Omnis enim per se divum natura necesset immortalis  
aevum summa cum pace fruatur semota ab nostris  
rebus seiunctaque longe; nam privata dolore  
omni, privata periculis, ipsa suis pollens opibus,  
nil indiga nostri, nec bene promeritis  
capitur nec tangitur ira.<sup>152</sup>

Por mucho tiempo, nos explica Valentí Fiol, estos versos fueron atribuidos a un interpolador malévolos que quería poner a Lucrecio en contradicción consigo mismo. Hoy,

---

<sup>149</sup> Ibid., p. 213.

<sup>150</sup> Nussbaum, *Op. cit.*, p. 213.

<sup>151</sup> Otto, *Ibid.*, p. 213.

<sup>152</sup> “Pues es necesario que todo el Ser divino goce por sí mismo de una vida eterna con la paz más profunda, separado de nuestras cosas, retirado muy lejos; porque, exento de todo dolor, exento de peligros, fuer te por sus propios recursos, sin necesitar de nosotros, ni se deja captar por beneficios ni conoce la ira” (*DRN*, I, 44-49).

sin embargo, se los considera auténticos<sup>153</sup>. Asimismo, hay que recalcar que, mientras los anteriores versos que componen el proemio evocan en la figura de Venus la filosofía naturalista griega en general, mezclada con rasgos del goce epicúreo y visos de mitología homérica, estas últimas líneas ostentan el núcleo de la doctrina epicúrea sobre los dioses. A Venus, entonces, le quedan dos alternativas: o tomarse una “ociosa divinidad epicúrea”<sup>154</sup>, o disolverse completamente del poema.

Sabemos lo importante que fue para Epicuro trazar una ética desde una nueva perspectiva teológica. De acuerdo al recto conocimiento que ofrece su *physiologia*, por lo que respecta a la divinidad, esta no toma parte en el ordenamiento del mundo ni en su gobierno<sup>155</sup>.

¿Cómo, pues, una diosa que es madre y que tiene control sobre el mundo sería compatible con el dios resignado a la impasibilidad? La pregunta puede formularse en otros términos, y de forma más abrumadora: “How can Lucretius, as an Epicurean, praise Venus as a controlling force in nature, and even beg her to intervene in human affairs?”<sup>156</sup>.

El propósito de nuestro trabajo no consiste en descifrar enigmas, inventados en parte por la exigencia academicista de que el proemio sea o empedocleano<sup>157</sup> o epicúreo<sup>158</sup> o estrictamente lucreciano. Sin embargo, a nosotros también nos desconcierta que Lucrecio afirme “the total detachment of the gods from human affairs directly after his prayer to Venus to intervene and save the Roman republic from war”<sup>159</sup>. ¿Es acaso la presencia de Venus una intrusión en el ateísmo que debería haber seguido un epicúreo más razonable? En el capítulo siguiente, analizaremos el modo en que Lucrecio asimiló a una diosa asociada al culto religioso a su particular visión de la naturaleza.

### 3.2 Simulacros de Venus o la fisiología dolorosa (IV, 1037-1287)

---

<sup>153</sup> Fiol, *Op. cit.*, p. 80, nota 1.

<sup>154</sup> *Ibid.*, p.80, nota 3.

<sup>155</sup> García, Carlos, *Ética de Epicuro: La génesis de una moral utilitaria*, Baelona: Barral Editores, 1974, p. 183.

<sup>156</sup> Sedley, *op. cit.*, p. 67.

<sup>157</sup> Furley (1978), Sedlley (2007). La tesis del último es la siguiente: “the proem of the DRN is, and is meant to be recognized as, an imitation of the proem to Empedocles’ physical poem” (p. 73).

<sup>158</sup> Farrington (1952).

<sup>159</sup> Sedley, *Op. cit.*, p. 78.

El libro cuarto estudia un aspecto de la naturaleza humana: la percepción. De acuerdo con la psicología epicúrea, esta se realiza “gracias a finísimas películas que se desprenden de las cosas; penetrando por los órganos de los sentidos, llegan hasta el alma y provocan en ellos una representación de las cosas”<sup>160</sup>.

Sin embargo, Lucrecio establece que no todas las percepciones son provocadas de la misma forma. El calor, el humo, el olor, son ejemplos de emanaciones que se despiden de las profundidades de los cuerpos, y que al salir desgarrados no se visibilizan<sup>161</sup>.

Impresionan nuestra sensibilidad, pero sin reproducir la forma de los objetos de los que emanan. Como lo hacen los simulacros. Películas desprendidas de la superficie de un cuerpo, a las que Lucrecio llamó *imago*, *effigie* y *figura*. Términos asociados a la visibilidad y a la posibilidad de la visión y la representación mental de cualquier objeto, ya que las cosas aparecen a nuestros ojos a través de una superposición de simulacros. Así, el sentido de la vista se distingue del resto en tanto “cada imagen presenta una forma y apariencia iguales a aquello de cuyo cuerpo dicese que fluye para vagar fuera”<sup>162</sup>.

En su primera introducción al libro cuarto<sup>163</sup>, Lucrecio ejerce una primera aproximación a la naturaleza y los efectos de los simulacros, esta vez, sobre la base de creencias equivocadas:

Películas desprendidas de la corteza exterior de los cuerpos, vuelan por los aires de acá para allá; ellos son los que nos aterrorizan apareciendo a nuestras mentes, en la vigilia o también en sueños, cuando creemos ver formas prodigiosas y los espectros de los que están ya privados de luz; visiones que más de una vez nos despiertan con un sobresalto, arrancándonos del lánguido sueño; no vayamos a creer que las almas se escapan del Aqueronte, o que sus sombras revolotean entre los vivos, ni que algo pueda quedar de nosotros después de la muerte, cuando, a la par destruidos, el cuerpo y el alma se hayan disociado y resuelto en sus elementos<sup>164</sup>.

Esta primera observación está marcada por creencias religioso-culturales (la referencia al Aqueronte, por ejemplo) que se han añadido a la base estrictamente fisiológica y natural

<sup>160</sup> Fiol, *Op. cit.*, p. 323, nota 3.

<sup>161</sup> *DRN*, IV, 90-94.

<sup>162</sup> *Ibid.*, IV, 52-53.

<sup>163</sup> Señala Valentí Fiol en su traducción: “Después del proemio, vienen dos introducciones distintas al tema del libro: 26-44 y 45-53. La primera enlaza con el libro III, la segunda con el II. Se ha supuesto que esta última fue escrita en una fase de la composición del poema en que el libro cuarto venía después del II. En el manuscrito dejado por el poeta, las dos redacciones coexistían aún, y el editor las publicó tal como estaban” (2012, 322, nota 2).

<sup>164</sup> *DRN*, IV, 31-41

del sentido de la vista. Pero esta base fisiológica y natural no está exenta, a su vez, de burlar nuestras conjeturas sobre lo experimentado por nuestros ojos. Lucrecio, como Epicuro, defiende los sentidos, en la medida en que las sensaciones que nos llegan a través de aquellos son siempre verdaderas. Sin embargo, afirma Montserrat Jufresa, estas requieren una interpretación: “Aunque las sensaciones nos evidencian la existencia de los objetos, no nos garantizan la verdad de los juicios que sobre ellos formulamos, puesto que la sensación en sí misma es irracional”<sup>165</sup>.

Más adelante, Lucrecio explicará cómo en los sueños recibimos también simulacros, en tanto sus contenidos obedecen a quehaceres a los que hemos estado entregados con mayor devoción durante la vigilia, pero estos simulacros no son sino *engañosas imágenes* (*videntur frustrata*)<sup>166</sup>. En este caso, debido a una sensibilidad perturbada (*perturbari anima*)<sup>167</sup>.

El libro cuarto estudia, pues, la naturaleza de la percepción y los errores perceptivos, haciendo hincapié en el sentido de la visión (junto con sus representaciones mentales) y sus trampas. Con esto en mente, recién podemos empezar a entender los “ardientes versos al final del libro IV de su poema contra la pasión amorosa”<sup>168</sup>, en los que se quiso hallar rastros de un drama de amor y en los que vislumbramos ahora uno de los grandes rasgos de Venus, cuando Lucrecio afirma: *así en el amor Venus engaña con imágenes a los amantes* (*sic in amore Venus simulacris ludit amantes*)<sup>169</sup>.

Esta analogía entre los simulacros del sueño y los del deseo amoroso permite comprender la perspectiva crítica de Lucrecio al referir cómo, en el reposo y la pasión, se trastornan nuestros sentidos, en la medida en que no vemos ya objetos auténticos:

Quando el sueño tiene derribados los miembros, nuestro espíritu permanece en vela: porque lo excitan los mismos simulacros que cuando estamos despiertos, hasta el punto que creemos ver al que, dejando la vida, fue ya presa de la muerte y de la tierra. La Naturaleza produce estas ilusiones porque todos los sentidos reposan, paralizados, en los miembros, incapaces de refutar el error contrastándolo con la verdad. Además, la memoria yace sumida en lánguido sueño y no arguye que aquel que el espíritu cree ver en vida, fue presa ya hace tiempo de la muerte<sup>170</sup>.

<sup>165</sup> Montserrat, Jufresa, Estudio preliminar en *Epicuro: Obras*, Madrid: Editorial Tecnos, 2008, XXIII.

<sup>166</sup> *DRN*, IV, 971-972.

<sup>167</sup> *Ibid*, IV, 930.

<sup>168</sup> Bignone, Ettore, *Historia de la literatura latina*, Buenos Aires: Editorial Losada, 1952, 107.

<sup>169</sup> *DRN*, IV, 1101.

<sup>170</sup> *Ibid.*, IV, 757-767.

*Hoc ideo fieri cogit natura*<sup>171</sup>, afirma Lucrecio. Las construcciones imaginarias del sueño obedecen a causas naturales. De ahí que los animales y hombres sueñen. En los versos 780-785, al preguntar por el modo como los simulacros son capaces de ir al encuentro de nuestra voluntad, y por la facilidad con la que nos representamos mentalmente asambleas, cortejos, festines, batallas, sin estas cosas presentarse a nuestros ojos, Lucrecio nuevamente atribuye a la Naturaleza la creación y la disposición de estas imágenes. Pero añade: “Y esto a pesar de que cada cual, en la misma región y la misma comarca, concibe en su espíritu ideas por completo diferentes de las que piensan los demás”<sup>172</sup>. Soñar y elaborar pensamientos, fantasías, obedece a un mecanismo psicológico universal, en tanto es parte del ejercicio de *natura*. El contenido de nuestros sueños e ideas, en cambio, pertenece o se restringe a un ámbito social mucho más subjetivo. En el amor, veremos, existe una composición análoga.

Para estudiar mejor las obras de Venus, prestemos atención a cómo establece Lucrecio la transición y el paralelismo entre el sueño y la pasión amorosa, exponiendo las características engañosas más sobresalientes de los simulacros, que a ambos fenómenos, en última instancia, conciernen.

Los que dedicaron muchos días seguidos a contemplar atentos los juegos del circo, cuando ya los sentidos han cesado de ocuparse en el espectáculo, vemos, no obstante, que suelen conceder en su mente paso franco a la introducción de los mismos simulacros<sup>173</sup>.

Suspendidos el criterio y el testimonio de los sentidos, el juicio percibe todavía la continuidad del movimiento de las imágenes pasadas o los recuerdos que demoran en ser olvidados. En la experiencia del amor, de igual modo, una vez ausente el amado, se tendrán a mano sus imágenes<sup>174</sup>. Además, los espíritus de los hombres que con fuertes decisiones han realizado grandes hechos, los repiten y ejecutan también en sus sueños: los reyes conquistan, caen prisioneros, dirigen batallas, levantan el grito, como si allí los degollaran<sup>175</sup>.

Los simulacros están íntimamente vinculados a las aficiones y las inclinaciones propias (*studium atque voluntas*)<sup>176</sup>. Solo así se explica la influencia de nuestras atenciones y

---

<sup>171</sup> “La Naturaleza produce estas ilusiones” (Lucrecio, 2012, 373).

<sup>172</sup> DRN, IV, 786-787.

<sup>173</sup> DRN, IV, 973-977.

<sup>174</sup> Ibid., IV, 1061.

<sup>175</sup> Ibid., IV, 1011-1014.

<sup>176</sup> Ibid., IV, 984.

placeres sobre terrenos y actividades tan profundos. Asimismo, como bien comenta Valentí Fiol, “el espíritu no se limita pasivamente a reaccionar ante las imágenes que lo conmueven”<sup>177</sup>. Es necesario el acto de atención (*ἐπιβολὴ τῆς διανοίας*, según la jerga epicúrea), pues a eso a que estamos inclinados es a lo que daremos prioridad sobre nuestros sentidos: “El amante cree que su deseo lo despierta la visión de la amada. Lucrecio nos dice, sin embargo, que la percepción está también determinada por el deseo”<sup>178</sup>. La exaltación del deseo es directamente proporcional a la exaltación de la percepción del objeto deseado.

A continuación, Lucrecio enumera una serie de sueños abruptamente interrumpidos, y anticipa al lector los elementos que serán característicos de la pasión amorosa: la locura, la insatisfacción y el ridículo.

Muchos, creyendo dar con todo su cuerpo en tierra desde un alto monte, despiertan sobresaltados y, saliendo del sueño como enloquecidos, a duras penas vuelven en sí, tan agitado está su cuerpo. Hay quien, sediento, se detiene a la vera de un río o de una amena fuente, y poco le falta para tragarse todo su caudal. A veces los niños, en brazos del sueño, si se imaginan que se levantan la ropa ante un bacín o una tinaja, esparcen el líquido filtrado de todo su cuerpo y riegan los espléndidos tapices babilónicos<sup>179</sup>.

Como culmen de esta enumeración, le sigue la situación del adolescente erotizado, en cuyos miembros el semen acaba de madurar. Tan irritados y túrgidos están por las imágenes de cuerpos bellos e indeterminados, que bastaría un rostro agradable para que todo se consumara. Sin embargo, el saldo real de estas fantasías es el solo esparcimiento del semen del muchacho, su solitario ensuciarse las ropas<sup>180</sup>. El deseo sexual, en términos estrictamente fisiológicos, ha sido satisfecho. Las fantasías, con toda su carga psicológica e intencional, han sido frustradas.

Pero eso no es todo. El mecanismo de la sexualidad humana, como el del sueño, es también explicable en términos naturales y racionales, sin apelar a lo sobrenatural:

Se excita en nosotros aquel semen de que antes hablamos, tan pronto la edad viril robustece los miembros. Pues cada ser es conmovido por una causa distinta, y al semen de un hombre solo le excita la influencia de una persona humana. Expulsado apenas de las partes donde tiene su sede, el semen se retira del resto del cuerpo y, atravesando miembros y órganos, concéntrase en una

---

<sup>177</sup> Fiol, Op. cit., p. 376.

<sup>178</sup> Nussbaum, op. cit., p. 214.

<sup>179</sup> *DRN*; IV, 1020-1029

<sup>180</sup> *ibid*; IV, 1030-1039

determinada región de los nervios y excita al momento las partes genitales del cuerpo<sup>181</sup>.

Renombrados especialistas de la obra lucreciana han visto en estas líneas un total reduccionismo de la sexualidad humana.<sup>182</sup> Nussbaum, más sagazmente, admite que esta explicación naturalista reduce en cierta medida nuestra propia conducta a la de las bestias del proemio, en tanto el impulso físico en el que consiste el deseo sexual es extensivo a todos los seres. Pero en esto consiste, según ella, la estrategia terapéutica de Lucrecio: “en despojar el comportamiento humano de pretensiones metafísicas e incluirlo en la divinidad immanente de la naturaleza, encarnada en la Venus del proemio”<sup>183</sup>. Además, como bien anota Robert Brown, la sexualidad humana para Lucrecio tiene, a diferencia del resto de las especies, una carga desiderativa compleja, pues solo la fuerza atractiva, específica y distinta, no azarosa, de un ser humano, conmueve a otro<sup>184</sup>. Por todo lo dicho, el fin de nuestra sexualidad y su correspondiente mecanismo psicofísico no debería ser el violento desengaño de la vigilia, sino la consumación real del placer (*namque voluptatem praesagit muta cupido*)<sup>185</sup>. ¿Qué hace, entonces, de la experiencia de la sexualidad una construcción onírica de imágenes infelices y engañosas? Sobre la base de los cimientos fisiológicos de la sexualidad, el amor, pasión más elaborada, será la fuerza corrosiva que atentará contra ella: “Esto es Venus para nosotros; de aquí Amor tomó su nombre; así Venus empieza a destilar en nuestro corazón aquella gota de dulzura, a la que sigue el cuidado glacial”<sup>186</sup>.

En efecto, Lucrecio condena la pasión amorosa, pero no para evidenciar o denunciar otra cara de Venus (lo cual implicaría negar o poner en cuestión el rol de la diosa en el proemio), sino para afirmar la realización de nuestra sexualidad en el orden social. Y la pasión amorosa no es compatible, precisamente, con una vida sexual sana: “Pues no hay duda de que el goce es más puro para el sano que para el aquejado de pasión (*nam certe purast sanis magis inde voluptas quam miseris*)”<sup>187</sup>.

La naturaleza del amor erótico entraña una voluptuosidad imposible de saciarse: el gozo de los amantes se vuelve incierto y errabundo (*Etenim potiundi tempore in ipso fluctuat*

---

<sup>181</sup> *Ibid*; IV, 1037-1044

<sup>182</sup> Clay (1983), Fitzgerald (1984), Betensky (1980).

<sup>183</sup> Nussbaum, *Op. cit.*, p. 209.

<sup>184</sup> Bown, Robert, “Lucretius and Callimachus”, en: *Illinois Classical Studies* 7, 1982, p. 1040.

<sup>185</sup> *DRN*; IV, 1057.

<sup>186</sup> *Ibid.*, IV, 1058-1060.

<sup>187</sup> *Ibid.*, IV, 1075.

*incertis erroribus ardor amantum*)<sup>188</sup>, como si no supieran qué desear ni a qué atenerse. Esto obedece, según el análisis de Lucrecio, a la motivación irracional de fundirse con la persona amada, hacer que algo de ella penetre en nosotros<sup>189</sup>, como si, al tocarse los amantes, se pudiera arrancar algo de sus miembros<sup>190</sup>. Llevados por la distancia crítica desde la que nos habla Lucrecio, qué absurdo parece ahora a sus lectores el ideal posesivo del enamoramiento.

En el amor, no se satisface nunca el deseo amoroso con el otro, pues no se reconoce tampoco la sexualidad de aquel. La descripción de Lucrecio de la violencia de acto sexual de los amantes es tanto más eficaz por cuanto remarca el tormento que asola a cada uno, como si, en lugar de la realización sexual compartida, asistiéramos a los insufribles e irrefrenables esfuerzos de una persona por cumplir un deseo incommunicable, que obedece, nos dice Lucrecio, a una creencia falsa:

Pues hay la esperanza de que el cuerpo que encendió el fuego de nuestra pasión sea también capaz de extinguir su llama. Pero la Naturaleza protesta, objetando que ocurre todo lo contrario; y este es el solo caso en que, cuanto más tenemos, más se enciende el corazón en deseo furioso<sup>191</sup>.

El amante descubre, en su pasión, que la persona amada no es el artificio que vence su mal. De modo pertinente, Brown ha señalado que la pasión para Lucrecio no es como el comer y el beber reales, sino como el soñar que se come o bebe<sup>192</sup>. Es fácil saciar el deseo de agua y de pan, cuando ambos alimentos son absorbidos dentro del cuerpo<sup>193</sup>. La lógica del amor erótico demandaba también, como vimos, absorber y devorar al otro en su afán posesivo. Pero la naturaleza de la pasión amorosa solo consiente que sus amantes entren en contacto únicamente a través de *simulacra*. Así, la profundidad del sentimiento del enamorado depende de tenues imágenes (*simulacra tenuia*)<sup>194</sup> que, por no satisfacer, se reproducen con intensidad y adulteración:

La carinegra es “color de miel”; la asquerosa y maloliente, “sencilla”; la ojizarca, “una imagen de Palas”; la que es toda cuerdas y madera, una “gacela”; la menuda y enana, “una de las Gracias”, “puro granito de sal”; la gigante y corpulenta es un “prodigio”, “llena de majestad”; si es tartamuda e incapaz de hablar, se dice que “cecea”; la muda es “recatada”; la chismosa,

<sup>188</sup> Ibid., IV, 1076-7077.

<sup>189</sup> Ibid., vv. 1095.

<sup>190</sup> Ibid., vv. 1103.

<sup>191</sup> Ibid., IV, 1086-1090.

<sup>192</sup> Brown, *Op. cit.*, p. 76.

<sup>193</sup> *DRN*, IV, 1091-1093.

<sup>194</sup> Ibid., IV. 1096.

llena de mala intención y de encono, es una “antorcha ardiente”. “Un tierno amorcillo” es la anémica, que apenas si puede vivir; “delicada”, la medio muerta de tanto toser. La obesa y tetuda es “Ceres dando el pecho a Baco”; la chata es una “Silena”, una “Satiresa”; la de labios hinchados, “un nido de besos”. Sería cosa de nunca acabar si intentara agotar este punto<sup>195</sup>.

Como toda buena sátira, estos versos censuran y ridiculizan el trastorno perceptivo del amor erótico, cuyo cómplice es nada menos que la poesía amorosa. Así como los simulacros engañosos del sueño se veían referidos explicativamente a las imágenes del Aqueronte y a la vida después de la muerte, así también estos recuerdos obsesivos de la persona amada se justifican en aras de representaciones socialmente construidas y, más que aceptadas, impuestas: “Puesto que el amante ha sido educado en los mitos de Venus, ha de ver en ella una Venus”<sup>196</sup>. Con qué coste para nosotros, miembros de una sociedad, aprendemos a vivir nuestra sexualidad filtrada por la cultura<sup>197</sup>.

Por otra parte, así como, no solo el deseo sexual, sino todos los fenómenos físicos o intencionales del universo descritos a lo largo del poema deben su existencia a causas immanentes al despliegue de la Naturaleza, así también la persona amada, como un ser más en la composición del universo, ha de verse como tal. Es irracional atribuir a la persona amada más de lo que es justo conceder a un mortal, afirma Lucrecio<sup>198</sup>.

Pensamos, pues, que existe, en efecto, una crítica al amor en los argumentos de nuestro filósofo, pero que esta no consiste en un ataque a la Venus del proemio. Todo lo contrario, si Lucrecio ataca la pasión amorosa, es porque, como se ha observado, la realización y la afirmación del goce sexual quedan profundamente perturbadas y corrompidas por ella. De ahí que Lucrecio afirme la reciprocidad del placer, el goce común (*communi voluptas*)<sup>199</sup>. Eso es Venus.

A partir de entonces, Venus se presenta como la fuerza explicativa de la descendencia dentro del orden social<sup>200</sup>, y se discute cómo difieren las formas del acto amoroso, cómo los himeneos son estériles o fértiles según los distintos acoplamientos de Venus<sup>201</sup>, pues parece existir en Lucrecio, ahora, una preocupación por la reproducción. No existe ya la

---

<sup>195</sup> Ibid., IV, 1160-1170

<sup>196</sup> Nussbaum, Op. cit., p. 233.

<sup>197</sup> En *Madame Bovary*, Emma recrea sus fantasías a través de la literatura. Aquí también la cultura servirá de mediador para reconocer y apropiarse de pasiones insospechadas.

<sup>198</sup> *DRN*, IV, 1184.

<sup>199</sup> Ibid., IV, 1207.

<sup>200</sup> Ibid., IV, 1223-1226.

<sup>201</sup> Ibid., IV, 1249.

desdicha del enamorado celoso y obsesivo. Pero Venus permanece, esta vez, contra el mito de su divinización: “Por lo demás, el hábito engendra el amor” (*Quod superest, consuetudo concinnat amorem*)<sup>202</sup>.

### 3.3 Venus: una odisea en el espacio (V, 925-1027)

En el proemio vimos que la figura de Venus, entre otras cosas, extrapolaba al hombre y su universo social a las esferas de la Naturaleza. El gobierno de Venus entonces asumía la personificación de un rasgo del universo que Lucrecio deseaba destacar: la posibilidad y la concreción del nacimiento de las cosas. En dicha cualidad se sintetizaba tanto el florecimiento de la primavera como el origen de una civilización. En el libro V, en cambio, nos atenemos a una exposición que dilata la composición del mundo en una narración hipotética<sup>203</sup>, pero sobre todo enteramente racional, del surgimiento del hombre y su lenguaje, del invento de la técnica y la religión. Esto, en el contexto de la historia que Lucrecio a su vez nos ofrece de la conformación de la porción visible que componen la materia de la tierra, el mar, el cielo, los astros, el sol, la luna, con la plena convicción de su mortalidad<sup>204</sup> y de su imperfección<sup>205</sup>.

Cuando el mundo era más joven<sup>206</sup>, los hombres, creados de la Tierra (*quoaniam genus ipsa creavit humanum*)<sup>207</sup>, eran más duros, gozaban de una osamenta más fuerte y no sucumbían ni al frío ni al calor<sup>208</sup>. Sus deseos eran rápidamente aplacados. Conocían las fuentes precisas y recónditas de las que manaba el agua limpia, aunque no conocieran el fuego, el vestuario o el hogar<sup>209</sup>. La humanidad en sus principios, nos cuenta Lucrecio, estaba lejos de sentir la adversidad del orden natural:

---

<sup>202</sup> Ibid., IV, 1283.

<sup>203</sup> A lo largo del libro V, Lucrecio reitera la legitimidad de proponer más de una causa que explique un hecho concreto, en tanto esté exenta de referencias sobrenaturales: “Conseguido esto, es indiferente cuál sea la causa real, con tal que el espíritu se haya librado de todo temor supersticioso” (Fiol, en Lucrecio, 2012, 450; nota 14).

<sup>204</sup> DRN, V, 65.

<sup>205</sup> Ibid., V, 199.

<sup>206</sup> Ibid., V, 780.

<sup>207</sup> Ibid., V, 822-823.

<sup>208</sup> Ibid., V, 925-930.

<sup>209</sup> Ibid., V, 950-957.

Lo que dieran el sol y las lluvias, lo que espontáneamente la tierra creara, era don suficiente para contentar sus corazones. Las más veces tomaban su sustento de las encinas cargadas de bellotas, y los madroños que ves en el invierno madurar y teñirse de púrpura, producíalos la tierra más abundantes y mayores que ahora. Muchos otros pastos creaba la entonces florida juventud del mundo, groseros, pero suficientes a los míseros mortales<sup>210</sup>.

Pero en dicha temporada primigenia, prosigue Lucrecio, la presencia y el sentido de Venus en sus vidas advierte una carencia ulterior:

Incapaces de regirse por el bien común, no sabían gobernarse entre ellos por ninguna ley ni costumbre. Cada cual se llevaba la presa que el azar le ofrecía, instruido en valerse y vivir por sí mismo a su antojo. Venus, en las selvas, ayuntaba a los amantes, pues la mujer cedía al mutuo deseo, o a la violencia del varón y a su pasión imperiosa, o al precio— bellotas y madroños o peras escogidas<sup>211</sup>.

Así como el hombre comparte con las bestias a la tierra como lugar de origen, así también su sexualidad es común a la de las fieras, por el lugar o el no-lugar en el que se satisface (las selvas) y por el deseo simplificado a mera fuerza instintiva. Venus asiste a los hombres a través del placer que, si bien es mutuo, es deficiente para siquiera pensar en el placer o el bien del otro. Menos aún para establecer alguna ley o costumbre que regule el comportamiento de aquellos. ¿En qué medida, pues, se puede considerar a estos seres plenamente humanos, cuando la realización de su sexualidad es tan limitada? Venus manifiesta el estadio, no solo sexual, sino social (por negación), en el que viven estos hombres. O mejor aún, la manifestación de Venus en la sexualidad humana es una manifestación social, en tanto la forma de su actuación en esta etapa de su historia explica la ausencia de reglas.

Así, la presencia de Venus no se restringe a los primeros días de la presencia del hombre sobre la Tierra, ni es más auténtica por unificar a todos los seres en ese goce y satisfacción primitivos. Venus intervino en la vida de esas criaturas antecesoras nuestras, parecidas a *cerdosos jabalíes*<sup>212</sup>, como lo hará en la de aquellas más cercanas a nosotros, cuya naturaleza es comparada a la del *marinero arrojado por las crueles olas*<sup>213</sup>, pues el tránsito hacia una nueva constitución humana está determinada por una nueva relación del hombre con lo que le rodea. El mundo natural observable en el que el hombre se desarrolla representa ahora una amenaza para él:

---

<sup>210</sup> Ibid., V, 937-944.

<sup>211</sup> Ibid., V, 958.965.

<sup>212</sup> Ibid., V, 958.

<sup>213</sup> Ibid., V, 222.

En primer lugar, de todo lo que el cielo cubre con su inmenso vuelo, la mitad más codiciable está ocupada por montes y selvas llenas de fieras, por peñascos y vastas lagunas, y el mar, que mantiene ampliamente apartadas las riberas de las tierras. Dos tercios casi, además, son arrebatados a los mortales por el tórrido calor y la incesante caída del hielo. Lo que resta de tierra cultivable, la Naturaleza por sí misma lo cubriría de espinos, si no se lo disputara el esfuerzo del hombre, al que la necesidad de vivir ha habituado a gemir sobre el robusto arado y a hender la tierra apretando la reja. Si no revolviéramos con el arado los profundos terrones, si no mulléramos el suelo para provocar la eclosión de los gérmenes, por su sola virtud no podrían estos surgir a las lípidas auras; a pesar de lo cual, muchas veces estos frutos, ganados con tanta fatiga, cuando ya en los campos se cubren de hojas y florecen todos, o los abrasa con su ardor excesivo el sol desde el éter, o los destruyen repentinamente chubascos y heladas escarchas, o los arrancan los soplos del viento en devastador torbellino. Además, la terrible raza de las fieras, enemigas del hombre, ¿por qué la Naturaleza la nutre y aumenta por mares y tierras? ¿Por qué las estaciones del año traen enfermedades? ¿Por qué merodea la muerte prematura?<sup>214</sup>.

No, la naturaleza no fue hecha para el hombre, afirma Lucrecio para ahuyentar cualquier visión antropocéntrica. Sin embargo, esta reflexión solo es posible si la naturaleza es ahora concebida desde la perspectiva de una situación del hombre y sus cuidados determinada, distinta de su situación simple y originaria, y comprendida por ello como la causa indómita y destructiva que arremete hostil e imprevisible: ya sea excediendo en calor o lanzando crueles tempestades, lo cierto es que no permite el florecimiento, el surgir espontáneo de los frutos al servicio del consumo humano. Lejos, pues, de acoplarse a la naturaleza las actividades que demanda la nueva constitución humana, ésta y la realidad natural se relacionan por un marcado divorcio. Es en este contexto que Lucrecio explica la necesidad de la técnica: la única alternativa para hacer frente a esta naturaleza es a través de su modificación. Montserrat Jufresa ha observado bien cómo el proceso generativo, en otro tiempo espontáneo, se encuentra ahora en nuestras manos<sup>215</sup>.

Será, pues, en este aparente divorcio o distinción del hombre respecto del mundo, que Venus asistirá a los artífices de otra manera:

Después, cuando supieron hacer chozas y servirse de pieles y del fuego, y la mujer, compañera del hombre, pasó a ser propiedad de un solo marido, y conociéronse las leyes del matrimonio, y los padres vieron a la prole nacida de su sangre, entonces empezó la raza humana a suavizar sus costumbres. Pues el fuego hizo que sus cuerpos ateridos no pudiesen ya sufrir el frío bajo la bóveda

---

<sup>214</sup> Ibid., V, 200-222.

<sup>215</sup> Jufresa, *Op. cit.*, p. LIV.

celeste; Venus amenguó sus fuerzas, y a los hijos, con sus caricias, les fue fácil doblegar el natural altivo de los padres<sup>216</sup>.

El desencuentro del hombre respecto del resto de las cosas naturales, en un principio desfavorable para su supervivencia se torna, gracias a Venus, en la posibilidad de otro orden, exclusivo de la humanidad, pactado y complejo. En él, el hombre se desenvuelve capaz de razonar y establecer normas y pautas de conducta, a partir de su capacidad de sostener relaciones afectivas más estables. Estos recursos de unión por amistad son la promesa de una concordia más rica<sup>217</sup>; la creación de pactos, la posibilidad de la vida social. Es incontestable, pues, la presencia de Venus en el ablandamiento de las costumbres, en la suavización del carácter austero y rapaz de los padres a través de la descendencia; y la familia, en fin, como instancia civilizadora.

Además, solo en esta consideración colectiva de la vida, en la concepción del hombre dentro de una comunidad y sometido a sus respectivas leyes, Lucrecio explica a continuación el origen social del lenguaje: “Así, pensar que un hombre asignó, en un momento dado, nombre a las cosas y que de él los demás aprendieron los primeros vocablos, es puro desvarío”<sup>218</sup>.

La especialista en Epicuro Montserrat Jufresa ha señalado la tentativa de este de rehuir la tradicional oposición entre *physis* y *nomos*, considerando este último como el resultado de un proceso natural que empezaría a desarrollarse en un estadio determinado de la historia del hombre. En Lucrecio, hemos visto cómo también los pactos sociales corresponden a una etapa posterior de la constitución humana; pero, sobre todo, cómo la figura de Venus acompaña dicha evolución, pues ella también se torna más compleja. Mientras la extinción de algunas especies animales es explicada por Lucrecio debido a la incapacidad de estas para ayuntarse *por las artes de Venus (per veneris res)*<sup>219</sup>, es decir, para encontrar las circunstancias favorables a su propagación: buenos pastos, un conducto a través del organismo por donde el semen pueda manar de los miembros relajados y la posesión de órganos adecuados para el intercambio del goce<sup>220</sup>, la posibilidad de la extinción de la raza humana ya no puede ser explicada en los mismos términos. Para Lucrecio, no basta a la humanidad la mera reproducción, sino la descendencia y el respeto por las leyes dentro de

---

<sup>216</sup> *DRN*, V, 1011-1018.

<sup>217</sup> *Ibid.*, V, 1018-1027.

<sup>218</sup> *Ibid.*, V, 1041-1043.

<sup>219</sup> *Ibid.*, V, 848.

<sup>220</sup> *Ibid.*, V, 851-854.

un universo social. Y esto último es también Venus: ‘La convención sería, por tanto, una etapa avanzada de la evolución natural, es decir, que en último término *nomos* sería de alguna manera *physis*’<sup>221</sup>.

Encontramos, pues, en la breve y escasa aparición de Venus en el libro V, rasgos suficientes y claros de su fuerza para trastornar la vida social de los hombres.



---

<sup>221</sup> Jufresa, *Op. cit.*, p. LIV. Jonathan Barnes, en su estudio introductorio a la filosofía de Aristóteles, señala la misma indistinción entre *physis* y *nomos* en la teoría del Estagirita sobre la aparición del Estado: “La sociedad y el Estado no son ligaduras artificiales impuestas al hombre natural: son manifestaciones de la propia naturaleza humana” (Barnes, Jonathan, Aristóteles, Madrid: Ediciones Cátedra, 1999, p. 131).

#### IV. La religión de los gigantes

Para distinguir al romano Lucrecio del griego Epicuro, se suele aducir, por encima de la taimada ética epicúrea, el entusiasmo y el vigor del *De rerum natura*<sup>222</sup>, que han hecho de la obra “no la poesía de un poeta acerca de las cosas, sino la poesía de las cosas mismas”<sup>223</sup>. Asimismo, se ha hablado de un pesimismo y una ansiedad forjados en las imágenes poéticas más violentas y desconsoladas de la literatura, que parecen hacer de la obra una construcción de la filosofía de la serenidad sobre el conocimiento de la desgracia.<sup>224</sup> Hemos encontrado en nuestras investigaciones, finalmente, un último rasgo de la obra lucreciana que ha perturbado a sus lectores, y que, para especialistas como Ettore Bignone, se traduce en una exaltación emparentada con lo religioso: “Se nota desde los primeros versos de su poema, en el que tampoco él sabe renunciar a la invocación de una divinidad, de una Musa; y le dirige el más hermoso himno religioso de la poesía antigua”<sup>225</sup>. Así, en su comentario al himno a Venus del proemio, el historiador de la literatura latina no puede dejar de observar “el bellissimo triunfo de la religiosidad romana: religiosidad de lo divino ínsito en el mundo”<sup>226</sup>, en contraste con la filosofía de Epicuro, que “también divinizaba la naturaleza, pero solo en un epíteto fugaz”<sup>227</sup>. Asistimos, una vez más, a la relación de nuestra Venus con la personificación de la naturaleza. ¿En qué sentido dicha personificación puede ser considerada religiosa?

Es este último rasgo el que nos interesa destacar en el presente capítulo, pues, siendo Venus el eje temático central de nuestra tesis, nos interesa, en primer lugar, establecer la

---

<sup>222</sup> Santayana (1943); Asmis (2008).

<sup>223</sup> Santayana, *Op. cit.*, p. 40.

<sup>224</sup> Para evitar la paradoja entre las lecciones epicúreas y las imágenes catastróficas de Lucrecio hacia el final de su obra, el gran especialista Pierre Boyancé sugirió que el pasaje de la descripción de la peste de Atenas no constituía el auténtico final del *De rerum natura* (Brice Parain (ed.), 1990, p. 406).

<sup>225</sup> Bignone, *Op. cit.*, p. 105.

<sup>226</sup> Bignone, *Op. cit.*, p. 105.

<sup>227</sup> Bignone, *Op. cit.*, p. 106.

forma como los lectores contemporáneos formulan el problema de su aparición en una obra que denuncia toda intervención divina en el acaecer del universo para, en segundo lugar, comprender la asimilación de la diosa a la visión que ostenta Lucrecio de la naturaleza y su crítica de la religión<sup>228</sup>.

Para muchos autores<sup>229</sup>, el problema de la religiosidad de Lucrecio reside en la invocación a Venus, pues en la medida en que la hace gobernar la Naturaleza (*quae quoniam rerum natura sola gubernas*)<sup>230</sup> y le pide que acabe con los trabajos de Marte (*nam tu sola potes tranquilla pace iuvare*)<sup>231</sup>, parece desmentir el verdadero carácter de las ociosas divinidades epicúreas, exentas de cualquier responsabilidad cósmica y moral para con los hombres<sup>232</sup>. Estas divinidades, evocadas para desconcierto del lector hacia el final del proemio mismo, no pueden ser compatibles con Venus.

The question remains, what can have impelled Lucretius to start out so misleadingly, undermining exactly that attitude to the gods that the rest of the poem will so energetically promote? It would scarcely be an exaggeration to say that he spends the remainder of the poem undoing the damage done by the first forty-three lines<sup>233</sup>.

En efecto, si consideramos el tono piadoso con que Lucrecio se dirige a Venus, impresiona la manera como arremete inmediatamente después contra la *religio* y los dioses a lo largo de los seis libros que componen su obra. Así, al evocar por primera vez el sacrificio de Ifianasa a manos de su padre, inducido según el mito por el adivino Calcante para obtener de Diana vientos favorables, comenta: “¡A cuántos males pudo inducir la religión!”<sup>234</sup>. Pero Lucrecio no niega la morada de los dioses, ni la sutileza de los átomos que componen su materia<sup>235</sup>. Lucrecio arremete contra las creencias erróneas sobre la divinidad y las atribuciones que el miedo de los hombres les endosa mas no les compete. Por ejemplo, que sea alguna providencia, entendida como tiranía, además, la que mueva los cuerpos celestes,

pues a veces, hombres que aprendieron bien que los dioses pasan una vida sin cuidados, se admiran del plan con que cada cosa se cumple, y sobre todo en los cuerpos que ven sobre sus cabezas en las regiones del éter, y entonces recaen

<sup>228</sup> Valentí Fiol ha señalado que Lucrecio no hace distinción entre *religio* y *superstitio*, como lo hizo Cicerón, o el mismo Epicuro (en Lucrecio, 2012, 81, nota 8).

<sup>229</sup> Sedley (2005), Asmis (2005), Kleve (1966), Kenney (1977), Clay (1983).

<sup>230</sup> *DRN*, I, 21.

<sup>231</sup> *Ibid.*, I, 31.

<sup>232</sup> García, *Op. cit.*, p. 186.

<sup>233</sup> Sedley, *Op. cit.*, p. 66.

<sup>234</sup> *DRN*; I, 101.

<sup>235</sup> *Ibid.*, V, 1046-1055. Como bien ha observado Valentí Fiol, la promesa de tratar el ser de los dioses no es cumplida por Lucrecio, al menos en el estado conservado de su obra (2012, 81, nota 7).

en las viejas creencias de la religión y adoptan tiranos crueles que creen omnipotentes; ¡desdichados!<sup>236</sup>.

Para Lucrecio, afirma Valentí Fiol, la religión es un “sobrecogimiento irracional ante el inexplicado desencadenamiento de las fuerzas cósmicas”<sup>237</sup>. Es por ello que, a partir de entonces, el examen estrictamente racional de los fenómenos de la naturaleza se convierte en la herramienta para despojar del corazón de los hombres todo temor hacia lo divino. Así, la obra romana hace suya la preocupación del filósofo griego Epicuro:

The gods and the phenomena of the heavens, the soul and the dream visions which seem to guarantee it an afterlife: these are the most urgent problems of Epicurean physiology, because they are the most urgent terrors of mankind<sup>238</sup>.

Para Lucrecio, el núcleo del problema religioso se centra en la exaltación que lleva a cabo de las desdichas del hombre, haciendo que sean “eternas las penas que hay que temer en la muerte” (*aeternas quoniam poenas in morte timendum*)<sup>239</sup>. Estos terrores de ultratumba son, sin embargo, incompatibles con la naturaleza del alma, que es mortal: “Pues si los hombres vieran que sus penas tienen fijado un límite, con algún fundamento podrían desafiar las supersticiones y amenazas de los vates”<sup>240</sup>. La religión tiene, pues, una interpretación del dolor humano que va en contra de los límites impuestos por la naturaleza.

Por lo demás, esta no *ladra* otra cosa (*nonne videre nil aliud sibi naturam latrare*) sino que del cuerpo se aleje el dolor, y que la mente goce un sentimiento de placer, sin miedos ni cuidados<sup>241</sup>, como vimos que acontecía en el proemio, donde el placer y el goce se renovaban de forma permanente. Con la religión, en cambio, solo las penas son eternas. Así, los preceptos de la religión divorcian al hombre de los preceptos de la naturaleza.

Por otro lado, no se nos pasa desapercibida la altivez desdeñosa, tan característica de Lucrecio, con que desmiente radicalmente la concepción eterna y divinizada del mundo, y osadamente pone fin a las texturas de la tierra, el mar y el cielo (no con hechos, sino con la razón; *et ratio potius quam res persuadeat ipsa*)<sup>242</sup>. Pues solo los átomos y el vacío son eternos e indestructibles. El mundo que habitamos, en cambio, es apenas un ensayo de

---

<sup>236</sup> DRN; V, 82-88.

<sup>237</sup> Fiol, en Lucrecio, *Op. cit.*, p. 81, nota 8.

<sup>238</sup> Clay, *Op. cit.*, p. 41.

<sup>239</sup> DRN, I, 111.

<sup>240</sup> *Ibid.*, I, 107-109.

<sup>241</sup> *Ibid.*, I, 16-19.

<sup>242</sup> *Ibid.*, V, 108.

movimientos atómicos. No por el castigo de algún dios, sino por un déficit de materia las moles del mundo se perderían en los inmensos y eternos abismo del vacío<sup>243</sup>:

Antes de ponerme a pronunciar sobre este punto los oráculos del destino, más sagrados y seguros que los que la Pitia emite desde el trípode y el laurel de Febo, quiero exponerte unas sabias razones que te serán de gran consuelo; no fuera que, intimidado por la religión, creyeras todavía que la tierra, el sol, el cielo, el mar, los astros, la luna, han de durar eternamente por ser de cuerpo divino; y que, en consecuencia, es justo que sean castigados, a la manera de los Gigantes, todos los que tengan la osadía sacrílega de querer, con su razón, quebrantar las murallas del mundo y extinguir en el cielo este sol esplendente, degradando a seres inmortales con palabras mortales. Pero estos seres distan tanto de la esencia divina, tan indignos son de ser contados entre los dioses, que sirven más bien para darnos idea de lo que es un cuerpo privado de sensibilidad y movimiento vital<sup>244</sup>.

Cuando la religión mitológica ha fracasado, pues es considerada por Lucrecio responsable de todas las desgracias, la referencia a los Gigantes, que da pie al título de nuestro presente capítulo, adquiere el significado contundente del intento por destruir el poder atribuido a los dioses, desde una perspectiva situada al otro lado de la creencia mítica. Con la misma amarga ironía, Lucrecio compara su *ratio* con los oráculos de la Pitia: el lenguaje mítico queda así desposeído de todo contenido y verdad. La *religión de los gigantes* es la conquista, pues, de las palabras y argumentos humanos que por fin quebrantarán una visión del mundo arraigada en lo divino, y que juzgarán si un cuerpo es sensible o se mueve, no si participa de un poder que lo sobrepasa.

Y así como la destrucción del mundo depende de la materia inmanente a su constitución, así también su conformación dependerá de una combinación atómica específica, no de una inteligencia superior. ¿Por qué tendrían los dioses la necesidad de crear el mundo? ¿En qué podría aprovechar a esos seres felices, exentos del incierto devenir, controlar ese paso del no-ser al ser?

Y para nosotros, ¿qué mal había en no haber sido creados? ¿Por ventura nuestra vida yacía en aflicción y tinieblas, hasta que amaneció el día de la creación de las cosas? Pues todo ser nacido debe desear permanecer en la vida, mientras lo retiene el muelle placer. Mas para el que jamás gustó del amor a la vida ni figuró en el número de los seres vivientes, ¿qué daño hay en no haber sido creado?<sup>245</sup>.

---

<sup>243</sup> Ibid; I, 1102-1110.

<sup>244</sup> Ibid., V, 110-125.

<sup>245</sup> Ibid, V, 156-180.

No hay ningún mal en no existir, por lo tanto existir no es ningún bien. Ni la conformación del mundo es un acto divino, ni la aparición del hombre en él responde a una intención magnífica y gentil. La crítica de Lucrecio hacia lo religioso consiste, pues, en la crítica de una comprensión del mundo y de las vidas humanas en él.

¿Cómo hacer compatible, entonces, la negación de la intervención de los dioses en los asuntos humanos a lo largo de todo el poema, y la afirmación de la presencia de Venus en los momentos y asuntos humanos más apremiantes, como la generación, el deseo amoroso, y el nacimiento de la sociedad, estudiados en el capítulo anterior?

Para David Sedley, sin embargo, la irrupción de Venus al comienzo del poema no comportaría una antinomia con respecto a la crítica de la religión que hemos examinado, si es que la diosa encarnara una significación moral, que el autor interpreta como un correctivo epicúreo de la teología de Empédocles<sup>246</sup>:

That Venus' hoped-for propitiation of Mars represents no more than people's return to the one true conception of the divine nature as tranquil and detached, instead of angry and warlike. Hence the connexion of thought found in the text: Venus, make Mars peaceful, because that alone is the essential nature of divinity (*omnis enim per se divom natura . . .*). Or, translated into Epicurean moral terms: Romans, let your belief in a peaceful god, overcome your belief in a warlike god, because peacefulness is the true essence of godlike happiness<sup>247</sup>.

Así, Venus no sería una ociosa divinidad epicúrea más, sino encarnaría el ideal epicúreo de la divinidad misma; no se identificaría con el dios que es libre porque no se ocupa del mundo, sino con el ideal de libertad y pureza por el que cualquier hombre puede convertirse, a su vez, en dios:

Poder soportar su pureza significa: no obscurecer la imagen del dios con preocupaciones, deseos, temores y esperanzas particulares; tampoco transformar su imagen hacia lo terrible o hacia lo bondadoso; y no acercarse a él como un necesitado, sino mirar serenamente su gloria sin esperar nada a cambio. Mientras menos piense un hombre en su encuentro con lo divino, en sí mismo, en sus propias necesidades, en su pequeñez y en su imperfección, más puramente recibirá, no al salvador, sino al dios<sup>248</sup>.

En el proemio al libro V, el entusiasmo de Lucrecio afirma la posibilidad de un canto digno de la naturaleza, pero observa que esta posibilidad solo puede concretarse en la

<sup>246</sup> Sedley, *Op. cit.*, p. 79. En efecto, el autor hace un estudio especulativo acerca de las funciones de Afrodita y Marte en el poema de Empédocles para postular la correspondiente imitación de Lucrecio de las secuencias temáticas usadas por Empédocles, pero con propósitos epicúreos.

<sup>247</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>248</sup> Otto, *Epicuro, Op. cit.*, p. 88.

figura de un dios, como lo fue Epicuro, “aquel que descubrió el primero esta regla de vida que hoy llamamos filosofía, y con su ciencia libró la vida de tormentas tan grandes y tan grandes tinieblas, colocándola en aguas tan tranquilas y bajo un cielo tan radiante”<sup>249</sup>.

La piedad no consiste en adorar a dioses ajenos, sino en comportarse cada uno como dios de la serenidad.

Sobre la base de la solución que propone Sedley, en comunión con el análisis de la teología epicúrea de Walter Otto, Venus encarnaría la naturaleza límpida y distanciada de la divinidad epicúrea, y la liberación de la mirada hacia una observación más pura de lo divino.

En la misma línea, Elizabeth Asmis, haciendo uso de referencias históricas para respaldar su investigación, afirma la influencia de la divinidad estoica contemporánea, Zeus<sup>250</sup>, en la construcción lucreciana de una divinidad rival:

Venus, I suggest, was conceived in part as an allegorical rival to Stoic Zeus: she stands for pleasure and a world ordered by its own spontaneous impulses, as opposed to Stoic Zeus who stands for divine might and a world bound by an inexorable divine will. As a rival to Stoic Zeus, moreover, Venus offers a challenge to all religious and philosophical systems that would impose divine tyranny upon the world. Thus, while Venus is a poetic creation that has been shaped by many influences quite apart from Stoicism, it is only when we see her as a creation set within a contemporary philosophical context, in which the Stoics proposed Zeus as the all-mighty ruler of the world, that we have a sufficient explanation why Lucretius would depart so far from Epicurean orthodoxy as to resort to an all-mighty ruling goddess to introduce a poem designed to expel the gods from this world<sup>251</sup>.

Venus sería la perfecta divinidad epicúrea para encarnar el ideal de la felicidad y la tranquilidad a la que aspirarían los hombres, en oposición al modelo punitivo y afectado encarnado en otros dioses, como Zeus. En este sentido, la propuesta de Sedley se vería alimentada por el contraste entre estas dos divinidades que establece Asmis.

Sin embargo, la tesis de Asmis alienta nuestro trabajo en mayor medida, ya que, por un lado, concibe la presencia de Venus en el *De rerum natura* como resultado de una preocupación asentada en un determinado momento histórico, y, por otro lado, al destacar el modo como procede el ejercicio del poder de la diosa, enfatiza su vínculo con *natura*. De esta manera, la exaltación de una diosa tradicional representaría una forma específica

<sup>249</sup> *DRN*, V, 9-12.

<sup>250</sup> Específicamente, el Zeus del himno estoico de Cleantes hacia dicha divinidad.

<sup>251</sup> Asmis, *Op. cit.*, p. 88.

de gobierno del orden de las cosas, en contraste con el control de un dios “who imposes his will upon the world by force”<sup>252</sup>. La diferencia que afirma Asmis queda aún más sesgada en los siguientes términos: “The crucial difference between the two conceptions is that the Stoics do not eliminate the divine by reducing it to the physical, but rather exalt the physical to the divine”<sup>253</sup>. No olvidemos, por lo demás, que el mito de los Gigantes, nada menos, fue defendido por los estoicos para representar el “castigo que aguarda a quienes niegan la existencia o el poder de los dioses”<sup>254</sup>. La supremacía de Venus, en cambio, se reconocería y actuaría según los atractivos y efectos del placer: “Lucretius presents this function under a wholly different aspect from Cleanthes: suffused as it is with light, the creation of living beings by Venus is an act of pleasure, and her bounty is a gift of joy”<sup>255</sup>.

Ya en el capítulo tres referíamos cómo los seres y los objetos del mundo florecían y se propagaban por la sola presencia de Venus, y cómo sus efectos traspasaban la voluntad de las fieras, que decidían seguirla. La providencia estoica como razón divina queda así relegada y destituida por la divinidad del deseo y la espontaneidad, la *voluptas*. Es por ello que consideramos exagerada la visión del especialista Diskin Clay, quien propugna la desaparición de Venus del resto del poema, convertida *natura* en una apilación de átomo tras átomo en medio del vacío del universo: “Sunk deep below the *species verna diei* and the *suavis daedala tellus* of the poem is a world barren of the sensuous qualities of this; a world deprived of all sound, smell, taste, and color”<sup>256</sup>.

Clay niega, rotundamente, la personificación de *natura* en Venus, pues esta última, según él, se restringiría al ciclo primaveral, es decir, al estricto surgimiento de las cosas, entendido como la alegría y la afirmación de la vida, sin involucrar el mecanismo frío y ciego del movimiento atómico<sup>257</sup>. En ese sentido, el gobierno de Natura, en tanto trabaja la vida y la muerte a partir de los elementos primeros (*semina rerum*)<sup>258</sup>, es más rico: “in Lucretius’ version of Natura, Venus is supplanted by Natura as the cycle moves from

---

<sup>252</sup> Ibid., p. 95.

<sup>253</sup> Ibid., p. 102.

<sup>254</sup> Fiol, en Lucrecio, *Op. cit.*, p. 420, nota 5. Esta tesis nos parece legítima si consideramos, además, las notas de Valentí Fiol a su traducción, en donde señala, por ejemplo, cómo Lucrecio subestima los trabajos de Hércules, el héroe que los estoicos tomaban como personificación de su ideal (Lucrecio, *Op. cit.*, 414, nota 3).

<sup>255</sup> Asmis, *Op. cit.*, p. 95.

<sup>256</sup> Clay, *Op. cit.*, p. 43.

<sup>257</sup> Ibid., p. 36.

<sup>258</sup> *DRN*, I, 59.

genesis to dissolution”<sup>259</sup>. Natura, a diferencia de Venus, sería la fuerza cósmica de una dinámica más compleja, en tanto sabe cómo proceder al crear y al destruir.

Pero discrepamos de Clay. Estamos de acuerdo con él en que el mecanismo de los movimientos atómicos son consustanciales a la creación y destrucción de las cosas, pues es así como Lucrecio explica que el mundo surge, por ejemplo, a partir de ensayos de disposiciones atómicas y, al desplomarse luego, se resuelve nuevamente en átomos vagando por el universo. Pero no podemos estar de acuerdo en excluir a Venus de este proceso, cuando el mismo Lucrecio, en los versos I, 225- 229, afirma:

Además, si el tiempo aniquila por completo todo lo que, sucumbiendo a la vejez, desaparece de nuestra vista, y consume toda su sustancia, ¿de qué materia se sirve Venus para volver a la luz de la vida las distintas especies de animales o, una vez en ella, con qué las nutre la tierra industriosa y las hace crecer, dando a cada una su pasto apropiado?

No solo Venus necesita, para emprender su proceso creativo, de los átomos, sino que, en tanto su tarea implica trabajar con esos *genitalia corpora*<sup>260</sup>, que a su vez, en otro momento, fueron dispuestos para formar otros cuerpos, el proceso creativo de Venus obedece a un proceso que alterna con la destrucción. Venus no opera *ex nihilo*. En tanto esta materia primordial es siempre la misma, la diosa emprenderá un ciclo de muertes y resurrecciones.

Sobre la base de lo expuesto, los versos I, 250-264 confirman una continuación y profundización, pero de ninguna manera una refutación, del ejercicio generacional de Venus en el proemio:

Por último, perecen las lluvias, una vez el padre éter las ha precipitado al seno de nuestra madre, la tierra, pero surgen lozanas las mieses, y en los árboles verdean las ramas, crecen los árboles mismos y se cargan de frutos; de allí se nutre a la vez la especie nuestra y la de los animales, gracias a esto vemos alegres ciudades pulular de chiquillos y en las frondosas selvas resonar por doquier el gorgo de las recientes nidadas; entonces también las reses, que la gordura hace pesadas, tienden sus cuerpos por los risueños pastos, y el cándido licor de la leche mana de sus ubres henchidas; entonces las nuevas crías con sus frágiles patas retozan juguetonas por el herbaje reciente, turbadas sus tiernas cabezas con la embriaguez de la leche sin mezcla. No, no se aniquila todo lo que parece morir, ya que la Naturaleza renueva unos seres con la sustancia de otros, y no sufre que cosa alguna se engendre sino ayudada por una muerte ajena.

---

<sup>259</sup> Clay, *Op. cit.*, p. 38.

<sup>260</sup> *DRN*, I, 58.

Como bien ha apuntado Valentí Fiol, “la muerte no es más que una fase del proceso creador”<sup>261</sup>. De Venus.

Afirma Clay: “In what survives of Epicurus there are only very faint traces of the personification of Physis; in Lucretius, Natura has taken the reins from the hands of the gods, and governs her domain by strict law”<sup>262</sup>. Lamentablemente, el distinguido latinista no observó que dicha Natura es personificada por Venus, pues es una sola la fuerza creativa del universo. De no ser así, ¿en qué quedarían los consabidos versos de la invocación a la diosa: *Y puesto que tú sola gobiernas la Naturaleza...*?

La *religión de los gigantes*, tal como aparece en *De rerum Natura*, no es sino la religión de la fuerza creativa inmanente a la naturaleza, es decir, la religión de Venus, que expele a todo dios que quiera usurpar su dominio. Ella representa tanto el proceso creativo de la naturaleza libre de dioses racionales, como la encarnación de la génesis del mundo de modo distinto del proceso creativo *ex nihilo*. En palabras de Amis:

As a counterpart to Stoic Zeus, Venus stands for the liberation of nature—including mankind—from all divine masters, whether this is Stoic Zeus or the Platonic demiurge or Aristotle’s first mover or, above all, the gods of the priests. In his invocation to Venus Lucretius proclaims the theme of the entire poem: nature is free of its divine masters, and humans are free to pursue their own pleasure<sup>263</sup>.

Venus reemplaza a los dioses de la religión y la superstición contra la que lucha Lucrecio: “De esta manera, Lucrecio reencuentra lo sagrado a través de la superstición que destruye”<sup>264</sup>. Venus es una alternativa, dentro del juego de la explicación del nacimiento y la conservación de las cosas, que ofrece, no una racionalidad teleológica al modo filosófico tradicional, sino una racionalidad que pasaremos a considerar, en el próximo y último capítulo de nuestro trabajo, implica una dimensión política, en tanto, Venus, “as Lucretius shows in the remainder of his poem, is nothing but the laws which govern the movement of the atoms in the universe”<sup>265</sup>.

Suscribimos, de la mano de los especialistas, la figura de Venus como personificación de *natura*, entendida esta última como génesis y crecimiento, pero haciendo la siguiente observación: tanto Sedley como Asmis, quienes se han enfocado con detenimiento en el

---

<sup>261</sup> Fiol, *Op. cit.*, 94, nota 24.

<sup>262</sup> Clay, *Op. cit.*, p. 35.

<sup>263</sup> Asmis, *Op. cit.*, 101.

<sup>264</sup> Parain, *Op. cit.*, p. 17.

<sup>265</sup> Asmis, *Op. cit.*, 102.

tema, lo han hecho restringiéndose a la Venus del proemio. Nuestra tesis, desarrollada en el siguiente capítulo, y respaldada por el vínculo intrínseco entre Venus y *natura*, considera las otras dos apariciones de Venus a lo largo del poema.



## V. El gobierno de Venus

En el anterior capítulo vimos cómo el gobierno de la naturaleza era evocado para reemplazar la atribución del nacimiento y ordenamiento del mundo a los dioses. También vimos que la figura de Venus personificaba dicha liberación de la existencia del universo respecto de una inteligencia superior, y, en ese sentido, la *religio* de la diosa representaba la afirmación del mecanismo creativo y destructor inmanente a la naturaleza, concretado, no bajo la actuación de los dioses, sino a merced del movimiento de los átomos.

Así, además de seguir una tradición poética de invocación, a la manera de Empédocles, como vimos en el capítulo tercero, Lucrecio, a través de la figura de Venus, asentaría las bases de una visión del mundo que proyecta sobre los hombres el ideal epicúreo de la serenidad y la *voluptas*, como estudiamos en el capítulo cuarto.

Sin embargo, hicimos hincapié, a lo largo de los anteriores capítulos, en la fuerza que cobra nuestra diosa al momento de personificar el proceso generativo del mundo, de tal manera que su figura se hizo en buena medida compatible con la visión naturalista de los primeros filósofos griegos.

Existen otros dos argumentos, no obstante, consignados en un artículo de Elizabeth Asmis, que intentan explicar la presencia de Venus en el proemio al libro primero y que, para efectos de nuestro último capítulo, se hacen apremiantes mencionar para empezar a desarrollar el aspecto político de su figura, extensivo, pensamos, a la presencia de la diosa en los libros IV y V del poema: por un lado, Lucrecio “is giving his poem a Roman setting by invoking the ancestress of the Romans”<sup>266</sup>; por otro lado, “he is honouring Memmius by invoking the patrón goddess of his family”<sup>267</sup>.

---

<sup>266</sup> Asmis, *Op. cit.*, p. 88.

<sup>267</sup> *Ibid.*, p. 88.

Se sabe que un siglo antes de Cristo, hacia el fin de la República, Venus sedujo a los hombres de Estado. Sila, Pompeyo y César pretendieron ser favorecidos y hasta descender de ella. César acreditará su culto:

Elle devint la protectrice et la mère par excellence, aussi bien de la nation romaine que de la famille impériale. César assurait par là à sa descendance une sorte d'empire de droit divin. On sait quelle en fut la fortune. Associée à Mars par les soins d'Auguste, Vénus devint la protectrice officielle de la dynastie. C'est ainsi qu'elle nous apparaît chez Virgile<sup>268</sup>.

¿Aparece así también en los versos de Lucrecio, como expresión de una diosa comprometida con los asuntos del pueblo romano? Pierre Grimal, por su parte, ha advertido, en los trances del nacimiento del Imperio, la consolidación del poder de Venus:

Principio cósmico y generador de la vida, esta divinidad será reconocida también como potencia material y política, vencedora sobre el antiguo puritanismo que durante tanto tiempo había imperado en la ciudad. La religión de Venus está ligada a la tremenda evolución que se dibuja ante nuestros ojos en este tramo decisivo de la historia. Los antiguos valores morales, rígidamente determinados por los imperativos sociales, son barridos de repente; los sentimientos individuales se ponen por encima de las obligaciones colectivas, y la tradición de los antepasados cederá su lugar a una moral más humana (de ningún modo diremos que más relajada), cuyo único fin no será ya la exaltación de la ciudad, sino que tenderá a emplazar a cada individuo en su sitio dentro del universo, en su verdadero lugar<sup>269</sup>.

Venus no solo ha sido adaptada al culto exclusivamente romano por sus más grandes estadistas, sino que ha traspasado los umbrales de la experiencia griega representada en la figura de Afrodita para determinar el devenir histórico de una ciudad que se extiende hasta envolver el mundo. Difícilmente, pensamos, la revelación preliminar de la diosa y su presencia en el resto del *De rerum natura* sería indiferente a una experiencia política sin precedentes asociada indefectiblemente a su figura.

Asimismo, la Venus de Lucrecio no está enmarcada ya dentro del esquema del pensamiento mítico griego, sino dentro del imaginario del dominio autónomo de la naturaleza. Se trata de una diosa asociada no a los rituales o al drama divino del establecimiento de un poder soberano tal como era narrado en las viejas epopeyas, sino a una ley de organización inmanente al universo. Así, al momento de estudiar su presencia en el *De rerum natura*, es necesario considerar, por un lado, la inserción de Venus dentro

<sup>268</sup> Febvre, Lucien, "R. Schilling, *La Religion romaine de Vénus, des origines au temps d'Auguste*", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* (1956), p. 533, <[http://www.persee.fr/doc/ahess\\_0395-2649\\_1956\\_num\\_11\\_4\\_2584\\_t1\\_0531\\_0000\\_1\\_Année\\_1956](http://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1956_num_11_4_2584_t1_0531_0000_1_Année_1956)>, consultado el 27 de octubre del 2016.

<sup>269</sup> Grimal, *El amor en la Roma antigua, Op. cit.*, p. 69.

de la tradición religiosa nacional del I a. C. y, por otro, su inserción dentro de la tradición filosófica de los antiguos pensadores jonios. Conviene ahora, pues, fundamentar cómo a partir de dichas consideraciones Venus sugiere una visión del universo que expresaría una racionalización del orden natural extensible al orden social.

### 5.1 Los aciertos de una lectura equivocada

El poema famoso por su impersonalidad<sup>270</sup>, gracias a la cual las cosas se nos imponen con su abrumadora evidencia<sup>271</sup>, alberga en su proemio una declaración de Lucrecio que atañe al proceso creativo del poeta: “Es difícil, no se me oculta, ilustrar en versos latinos los oscuros descubrimientos de los griegos”<sup>272</sup>.

Como hemos observado ya, existen en los versos del poema evocaciones de la filosofía presocrática. El título *De rerum natura* da cuenta del argumento de la obra de Lucrecio, pero asimismo es la traducción al latín del *περί φύσεως* que desde el VI a. C. era el título asignado a los textos sobre cosmología griega. Asimismo, hemos hablado acerca de cómo las construcciones semánticas de las primeras líneas construyen “an evocative context that transports his reader to the Greek world”<sup>273</sup>.

Pero hay un hecho que evidencia y determina el diálogo que establece Lucrecio con la filosofía anterior a Platón, y es la lectura que emprende de las cosmologías de Heráclito, Empédocles y Anaxágoras. Estas le ofrecen, en efecto, el descubrimiento de un nuevo modo de reflexión acerca de la naturaleza, por el que “el origen y el orden del mundo adoptan la forma de un problema explícitamente planteado al que hay que dar una respuesta sin misterio”<sup>274</sup>.

---

<sup>270</sup> Tanto Ettore Bignone (1952) como George Santayana (1943) afirman la anulación del poeta en su poesía.

<sup>271</sup> Santayana, *Op. cit.*, p. 43.

<sup>272</sup> *DRN*, I, 136-137.

<sup>273</sup> Sedley, *Op. cit.*, p. 76.

<sup>274</sup> Vernant, Jean Pierre, *Los orígenes del pensamiento griego*, traducción de Marino Ayerra, Buenos Aires: Editorial Paidós, SAICF, 1998, p. 120. Afirma Lucrecio acerca de estos pensadores de la physis: “Y desde el sagrario de su corazón pronunciaron respuestas mucho más santas y mucho más verdaderas que las que da la Pitia desde el trípode y bajo el laurel de Febo” (I, 736-739).

Sin embargo, los versos en los que Lucrecio habla acerca de las visiones de aquellos precursores del pensamiento que admira no consisten sino en una reprobación, irónica y punzante, de las conclusiones que el romano les atribuye:

Por lo cual, los que pensaron que el fuego era la sustancia de las cosas y que el universo constaba solo de fuego, claro se ve que resbalaron lejos de la verdad. Heráclito, su caudillo, fue el primero en entrar en la liza; la oscuridad de su lengua le dio lustre entre las cabezas hueras, mas no entre los griegos sensatos que buscan la verdad<sup>275</sup>.

Lucrecio atribuye a Héraclito la explicación del origen y la composición del mundo a partir de la condensación o el enrarecimiento del fuego, y es sobre la base de esta (equivocada) interpretación que lo refuta: “¿cómo podrían las cosas ser tan variadas, si es cierto que todas se han creado de fuego puro y solo de fuego?”<sup>276</sup>.

Pero no nos importa profundizar acerca de cómo, parafraseando a Valentí Fiol, la grandeza de estos pensadores pasó desapercibida a Lucrecio<sup>277</sup>, sino hallar en su lectura errónea y apasionada los aspectos que el romano demanda en una visión del universo para que este sea una composición con límites y definiciones. Porque ni el fuego ni toda la dinastía de los elementos naturales propia de las doctrinas hilozoístas están sujetos a leyes que impongan límites al nacimiento y la destrucción de las cosas. Según la interpretación de Lucrecio, el fuego ha de sufrir una total transformación de su sustancia para explicar el nacimiento del resto de cuerpos, pero dicha radical transformación, al ocurrir sin ninguna restricción (*ex nulla facere id si parte reparcent*)<sup>278</sup>, supondrá la inmediata aniquilación del fuego, “pues toda mutación que hace surgir un cuerpo de sus límites naturales, supone al instante la muerte del ser anterior”<sup>279</sup>.

Y la consecuencia de la muerte del elemento originario del mundo será la necesaria creación de este *ex nihilo*, principio inadmisibile para Lucrecio:

Pues si las cosas salieran de la nada, cualquiera podría nacer de cualquiera, nada necesitaría semilla; del mar podrían surgir de repente los hombres, de la tierra la familia escamígera, y las aves brotarían del cielo; el ganado y demás animales, bestias salvajes de toda especie, ocuparían, naciendo al azar, desiertos y cultivos; ni los frutos en los árboles se mantendrían los mismos, sino que cambiarían: todos podrían producirlo todo. En efecto, no habiendo cuerpos genitales propios de cada cosa, ¿cómo podría ninguna tener madre

<sup>275</sup> DRN, I, 635-640.

<sup>276</sup> Ibid., I, 645, 646.

<sup>277</sup> Fiol, en Lucrecio, *Op. cit.*, p. 122, nota 46.

<sup>278</sup> DRN, I, 667.

<sup>279</sup> Ibid., I, 670-971.

cierta? Pero, ahora, como que cada ser se engendra de gérmenes ciertos, cada cosa nace y asoma a las riberas de la luz allí donde se encuentra su propia materia y sus elementos primeros; y por esta razón no puede todo nacer de todo, porque cada cosa determinada tiene una facultad distintiva<sup>280</sup>.

Estas imágenes transmiten la violencia de una concepción extrema del mundo surgido al azar, en donde, al no importar las estaciones favorables para el crecimiento y el desarrollo de un cuerpo, la experiencia creativa es despojada de su cualidad temporal. De no cumplirse el axioma *nada procede de la nada (nullam rem e nilo gigni)*<sup>281</sup>, el nacimiento de las cosas será gobernado por lo incierto (*incerto partu*)<sup>282</sup>. Por lo demás, las cosas no serían más ellas mismas, al verse dramáticamente afectados sus caracteres definidos por el ímpetu de una improvisada sucesión de nacimientos y muertes. Así, como bien señala Fiol,

Los caracteres y límites de un efecto vienen determinados por la causa que los produce; si algo se produjera sin causa, nada podría imponerle ni caracteres ni límites. Mas, puesto que todos los seres, desde su origen, conservan unos caracteres definidos y se mantienen dentro de límites fijos, hay que suponerles una causa que contenga tales determinaciones<sup>283</sup>.

Los *cuerpos genitales* propios de cada cosa (*genitalia corpora*)<sup>284</sup>, constituyen precisamente la *mater certa*<sup>285</sup> portadora de las especies, en las que imprimirá límites fijos para su vida y la culminación de su vida<sup>286</sup>, determinaciones, identidades<sup>287</sup>, formas definidas, “de donde puedes deducir que cada cosa medra y se nutre de la materia que le es propia”<sup>288</sup>.

Es necesario, pues, que los átomos subsistan incólumes, “no vayan a aniquilársete todas las cosas y tengan que renacer y cobrar vigor a partir de la nada” (I, 673-674). El fuego de Heráclito, en cambio, según Lucrecio, parece para engendrar. Y su muerte tiene como consecuencia la indeterminación aberrante del nacimiento de las cosas.

---

<sup>280</sup> Ibid., I, 159-173.

<sup>281</sup> Ibid., I, 150.

<sup>282</sup> Ibid., I, 164.

<sup>283</sup> Fiol, en Lucrecio, *Op. cit.*, pp. 88-89, nota 18.

<sup>284</sup> *DRN*, I, 167.

<sup>285</sup> Ibid., I, 168.

<sup>286</sup> “¿Por qué la naturaleza no pudo crear gigantes tales que pudieran vadear a pie los mares, arrancar grandes montes con las manos y sobrevivir a muchas generaciones de vivientes, si no es porque a la generación de cada cosa le ha sido asignada una materia precisa, y está determinado lo que de ella puede surgir?” (*DRN*, I, 200-204).

<sup>287</sup> “Todos los seres van creciendo poco a poco, como es natural, por la agregación de átomos determinados, y crecen fieles a su especie” (*DRN*, I, 188-190).

<sup>288</sup> Ibid., I, 190-191.

Los cuatro elementos de Empédocles serán refutados desde la misma perspectiva. El fuego, el aire, la tierra y el agua comportan propiedades sensibles que turbarán las cualidades propias del cuerpo por ellos compuesto. Pero en la generación de los seres conviene que los elementos aporten cualidades secretas e imperceptibles, para que nada en ellos sobresalga que repugne al conjunto e impida que toda cosa creada posea su propio carácter<sup>289</sup>.

Además de la eternidad de los *genitalia corpora*, Lucrecio destaca su insensibilidad, pues afirma en ellos un límite a la percepción. Es necesario que los átomos estén despojados de cualidades sensibles; de lo contrario, estas contaminarán las características distintivas de las cosas generadas. Por otro lado, dicha insensibilidad o ausencia de sensibilidad de los átomos es la que produce las cualidades perceptibles de las cosas, no por herencia, sino por combinación, es decir, “por sustracción y adición de pequeñas partículas y por cambios de orden y de movimientos”<sup>290</sup>. En efecto, existen ciertos corpúsculos de materia (los átomos) “cuyos concursos (*concursum*), movimientos (*motus*), posiciones (*positura*) y figuras (*figurae*) producen el fuego (*efficiunt ignis*) y al cambiar de orden mudan su naturaleza (*mutatoque ordine mutant naturam*)”<sup>291</sup>.

Así, el universo no es el resultado de una *transformación* de los primeros elementos, sino de su *combinación*, por cuya partida o llegada, salida o aproximación (*abitu aut aditu*) o cambio de orden (*mutatoque ordine*) las cosas cambian de naturaleza (*mutant naturam res*)<sup>292</sup>.

La transformación de los elementos de las doctrinas hilozoístas es insuficiente, según Lucrecio, para explicar y permitir el carácter propio de las cosas y la determinación de su nacimiento, “por lo cual, puesto que las mencionadas sustancias se truecan<sup>293</sup>, necesario es que se compongan de otras que no puedan transformarse jamás”<sup>294</sup>. La noción de transformación será así reemplazada por la de combinación o reunión de los átomos:

Y si alguien dice que lo sensible solo puede nacer de lo insensible por medio de una transformación, o por efecto de una especie de parto que lo hace salir

---

<sup>289</sup> Ibid., I, 778-778.

<sup>290</sup> Ibid., I, 800-801.

<sup>291</sup> Ibid., I, 685-687.

<sup>292</sup> Ibid., I, 677-678. Esta vez, hemos preferido nuestra traducción de este pequeño pasaje, por ser más literal. Valentí Fiol traduce *abitu aut aditu* por presencia o ausencia; nosotros, por *partida o llegada, salida o aproximación*.

<sup>293</sup> Es decir, los cuatro elementos de Empédocles.

<sup>294</sup> DRN, I, 794-796

fuera, bastará con explicarle y hacerle evidente que no hay parto sin previa unión de gérmenes y todo cambio supone una combinación anterior<sup>295</sup>.

No hay tal cosa como una creación *ex nihilo*. Tampoco el nacimiento debe ser entendido como una transformación. El nacimiento de las cosas se concreta a partir del *conciliatu* de los átomos<sup>296</sup>, sin la determinación de una inteligencia o una voluntad, “pues, ciertamente, los átomos no se colocaron de propósito (*nam certe neque consilio primordia rerum*) y con sagaz inteligencia en el orden en que está cada uno”<sup>297</sup>. La naturaleza, entonces, asienta su orden y composición en la unión o pacto de los gérmenes (*concilio, conciliatu*)<sup>298</sup>, pero sin que medie en dicho proceso una deliberación racional, un *consilio*<sup>299</sup>.

Por último, Lucrecio descarta la posibilidad de que las *homeomerías* (*ὁμοιομερής*) de Anaxágoras constituyan los elementos primeros de las cosas, pues, sobre la base de su peculiar interpretación<sup>300</sup>, si todas las cosas están contenidas y ocultas en todas<sup>301</sup>, se hace necesaria y apremiante la destrucción de aquello que ha sido generado<sup>302</sup>. La posibilidad de la generación no procede del hecho de que las cosas estén revueltas unas con otras, afirma Lucrecio, sino de que “dentro de ellas se ocultan gérmenes comunes a muchos seres, en mil suertes de mezclas”<sup>303</sup>. La fertilidad de los cuerpos primeros reside en la posibilidad de sus infinitas combinaciones.

Una cosa es que la misma materia primigenia (o átomos) conforme el cielo, el mar, las tierras y el sol, y otra que el cielo esté hecho de partículas de agua, de tierra y de fuego. Esta lectura establece, así, la diferencia entre la preservación de la identidad de las especies a partir de las diversas disposiciones de una única materia y la caótica indiferenciación

---

<sup>295</sup> Ibid., II, 931-936.

<sup>296</sup> Séanos permitido destacar las resonancias políticas de dicho término, que implica, según el reconocido diccionario Perseus (Crane, Gregory (editor), *Perseus Digital Dictionary*, Massachusetts: Tufts University. Consulta: 05 de octubre de 2016. < <http://www.perseus.tufts.edu> >), desde to bring together, unite, hasta reconcile, make friendly, win over, conciliate. Más tarde veremos cómo a este término se agregan varios otros con resonancias análogas.

<sup>297</sup> *DRN*, I, 1021-1022.

<sup>298</sup> Cabisius traduce *concilio* por “assemblies” (Citado por Fowler, Op. cit., 458).

<sup>299</sup> Nuevamente, en la palabra *consilio* se manifiestan significados asociados a la experiencia política: to take counsel, consult (Crane, Gregory (editor), *Perseus Digital Library*, Massachusetts: Tufts University. Consulta: 05 de octubre de 2016. < <http://www.perseus.tufts.edu> >, aunque también significados asociados a un plan o proyecto con propósitos determinados, por lo que Lucrecio rechaza la concepción del mecanismo atómico como *consilio*.

<sup>300</sup> Afirma Vlaentí Fiol: “Lucrecio adopta aquí una interpretación popular de la doctrina de Anaxágoras, que no parece correcta” (en Lucrecio, 2012, 137, nota 57).

<sup>301</sup> *DRN*, I, 876-877.

<sup>302</sup> Lucrecio ilustra con un caso: “Que si dentro de los árboles latieran llamas ya hechas, el fuego no podría estar oculto un solo instante, destruiría los bosques por doquier; abrasaría los árboles” (I, 904-906).

<sup>303</sup> *DRN*, I, 895-896.

entre la parte y el todo, entre lo inmenso y lo ínfimo. Cuando en el libro V Lucrecio expone el origen de las plantas y los animales, destaca la imposibilidad de una mezcla arbitraria en el proceso de su origen:

pues los seres que aún ahora brotan del suelo, las especies de hierbas, los cereales y árboles lozanos, no pueden ser engendrados en mezcla unos con otros, sino que cada cosa procede a su manera y todas conservan sus caracteres distintos según una ley inmutable<sup>304</sup>.

Vemos, pues, cómo Lucrecio no solo desmiente la intervención de una inteligencia superior en la generación de las cosas, sino que no se contenta con apelar a ninguna sustancia sensible, pues, como hemos visto ya, su gobierno impele a un caótico engendramiento de las cosas. Así, a la desmitificación del mundo se añade su ordenamiento. Ordenamiento que, pasaremos a ver, es muy romano.

En este sentido, Lucrecio reconoce en el imaginario atómico la figura de una *mater certa*, pero no para que el nacimiento de las cosas sea entendido como un parto, sino para determinar la configuración de las especies a partir de la unión de muchas madres partículas.

El objetivo explícito de Lucrecio al despojar al mundo del influjo de los dioses es repetido en varias ocasiones: despojar a su vez el terror de los corazones humanos. ¿Qué efectos supone, en relación con dicho objetivo, la preconización de la doctrina de los átomos? Lucrecio suscribe la ausencia de un plan divino en el origen y la composición del universo, pero reprueba, como acabamos de analizar, la ausencia de límites y determinaciones en la naturaleza de las cosas. Solo en la doctrina atómica del mecanismo generativo y destructivo del mundo encontrará las bases para una visión del mundo ajeno a lo divino, pero no a las leyes por las que sabemos lo que puede nacer y lo que no puede<sup>305</sup>.

Fascinado por la expulsión de los dioses de los asuntos humanos, Lucrecio constata en la renovación del mundo “límites profundamente hincados” (*alte terminus haerens*)<sup>306</sup>, por los que las generaciones reproducen, según su especie, costumbres, vida y movimientos de sus padres<sup>307</sup>.

---

<sup>304</sup> Ibid., V, 920-924.

<sup>305</sup> DRN, I, 594.

<sup>306</sup> Ibid., I, 596.

<sup>307</sup> Ibid., I, 597-598.

Si dichas determinaciones no fueron encontradas en las teorías de los filósofos jonios, fue porque además del aspecto antiteológico de la empresa de Lucrecio, emerge la alternativa de racionalizar el mundo en términos ya no divinos, sino políticos, pensamos.

## 5.2 Los pactos de Venus

Fue Dionisio de Alejandría el primero en reconocer una tendencia democrática en el mecanismo atómico del universo, pues si los átomos, como hemos anotado ya, no son comandados por nadie y por sí mismos se juntan unos con otros y establecen creativas combinaciones (*concilio, conciliatu*), el antiguo converso afirma:

then the democracy of the atoms must have been truly amazing, friends shaking hands and embracing, hurrying to set up home together. Some of them presumably rounded themselves off of their own accord into that great luminary the sun, to make day, while others flared up into many pyramids, it may be, of stars, to crown the whole heaven; and others again must have taken station around to make the heaven firm at random, and to arch over the ether to enable the luminaries to ascend, while the confederacies of the ordinary atoms chose their own dwellings and divided up heaven by lot into houses and habitations for themselves<sup>308</sup>.

Esta lectura nos recuerda que una característica de los esquemas cosmológicos de los primeros filósofos jonios fue la persistencia de un vocabulario político para expresarlos, pues, como bien analizó el gran helenista francés Jean Pierre Vernant:

Para construir las cosmologías nuevas han utilizado las nociones que el pensamiento moral y político habían elaborado, han proyectado sobre el mundo de la naturaleza aquella concepción del orden y de la ley que, al triunfar en la ciudad, había hecho del mundo humano un *kosmos*<sup>309</sup>.

En el caso del poema de Lucrecio, G. Cabisius ha sabido reconocer también “the use of metaphors from political life for the physical processes of the Epicurean universe”<sup>310</sup>. El término *foedera*, generalmente traducido por *leyes*, pero ligado más legítimamente al significado romano de *pactos, treaties*<sup>311</sup>, *compacts*<sup>312</sup>, será el núcleo conceptual alrededor del cual girará la visión cosmológica del *De rerum natura*.

<sup>308</sup> Citado en Fowler, *Op. cit.*, p. 427.

<sup>309</sup> Vernant, *Op. cit.*, pp. 120-121.

<sup>310</sup> Citado en Fowler, *Op. cit.*, p. 426.

<sup>311</sup> Asmis (2008).

Mas no fue Epicuro quien habló por primera vez de estos *foedera naturae* con respecto a la organización de la naturaleza; “instead, he uses the terms *syntheke*, 'compact' or 'treaty', as well as *nomos*, 'law', to refer to arrangements made by humans with one other<sup>313</sup>.

Es en el *De rerum natura* donde los *foedera naturae* constituyen el modelo legal del universo, por el que cada cosa nace con poderes determinados:

By determining 'what each kind of thing can and cannot do', nature's treaties impose an inviolable boundary, visualised by Lucretius as 'a deep-set boundary stone' (*alte terminus haerens*). These boundaries apply to atoms no less than to every created kind of thing<sup>314</sup>.

La relación de estos pactos y la diosa Venus se registra en el libro V del poema romano:

Después, cuando supieron hacer chozas y servirse de pieles y del fuego, la mujer, compañera del hombre, pasó a ser propiedad de un solo marido, y conociéronse las leyes del matrimonio, y los padres vieron a la prole nacida de su sangre, entonces empezó la raza humana a suavizar sus costumbres. Pues el fuego hizo que sus cuerpos ateridos no pudiesen ya sufrir el frío bajo la bóveda celeste; Venus amenguó sus fuerzas, y a los hijos, con sus caricias, les fue fácil doblar el natural altivo de los padres. Entonces también, vecinos unos de otros, empezaron a unirse en amistad, deseosos de no sufrir ni hacerse mutuamente violencias; y entre sí se recomendaron a sus niños y mujeres, indicando torpemente con sus voces y gestos ser de justicia que todos se apiadaran de los débiles. Así y todo, no podía ser general esta concordia; pero una buena parte de ellos observaba los *pactos* con escrúpulo; si no, ya entonces el género humano hubiera perecido por entero y su descendencia no hubiera podido propagarse hasta nosotros<sup>315</sup>.

Los pactos referidos en el pasaje citado son las primeras tentativas para regular la convivencia colectiva, para no dañar ni ser dañado por el otro, pero también, para el cimentar el ordenamiento de una sociedad en sus orígenes: “Treaties were an essential part of the process by which the Roman state grew from a small village to an empire. As the Romans clashed with ever more distant neighbours, they regulated their relations by treaties<sup>316</sup>. Sabemos que en la historia de Roma la principal preocupación que atañía a dichos pactos tenía que ver con la fijación de límites con respecto a otros territorios. Previamente a las guerras púnicas, por ejemplo, cuenta Polibio que Roma y Cartago establecieron límites a sus dominios a través de tratados: “Bajo las siguientes condiciones

---

<sup>312</sup> Fowler (2007).

<sup>313</sup> Asmis, Elizabeth, “Lucretius' New World Order: Making a Pact with Nature”, en: *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 58, No. 1, 2008, p. 142.

<sup>314</sup> Ibid., p. 143.

<sup>315</sup> *DRN*, V, 1011-1027. El subrayado es nuestro.

<sup>316</sup> Asmis, “Lucretius' New World Order: Making a Pact with Nature”, Op. cit., p. 143.

haya paz entre Roma y los aliados romanos y Cartago y los aliados cartagineses: no naveguen los romanos ni los aliados romanos más allá de Cabo Hermoso<sup>317</sup>.

Allí donde se expone el origen de la vida social sin la participación de ningún agente o designio sobrenatural, Lucrecio hace de Venus la causa explicativa de la posibilidad de los *foedera*. El punto de partida de la trayectoria civilizatoria del hombre obedece a su ahora capacidad moral para crear un pacto “better suited to the attainment of *uoluptas*”<sup>318</sup>, en tanto las leyes no se definen por una intuición metafísica de lo justo, sino por los beneficios a partir del reconocimiento y la negociación con el otro. Es entonces a través de la sexualidad humana que se expresa el constitutivo moral y afectivo más complejo del hombre, por el que se reconoce capaz de establecer pactos duraderos y fijos.

Lucrecio no recurre al mito de Eneas para explicar la fundación sobrenatural de Roma. No es la Venus de Lucrecio la diosa actuante que recurre a Júpiter para suplicarle que no olvide el imperio prometido a su hijo, ese *imperium sine fine*<sup>319</sup>. Venus posibilita el natural surgimiento de las leyes y las ciudades sin extracción divina, en la medida en que personifica no la dimensión metafísica que Cicerón atribuía a la superestructura ideológica y política del estado romano<sup>320</sup>, sino la dimensión empírica de la concreción de los *foedera*. Ahí donde Venus se civiliza y civiliza a los hombres, como lo analizamos en el capítulo tercero, ahí emergen los *foedera*, pues ahí donde la raza humana empieza a suavizar sus costumbres y las caricias infantiles doblegan la altivez de los mayores, ahí, naturalmente, se tendrá aliados y amigos gracias a tratados y pactos<sup>321</sup>.

Estos pactos que se encuentran en el origen de la civilización serán proyectados por Lucrecio al imaginario del universo:

Strictly speaking, the *foedera* are not pacts made among the atoms themselves; they apply only to atoms when they have formed a *concilium* [‘assembly’]. Then, like men who have banded together in a society, the atoms are bound to specific aims and interests that result from the identity of the group as a whole<sup>322</sup>.

<sup>317</sup> Polibio, *Historia de Roma*, traducción de José Candau Morón, Madrid: Alianza Editorial, S. A., 2008, p. 257; III, 22.

<sup>318</sup> Schiesaro, Alessandro, “Lucretius and Roman politics and history”, en: *The Cambridge Companion To Lucretius*, New York: Cambridge University Press, 2010, p. 57.

<sup>319</sup> Virgilio, Publio Marón., *Obras completas*, Edición bilingüe, Madrid: Ediciones Cátedra, 2010, p. 352: I, 279.

<sup>320</sup> Schiesaro, *Op. cit.*, p. 54.

<sup>321</sup> *DRN*, V, 1443.

<sup>322</sup> Citado por Fowler, *Op. cit.*, p. 429.

A lo largo de los seis libros que componen el *De rerum natura*, los *foedera naturae* constituyen el proceso generativo de las cosas, en tanto determinan la estabilidad y el orden del mundo, no por imprimir una uniformidad en la naturaleza, sino por imponer límites en el crecimiento, vida, y poderes de las cosas.

Pero, además, “Lucretius underscores the concept of a treaty by appealing to the specifically Roman connotations of the word terminus, 'boundary-stone'”<sup>323</sup>. Se sabe que en el templo de Júpiter tenía su sede otra divinidad, el dios Término, representado por una piedra limítrofe:

Garantiza un aspecto particular, pero de la mayor importancia para una sociedad que abandona la cría de animales en favor del cultivo de los campos, de la estabilidad de las cosas en los límites establecidos entre los dominios pertenecientes a tal o cual grupo de ciudadanos, y también en las ciudades, y entre lo laico y lo sagrado. Término sacraliza un estado del universo que Júpiter quiere inmutable, sustrayéndolo al arbitrio humano<sup>324</sup>.

Será precisamente por los límites que imponen los *foedera naturae* que el orden natural se volcará sobre sus propios dominios, sin que el poder divino pueda resistirse contra dichos tratados de la naturaleza<sup>325</sup>. Solo así pueden aparecérsenos las sedes tranquilas de los dioses<sup>326</sup>, en tanto confinados por límites que no podrán transgredir.

Pero los límites que imponen los *foedera naturae* son también temporales y sesgan la culminación del crecimiento: “Lo que acostumbró engendrarse, nacerá en las mismas condiciones, vivirá, crecerá y valdrá por su fuerza según la parte asignada a cada uno por la *ley natural*”<sup>327</sup>. Es por los *foedera naturae* que ningún ser compuesto sobrevive a la disolución de la *concilia* de los átomos, pues, en tanto hay límites fijados a la potestad de cada cosa (*finita potestas*)<sup>328</sup>, la muerte será “the *foedus naturae* par excellence”<sup>329</sup>. En este sentido: “Rome is but a transient *concilium*, political union, its pre-eminent position, like its eventual downfall, explicable through the vagaries of historical events”<sup>330</sup>.

Por tanto, los pactos de Venus que originan la sociedad corresponden a los pactos cósmicos y atómicos proyectados al universo: “While depriving laws of any metaphysical

<sup>323</sup> Amis, “Lucretius' New World Order: Making a Pact with Nature”, Op. cit., p. 144.

<sup>324</sup> Grimal, Pierre, *El imperio romano*, Barcelona: Editorial Crítica, S. L., 2000, p. 16.

<sup>325</sup> *DRN*, V, 309-3010.

<sup>326</sup> *Ibid*, III, 18.

<sup>327</sup> *Ibid.*, II, 300-302. En esta ocasión hemos preferido la traducción del peruano Julio Picasso (en Lucrecio, 2013). El subrayado es nuestro.

<sup>328</sup> *DRN*, VI, 65.

<sup>329</sup> Boyancé, Pierre, *Lucrece et l'épicurisme*, Paris, 1963, 87.

<sup>330</sup> Schiesaro, *Op. cit.*, p. 53.

origin, Lucretius places them at the very heart of his atomistic cosmos<sup>331</sup>. Con la presencia de Venus, la providencia es desarmada y reemplazada por la legalidad de la materia. Así, Venus no solo personifica la ausencia distanciada y epicúrea de los dioses (como vimos que David Sedley propugnaba en el capítulo anterior), no solo es la personificación de la *natura creatrix*, sino también la legalidad immanente a la naturaleza, que se extiende al orden social, de forma natural.

Natural laws' crystallise *post factum* the workings of nature, and embody a 'deeply fixed' (1.77) *terminus* for each creature, a limitation of possibilities which prevents anarchy in the physical world. In this respect *foedera naturae* are at one with the foedera struck by primitive men in the earliest stages of their evolution, who do not have any metaphysical aspiration, but realise through experience that foedera (5.1025) are needed for survival<sup>332</sup>.

Como podemos apreciar, comprender el origen de la vida social es comprender el origen del universo, pues son los *foedera* los que determinan el nacimiento del orden social y el orden natural: "A true understanding of the laws of Nature is consistent with the immediacy of the primitive social compact"<sup>333</sup>.

### 5.3 La racionalización política de Venus

Para especialistas como Bonnie Catto, Diskin Clay y Jeffrey Duban, existiría en el *De rerum natura* una subordinación de Venus respecto a los procesos atómicos de la naturaleza, de tal manera que los átomos asumirían el gobierno de Venus, "for they create everything: *quod ex illis sunt omnia primis*"<sup>334</sup>. Así, el proceso generacional espontáneo del universo sería reemplazado por el mecanismo ciego e incoloro de los átomos: "the massive sensuous earth of Venus' domain becomes a crystalline abstract, a transparency of atoms and void, dots and spaces"<sup>335</sup>. Sin embargo, una tesis así, pensamos, es insuficiente para comprender la cosmología lucreciana. Corresponde a este apartado final demostrar que la legalidad del universo se debe a la espontaneidad de la fuerza de la naturaleza representada por Venus.

---

<sup>331</sup> Ibid., p. 47.

<sup>332</sup> Ibid., p. 48.

<sup>333</sup> Ibid., p. 47.

<sup>334</sup> Catto, *Op. cit.*, p. 100.

<sup>335</sup> Duban, Jeffrey, "Venus, Epicurus and Naturae Species Ratioque", en: *The American Journal of Philology*, Vol. 103, No. 2, 1982, p. 171.

La *ratio* de natura obedece en efecto a un mecanismo atómico determinado, pero dicho mecanismo ofrece un aspecto distintivo, y es la vitalidad y el auge vigoroso de la generación de las cosas. Una prueba de ello es la presencia de Venus hacia el final del libro IV, pasaje que, como hemos visto, no ha sido analizado por Sedley y Asmis.

En el capítulo tercero de nuestro trabajo estudiamos la crítica de Lucrecio a la pasión amorosa y reconocimos en ella no un ataque a la sexualidad inmanente a la naturaleza, sino a la corrupción, a partir de creencias socialmente elaboradas e impuestas, del goce sexual. Venus, por lo tanto, representaba la afirmación de la reciprocidad del placer, la *communi voluptas*<sup>336</sup>, la *mutua gaudia*<sup>337</sup>. Y a partir de entonces, dijimos, Venus anuncia la fuerza explicativa de la descendencia dentro del orden social<sup>338</sup>: “Y no son los dioses los que niegan al hombre el poder fecundante”<sup>339</sup>. Tampoco, por tanto, los que otorgan dicho poder.

Nuevamente, ahí donde los dioses son expulsados del dominio de la naturaleza, contamos con la presencia de Venus:

Quando se mezclan las dos simientes, si la mujer, con un súbito esfuerzo, vence la energía del hombre y se hace dueña de ella, los hijos se parecen a la madre, gracias al semen materno, tal como el paterno los hace semejantes al padre. Pero los hijos que ves parecidos a ambos, que juntan en su cara los rasgos de sus progenitores, proceden a la vez de la sustancia del padre y de la madre, cuando los gérmenes excitados en los órganos por los estímulos de Venus corren el uno contra el otro, arrastrados por un ardor concorde, y no hay entre ellos ni vencedor ni vencido<sup>340</sup>.

La fecundación se explica por procesos estrictamente naturales, a través de los efectos de los estímulos de Venus (*cum Veneris stimulis*)<sup>341</sup> sobre la *semina* de los progenitores. Estos ocultan en sus cuerpos *multa primordia mixta*, que serán transmitidos de un padre a otro padre<sup>342</sup>, a través de mezclas y fuerzas variadas: “De ahí Venus saca a la luz figuras de suertes diversas y reproduce los rasgos de los antepasados, su voz y sus cabellos; pues todo ello viene de gérmenes determinados, no menos que la cara, el cuerpo y los miembros”<sup>343</sup>. A veces el niño se parecerá a la madre, a veces al padre, incluso algunas veces a los

---

<sup>336</sup> *DRN*, IV, 1207.

<sup>337</sup> *Ibid.*, IV, 1205.

<sup>338</sup> *Ibid.*, IV, 1223-1226.

<sup>339</sup> *Ibid.*, IV, 1233.

<sup>340</sup> *Ibid.*, IV, 1208-1218.

<sup>341</sup> *Ibid.*, IV, 1215.

<sup>342</sup> *Ibid.*, IV, 1222.

<sup>343</sup> *Ibid.*, IV, 1223-1226.

abuelos. No hay nada predeterminado en la fuerza generativa de Venus: “Such things happen *varia sorte*; they are not the product of *semina certa*”<sup>344</sup>. Lo que puede nacer está determinado por las mezclas o combinaciones (*commiscendo*)<sup>345</sup> de los primeros cuerpos.

Así, la fuerza creativa de Venus no se subordina a la de los átomos, se identifica con la de ellos:

Pero de qué modo aquella aglomeración de materia llegó a fundar la tierra, el cielo, los abismos del ponto y las órbitas del sol y la luna, voy a exponerlo en orden. Pues ciertamente los elementos de las cosas no se colocaron de propósito y con sagaz inteligencia en el orden en que está cada uno, ni pactaron entre sí cómo debían moverse; pero como son innumerables y han sido maltrechos por choques desde la eternidad y arrastrados por sus pesos no han cesado de moverse, de combinarse en todas las formas y de ensayar todo lo que podían crear con sus mutuas uniones, ha resultado de ello que, diseminados durante tiempo indefinido, después de probar todos los enlaces y movimientos, aciertan por fin a unirse aquellos cuyo enlace da origen a grandes cosas, la tierra, el mar, el cielo y las especies vivientes<sup>346</sup>.

La esterilidad y la fecundidad son explicadas en los mismos términos: habrá átomos cuyos enlaces acertarán más que los de otros, como “hay hombres que son más féculos con algunas mujeres, y otras que reciben más fácilmente de un determinado hombre la carga que les pondrá grávidas”<sup>347</sup>. La generación de las cosas se iguala a la fecundación de una nueva vida en tanto una y otra no dependen de la mediación de alguna inteligencia o alguna deliberación intrínseca a los átomos (*sagaci mente*)<sup>348</sup>, sino de las formas de sus movimientos, de sus acoplamientos (*multum harmonia Veneris*)<sup>349</sup> y de sus ensayos, pues hay un margen de libertad que permite la variedad, considerando, eso sí, como bien ha observado Phillip De Lacy, que “its consequences must not disrupt the fixed limits of natural processes but must only add variety within those limits”<sup>350</sup>.

Venus no podría procrear un ser con rasgos absolutamente distintos de los de sus padres, de la misma manera que por cada criatura que nace se renueva con constancia inquebrantable las manchas distintivas de su especie<sup>351</sup>. En el libro V, Lucrecio expone

---

<sup>344</sup> De Lacy, Phillip, “Distant Views: The Imagery of Lucretius”, en: *The Classical Journal*, n. 60, 1964, p. 109.

<sup>345</sup> *DRN*, IV, 1208.

<sup>346</sup> *Ibid.*, V, 416-431.

<sup>347</sup> *Ibid.*, IV, 1249-1250.

<sup>348</sup> *Ibid.*, V, 420.

<sup>349</sup> *Ibid.*, IV, 1248.

<sup>350</sup> De Lacy, *Op. cit.*, pp. 108-109.

<sup>351</sup> *DRN*, I, 590.

cómo algunas especies desaparecieron por ser monstruosas, es decir, por no ceñirse a los *foedera* de crecimiento y florecimiento de la vida permitidos<sup>352</sup>.

De esta manera, Lucrecio, en consonancia con el ambiente espiritual de su época, hace de la potencia sexual de Venus un acontecimiento cósmico, en tanto la fecundidad de nuestra diosa se hace extensible a todo el universo, pues la *concilia* de los átomos no puede entenderse sin la reunión de partículas que ardorosamente ensayan mundos estables y que concretan especies variadísimas y definidas:

los mismos átomos, chocando entre sí espontáneamente y al azar, después de haberse unido de mil maneras en encuentros casuales, vanos y estériles, acertaron por fin algunos a agregarse de modo que dieran para siempre origen a estos grandes cuerpos, tierra, mar, cielo y raza de seres vivientes<sup>353</sup>.

Así, identificamos en la *concilia* de los átomos, no solo la ausencia de una intromisión regulativa de un dios, sino la presencia de la espontaneidad de la fuerza fecundante por la que la materia ensaya innumerables combinaciones, a través de los *foedera naturae*. Nosotros hemos creído ver en dicha fuerza creativa y combinatoria de los átomos la misma fuerza creativa de la Venus del proemio del *De rerum natura*, como si Lucrecio atribuyera a los procesos atómicos la espontaneidad de nuestra diosa o, mejor aún, como si por el gobierno de nuestra diosa, los procesos atómicos se recrearan espontáneamente.

Resulta significativo que, entre todas las divinidades que en la religión romana se encuentran asociadas a las relaciones amorosas, el primer lugar lo ocupe una diosa, Venus, y no un dios, como si los romanos reconocieran así, de forma implícita, que el amor es esencialmente “un asunto de mujeres”, y que son las mujeres las que confieren a la unión carnal su pleno valor sagrado. Como significativo es que el dios Amor sea un desconocido dentro del repertorio de las divinidades romanas; Roma no dispone de ninguna personificación divina comparable al Eros griego, principio cósmico o niño caprichoso según las creencias de cada siglo. Cuando Lucrecio quiso otorgarle algún nombre a la potencia universal del amor eligió el de Venus, no el de algún *daimon* masculino. Es fácil oponer al Eros griego —espíritu de conquista y de seducción, hijo de Oportunidad y de Necesidad, tal como explica Platón— la Venus romana, la “buena diosa”, sobre cuyo seno Marte vendría a adormecerse, decididamente vencido. Serán otros pueblos y otros tiempos los que querrán que, por su amada, el hombre deba llevar a cabo numerosas proezas. En Roma, sin embargo, el amor desarma a los héroes. En este combate es la mujer la que domina y la que alcanza siempre la victoria. El Eros griego, enérgico e inquieto, se despreocupa por el día siguiente a su triunfo. Pero la

---

<sup>352</sup> Ibid., V, 845-848.

<sup>353</sup> Ibid., II, 1058-1063.

Venus romana aspira, de modo más o menos confeso, a la maternidad, repugnándole las uniones infecundas<sup>354</sup>.

Pierre Grimal, en *El amor en la Roma antigua*, expone la trayectoria de la relación ambigua que mantuvieron los romanos con el amor desde los orígenes de la ciudad hasta el fin de la dinastía julio-claudia. Se habla de una misoginia y una evidente repugnancia sentida por los romanos con respecto a la pasión amorosa en la Roma arcaica. Pero hacia el II a. C., a medida que las mujeres conquistaban su dignidad, mujeres libres y cortesanas, y el sentimiento amoroso deviene una realidad espiritual<sup>355</sup>: “La amante tiende a convertirse en *domina*”<sup>356</sup>, como lo demuestra la influencia política ejercida por las mujeres hacia el final de la República y los primeros años del Imperio.

Ahí donde los comentaristas de la obra de Lucrecio observan una anomalía en la invocación a una diosa en un poema ateo, Pierre Grimal reconoce la conciencia de Lucrecio del lenguaje de sus compatriotas: “El nombre de la diosa, por sí mismo, bastaba para que se adivinara la grandeza y la veracidad de una filosofía que exaltaba y transformaba en principio cósmico cierto sentimiento indescriptible que cada uno presentía en su propio interior”<sup>357</sup>.

Sin embargo, esta humanización y este ablandamiento de los valores tradicionales expresados en la adoración nacional a Venus de la que Grimal nos habla son asaltados por grandes y profundas conmociones políticas. Se sabe que el período comprendido entre el año 100 y el 45 a. C. constituye una de las épocas más oscuras de la historia romana:

1. Es la época de la desaparición de la libertad republicana. 2. Es un período de guerra civil (la paz interior no se da más que en raras ocasiones y de modo precario). 3. A esto se unen las desavenencias en el Imperio, y una grave crisis moral, ligada a su vez al reciente aumento de las riquezas de Roma y a la puesta en duda de todos sus valores, debido a la guerra civil<sup>358</sup>.

En ese sentido, el gobierno de Venus en el *De rerum natura* no puede expresar solamente la intuición cósmica del amor, de ese goce recíproco aceptado y conquistado por un pueblo reacio en sus inicios a la sexualidad femenina. El gobierno de Venus tiene que ser también la determinación inviolable de los *foedera naturae*, el poder absoluto e impersonal de esas

---

<sup>354</sup> Grimal, *El amor en la Roma antigua*, *Op. cit.*, p. 399.

<sup>355</sup> *Ibid.*, p. 338.

<sup>356</sup> *Ibid.*, p. 340.

<sup>357</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>358</sup> Parain, *Op. cit.*, p. 6.

leyes y pactos, del que por fin debe emerger un orden cierto y regular, tanto en el universo como en el cosmos social, como analizamos en la sección anterior.

Conviene, no obstante, para finalizar nuestro trabajo, advertir que la legalidad del modelo del universo —natural y social— representado por Venus es perfectamente compatible con la espontaneidad y la fuerza fecundante asociada al poder religioso de la diosa, pues es gracias a que el universo se rige bajo su dominio que los pactos de la naturaleza “do not exist outside and above the physicality of atoms, do not answer an inscrutable teleological project and have not been promoted by a provident lawgiver”<sup>359</sup>. Su presencia es la razón por la cual no hay leyes que se impongan unilateralmente sobre los seres y las cosas, sino *foedera*, término conectado etimológicamente con *fides*, “a ‘horizontal’, non-hierarchical bind which promotes pacts among equals while implying no superior lawgiver”<sup>360</sup>:

The terms ‘law’ and ‘treaty’ refer to the same conditions, though from different perspectives. Things ‘are held’, passively, by laws that make it impossible for them to exceed certain limits; they ‘observe’ treaties, on the other hand, by actively exercising finite powers. The term ‘law’ suggests the necessity to submit to constraints; the term ‘treaty’ suggests a flourishing of powers within limits. Lucretius uses the legal term *servare*, ‘keep’ or ‘observe’, to echo the principle that treaties must be respected<sup>361</sup>.

No hay planes en la naturaleza, hay pactos. Pero dichos pactos son creativos, no restrictivos. Con el gobierno de Venus, asistimos al ímpetu creativo de la materia ínsita en el universo, por el que no solo hay un mundo sino innumerables mundos: “Por lo cual, una vez más, fuerza es reconocer que hay en otras partes otras combinaciones de materia semejantes a este mundo que el éter ciñe con ávido abrazo”<sup>362</sup>. Pero por estos pactos que propician la unión de los átomos, el nacimiento de los seres y su gozosa madurez, estos últimos están sometidos también a la muerte: “At that point, corresponding to the vigour of the preceding process, nature ‘pulls back the reins’ of growth, causing things to decline to the final limit of death”<sup>363</sup>.

De esta manera, a la legalidad de la materia se le suma el despliegue y el florecimiento de cada cosa dentro de límites fijos. Es gracias a los *foedera* que las cosas se desarrollan en gozoso incremento (*hilaro grandescere*)<sup>364</sup>, hasta ascender a los peldaños de la edad

---

<sup>359</sup> Schiesaro, *Op. cit.*, p. 48.

<sup>360</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>361</sup> Asmis, “Lucretius’ New World Order: Making a Pact with Nature”, *Op. cit.*, 2008, p. 146.

<sup>362</sup> *DRN*, II, 1064-1066.

<sup>363</sup> Asmis, “Lucretius’ New World Order: Making a Pact with Nature”, *op. cit.*, p. 147.

<sup>364</sup> *DRN*, II, 1122.

adulta<sup>365</sup>. Así se explica la vida retozante de los seres del proemio: ‘Perfecting its creations, nature leads them all the way 'to the farthest boundary of growth' (*ad extremum crescendi perfica finem*, 2.1116-7)’<sup>366</sup>.

El gobierno de Venus garantiza que las cosas lleguen a la flor de su edad. La primavera del proemio no es sino la culminación de los designios y límites que imprimen los átomos en la materia. La primavera de Venus, pues, está indefectiblemente asociada a ese *ordine cum possint tam certo multa creari*<sup>367</sup>.

Es significativo, por todo lo anteriormente expuesto, advertir en la historia de Roma que el surgimiento del Imperio y el acontecimiento de su pacificación obedeció en gran parte a la determinación de Augusto de poner fin al ambicioso proyecto de dominar toda la Tierra.

Por primera vez en siete siglos de conquista, afirma Edward Gibbon:

He bequeathed, as a valuable legacy to his successors, the advice of confining the empire within those limits, which Nature seemed to have placed as its permanent bulwarks and boundaries; on the west the Atlantic ocean; the Rhine and Danube on the north; the Euphrates on the east; and towards the south, the Sandy deserts of Arabia and Africa<sup>368</sup>.

Mientras Ovidio afirmaba que el territorio romano, a diferencia del de otras naciones, era idéntico a la proporción del mundo (*Romanae spatium est Urbis et orbis ídem*)<sup>369</sup>, y Virgilio componía el evangelio de una nación sin límites, Lucrecio entrevió en el despliegue y la creatividad de la naturaleza unos límites incontestables a los que se debía integrar el esquema de su propia nación. De ahí su invocación a la diosa Venus para que apacigüe el furor de Marte; el poeta invoca un ordenamiento particular e irrevocable del universo. De ahí que Venus sea a la vez madre de los Enéadas y madre de la naturaleza de las cosas; el poeta encuentra en esta diosa la fórmula de reintegración del orden social al orden natural.

---

<sup>365</sup> Ibid., II, 1223.

<sup>366</sup> Asmis, “Lucretius' New World Order: Making a Pact with Nature”, Op. cit., p. 147.

<sup>367</sup> DRN, V, 736.

<sup>368</sup> Gibbon, Edward, *The Decline And Fall Of The Roman Empire*, London: Encyclopaedia Britannica, INC., 2 v., 1952, p. 1.

<sup>369</sup> Ovidio, Publio Nasón, “Fasti”, en Biblioteca Augustana, 2.683-684, <[http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lsante01/Ovidius/ovi\\_fa02.html](http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lsante01/Ovidius/ovi_fa02.html)>, consultado el 28 de octubre del 2016.

## Conclusiones

Al cabo de esta investigación podemos arribar a las siguientes conclusiones:

1. La simbología de Venus en el poema romano se inscribe dentro de la tradición naturalista griega de los primeros filósofos jonios y la tradición religiosa nacional del siglo I. a. C. Por un lado, la reiterada presencia de la diosa a lo largo del *De rerum natura* puede ser explicada según una concepción naturalista y no teológica del mundo, pues, lejos de representar algún designio divino, Venus personifica la actuación espontánea de la naturaleza. Este punto se estudió y demostró en el capítulo tercero de nuestro trabajo, donde, mediante un análisis detallado de los pasajes en donde se constata la presencia de la diosa, vimos cómo no hay misterio, porque no hay dioses, ni tampoco obstáculo alguno en la consagración de la fuerza creativa de la génesis de la vida (natural y social) en el mundo.

En el libro I, el nacimiento de las cosas, al someterse al advenimiento y al gobierno de Venus, obedecía a la fuerza operante de la materia ínsita en el universo, por la que los seres alcanzaban la verdadera *voluptas*, en tanto eran hechizados por un poder que los hacía retozar y propagar su especie; en el libro IV, Venus consumaba la reciprocidad del placer a través de una mejor comprensión de la sexualidad humana. En tanto Venus es representada no como la diosa que milagrosamente hace enamorarse a los seres humanos, sino como la instancia de una auténtica adquisición del placer, Lucrecio finalmente consideró los estímulos de Venus como la base de la fertilidad y el matrimonio. En el libro IV, la actuación de Venus personificaba el natural advenimiento de la vida social, a partir de una nueva relación del hombre con el mundo que le rodea y una revelación de la complejidad de la sexualidad humana: su capacidad de la obtención de pactos y leyes. En ese sentido, propusimos en el capítulo cuarto de nuestro trabajo que el gobierno de Venus se identificaba con el gobierno de la Naturaleza, en tanto su ejercicio rechazaba la

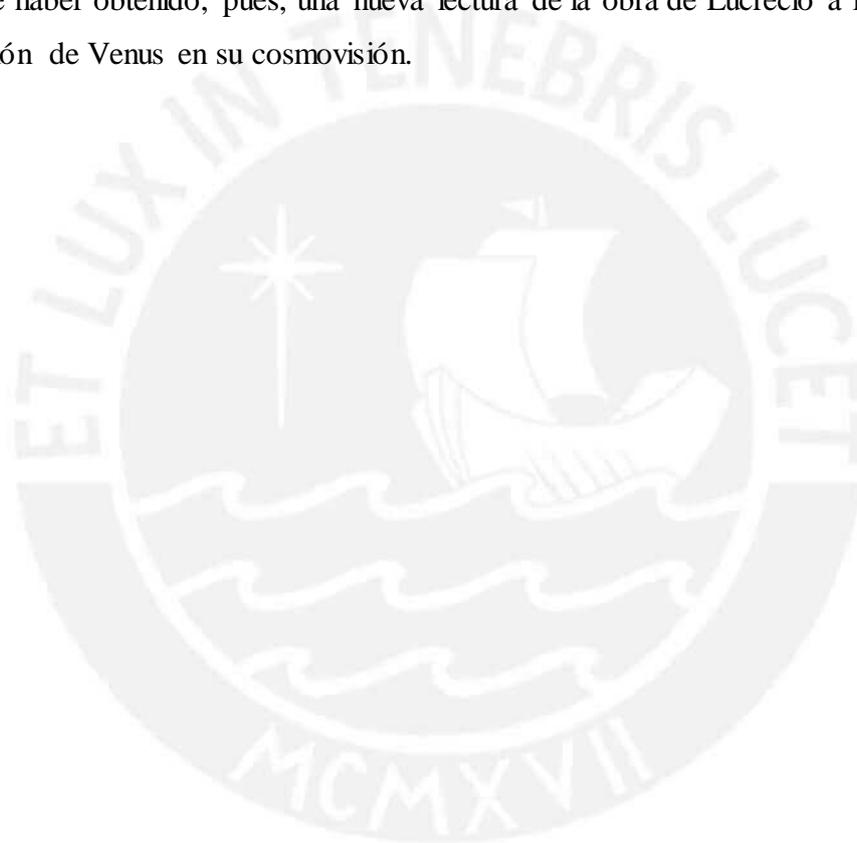
intervención del designio vertical de otros dioses, como el Zeus de los estoicos, por ejemplo.

Por otro lado, es en nuestro último capítulo que destacamos y estudiamos la otra vertiente en la que se inserta la Venus de Lucrecio, a saber, la tradición religiosa nacional que compromete a nuestra diosa en los asuntos históricos y políticos de la nación romana. Lejos de ser Venus una figura insólita para el pueblo descendiente del Lacio, solo accesible a los lectores de la filosofía naturalista griega, Venus es un principio social y político, en tanto se expresa, como vimos de la mano de Pierre Grimal, en el reconocimiento y adoración de la sexualidad femenina, y en su correspondiente doblegamiento del espíritu cívico y misógino que muy bien representaba Catón. Así, trazando en los distintos significados de la Venus de Lucrecio el lenguaje de los presocráticos y el lenguaje de la romanidad, advertimos que habría que valorar de un modo alternativo la originalidad filosófica del autor del *De rerum natura*, que para muchos sigue siendo visto como un divulgador de la doctrina epicúrea.

2. El resultado de la inserción de nuestra diosa en las dos tradiciones mencionadas afirma su carácter político. En tanto Venus personifica el gobierno de la naturaleza, preside el mecanismo atómico del universo, pero con una cualidad immanente a su figura: el establecimiento de pactos. Así como el origen de la vida social se explicaba a partir de la concepción de pactos que regulen el ordenamiento de la convivencia colectiva, así el origen del universo no podría ser comprendido y explicado sin el ejercicio activo de estos *foedera naturae*. Los *foedera naturae* consisten en los pactos que sellan la asamblea de los átomos (*concilio, conciliatu*), con el fin de determinar el carácter propio del cuerpo generado por ellos. En ese sentido, imprimen un límite a la potestad espacial y temporal de los seres creados. Ni los dioses pueden intervenir en el mundo de los hombres, ni los hombres podrían ser inmortales, como los seres divinos. Esta proyección de la jurisdicción romana a la visión naturalista propugnada por Lucrecio hace del gobierno de Venus la expresión de un universo donde la materia desea unirse y crear, y donde todo se une y se crea a partir de límites inviolables y definidos. Se trata de un modelo legal del universo, pero asistido por la renovación constante y la espontaneidad de nuestra diosa. No se trata de una legislación vertical de un dios autoritario, sino del gozoso arribo de las cosas a su madurez, a su muerte, en virtud del arbitrio de la materia y sus límites.

3. Mediante el reconocimiento del aspecto político de la diosa de Lucrecio se puede llegar a comprender el proyecto de pacificación de su obra. El verdadero espíritu de moderación solo se introducirá en Roma cuando se tome conciencia de los pactos de la naturaleza, parece decirnos Lucrecio. Y la historia, creemos, le dio la razón. El emperador Augusto, como afirma Gibbon, encontró menos esperanza que temor en la opción temeraria que ofrecían las armas. Depuso, así, el espíritu excesivo y beligerante de conquista en favor de una delimitación del territorio romano. Mas no lo hizo apelando a su propio capricho, ni a los designios de Júpiter, deidad romana por excelencia, sino a los límites que propuso la naturaleza: el Atlántico, el Danubio, el Eúfrates, los desiertos de Arabia...

Nos parece haber obtenido, pues, una nueva lectura de la obra de Lucrecio a la luz de esta interpretación de Venus en su cosmovisión.



## Bibliografía

### Bibliografía primaria

Lucrecio, Tito Caro. *De la naturaleza*. Edición bilingüe. Traducción y notas de Eduardo Valentí Fiol. Barcelona: Acantilado, 2012.

Lucrecio, Tito Caro. *La naturaleza*. Traducción de Julio Picasso. Lima: Universidad Católica Sedes Sapientiae, 2013.

### Bibliografía secundaria

Anónimo. *Poema de Gilgamesh*. Estudio preliminar, traducción y notas de Federico Lara Peinado. Madrid: Editorial Tecnos, 2010.

Asmis, Elizabeth. "Lucretius' New World Order: Making a Pact with Nature", *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 58, No. 1 (May), pp. 141-157, 2008.

Asmis, Elizabeth. "Rhetoric and Reason in Lucretius", *The American Journal of Philology*, Vol. 104, No. 1 (Spring), pp. 36-66, 1983.

Asmis, Elizabeth. "Lucretius' Venus and Stoic Zeus", *Hermes*, 110. Bd., H. 4, pp. 458-470, 1983.

Barnes, Jonathan. *Aristóteles*. Traducción de Marta Sansigre. Madrid: Ediciones Cátedra, 1999.

Bickel, Ernst. *Historia de la literatura romana*. Traducción de José Díaz-Regañón López. Madrid: RBA Coleccionables, 2009.

Boyancé, Pierre. *Lucrece et l'épicurisme*. Paris, 1963.

Bradley, Edward. "Lucretius and the Irrational", *The Classical Journal*, Vol. 67, No. 4 (Apr. - May), pp. 317-322, 1972.

Brown, Robert. "Lucretius and Callimachus", *Illinois Classical Studies* 7, 77-97, 1982.

Burkert, Walter. *Greek Religion*. Traducción de John Raffan. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

Classen, Joachim. "Poetry and Rhetoric in Lucretius", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 99, pp. 77-118, 1968.

- Catto, Bonnie. "Venus and Natura in Lucretius: De Rerum Natura 1.1-23 and 2.167-74", *The Classical Journal*, Vol. 84, No. 2 (Dec), pp. 97-104, 1988.
- Clay, Diskin. "Review: Lucretius V", *The Classical Review*, Vol. 55, No. 2 (Oct.), pp. 516-519, 2005.
- Clay, Diskin. "Lucretius Contra Empedoclen: A Textual Note", *The Classical Journal*, Vol. 73, No. 1 (Oct. - Nov.), 1977.
- Clay, Diskin. "De Rerum Natura: Greek Physis and Epicurean Physiologia (Lucretius 1. 1-148)", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 100, pp. 31-47, 1969.
- Coleman, John. *Lucretius as Theorist of Political Life*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.
- Crane, Gregory (ed.). *Perseus Digital Library*, Massachusetts: Tufts University. Consulta: 05 de octubre de 2016. < <http://www.perseus.tufts.edu> >
- De Lacy, Philip. "Distant Views: The Imagery of Lucretius", *The Classical Journal* 60, 49-55, 1964.
- Pabón S. de Urbina, José. *Diccionario manual griego-español*. Barcelona: VOX, 2009.
- Duban, Jeffrey. "Venus, Epicurus and Naturae Species Ratioque", *The American Journal of Philology*, Vol. 103, No. 2 (Summer), pp. 165-177, 1982.
- Epicuro. *Obras*. Estudio preliminar, traducción y notas de Montserrat Jufresa. Madrid: Editorial Tecnos, 2008.
- Farrington, Benjamin. *Ciencia y política en el mundo antiguo*. Traducción de Domingo Plácido Suárez. Madrid: Ayuso, 1979.
- Farrington, Benjamin. "The Meanings of *voluptas* in Lucretius", *Hermathena*, No. 80, pp. 26-31, 1952.
- Ferraté, Juan. *Líricos griegos arcaicos*. Barcelona: Acantilado, 2000.
- Fitzgerald, William. "Lucretius' Cure for Love in the De Rerum Natura", *The Classical World*, Vol. 78, No. 2 (Nov.-Dec.), pp. 73-86, 1984.
- Fowler, Don Paul. "Lucretius and Politics", *Oxford Readings in Classical Studies: Lucretius*, New York: Oxford University Press, 2007.
- García, Carlos y Eduardo Acosta. *Ética de Epicuro. La génesis de una moral utilitarian*. Barcelona: Barral Editores, 1974.
- Gibbon, Edward. *The Decline and Fall of the Roman Empire*. 2 vol. London: Encyclopaedia Britannica, 1952.
- Green, William. "The Dying World of Lucretius", *The American Journal of Philology*, Vol. 63, No. 1, pp. 51-60, 1942.
- Grimal, Pierre. *Diccionario de mitología*. Madrid: RBA Coleccionables, 2009.

- Grimal, Pierre. *El amor en la Roma antigua*. Traducción de Javier Palacio. Barcelona: Paidós Ibérica, 2000.
- Grimal, Pierre. *El imperio romano*. Barcelona: Crítica, 2000.
- Grimal, Pierre. *El siglo de Augusto*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Hahn, Adelaide. “Lucretius’ Proemion with Reference to Sappho and Catullus”, *The Classical World*, Vol. 60, No. 4, pp. 134-139, 1966.
- Homero. *Obras completas*. Traducción de Luis Segalá y Estalella. Buenos Aires: El Ateneo, 1965.
- Hesíodo. *Obras completas*. Traducción de Aurelio Pérez Jiménez. Madrid: Editorial Gredos, 2000.
- Jeffreys, Roland. “Barking Nature: a Note on De rerum natura, 2, 17”, *Latomus*, T. 42, Fasc. 1 (Janvier-Mars), pp. 126-128, 1983.
- Kilpatrick, R. S. “Amicus Medicus: Medicine and Epicurean Therapy in ‘De Rerum Natura’”, *Memoirs of the American Academy in Rome*; Vol. 41, pp. 69-100, 1996.
- Kyriakidis, S. “Lucretius’ DRN 1.926-50 and the Proem to Book 4”, *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 56, No. 2 (Dec), pp. 606-610, 2006.
- Lesky, Albin. *Historia de la literatura griega*. Madrid: RBA Coleccionables, 2009.
- Lida de Malkiel, María Rosa. *Introducción al teatro de Sófocles*. Buenos Aires: Losada, 1994.
- Long, A. A. “Chance and Natural Law in Epicureanism”, *Phronesis*, Vol. 22, No. 1, pp. 63-88, 1977.
- Lowell, Edmunds. “Mars as Hellenistic Lover: Lucretius, ‘De rerum natura’ 1.29-40 and Its Subtexts”, *International Journal of the Classical Tradition*, Vol. 8, No. 3 (Winter), pp. 343-358, 2002.
- Marcovich, Miroslav. “From Ishtar to Afrodite”, *The Journal of Aesthetic Education*, Vol. 30, No. 2, Special Issue: Distinguished Humanities Lectures, pp. 43-59, 1996.
- Nussbaum, Martha. *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Nietzsche, Friedrich. *Los filósofos preplatónicos*. Madrid: Trotta, 2003.
- O’ Hara, James. “Venus or the ‘Muse as Ally’ (Lucretius 1.24, Simonides Frag. Eleg. 11.20-22 W)”, *Classical Philology*, Vol. 93, No. 1 (Jan.), pp. 69-74, 1998.
- Parain, Brice (director). *Historia de la Filosofía. Del mundo romano al Islam medieval*. Madrid: Siglo xxi Editores, 1990.
- Polibio. *Historia de Roma*. Traducción de José Candau Morón. Madrid: Alianza Editorial, 2008.

- Otto, Walter. *Epicuro*. Traducción de Erich Lassmann Klee. México, D.F.: Sexto Piso, 2005.
- Otto, Walter. *Los dioses de Grecia*. Traducción de Rodolfo Berge y Adolfo Murguía. Madrid: Siruela, 2003.
- Ovidio, Publio Nasón. *Fasti*. Disponible en Biblioteca Augustana, <[http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lsante01/Ovidius/ovi\\_fa02.html](http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lsante01/Ovidius/ovi_fa02.html)>, consultado el 28 de octubre del 2016.
- Reale, Giovanni. *Eros, demonio mediador*. Traducción de Rosa Rius y Pere Salvat. Barcelona: Herder, 2004.
- Reinhardt, Tobias. "The Speech of Nature in Lucretius' 'De Rerum Natura' 3.931-71", *The Classical Quarterly*, Vol. 52, No. 1, pp. 291-304, 2002.
- Reyes, Alfonso. *La filosofía helenística*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1965.
- Rodríguez, Marcelino. *El materialismo de Epicuro y Lucrecio*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1989.
- Santayana, George. *Tres poetas filósofos*. Buenos Aires: Losada, 1943.
- Schiesaro, Alessandro. "Lucretius and Roman politics and history", en *The Cambridge Companion To Loucretius*. New York: Cambridge University Press, 2010.
- Schilling, Robert. "Les origines de la Vénus romaine", *Latomus*, T. 17, Fasc. 1, pp. 3-26, 1958.
- Singer, Irvin. "Love in Ovid and Lucretius", *The Hudson Review*, Vol. 18, No. 4 (Winter), pp. 537-559, 1965.
- Solomon, Daniel. "Lucretius' Progressive Revelation of Nature in DRN 1.149-502", *Phoenix*, Vol. 58, No. 3/4 (Autumn - Winter), pp. 260-283, 2004.
- Stearns, John. "Epicurus and Lucretius on Love", *The Classical Journal*, Vol. 31, No. 6 (Mar.), pp. 343-351, 1936.
- Thury, Eva. "Lucretius' Poem as a Simulacrum of the Rerum Natura", *The American Journal of Philology*, Vol. 108, No. 2 (Summer), pp. 270-294, 1987.
- Vernant, Jean Pierre. *Los orígenes del pensamiento griego*. Traducción de Marino Ayerra. Barcelona: Paidós, 1998.
- Virgilio, Publio Marón. *Obras completas*. Edición bilingüe. Traducción de Aurelio Espinosa Pólit. Madrid: Cátedra, 2010.
- Waley, Arthur. *A Hundred and Seventy Chinese Poems*. New York: Harvard University Press, 1919.