

## ¿Qué es “Venus”? Una nueva investigación sobre De rerum natura I.1-49

*What is “Venus”? A new research about De rerum natura I.1-49*

Julián Barenstein\*  
Universidad del Salvador  
[aneleutheroi@yahoo.com.ar](mailto:aneleutheroi@yahoo.com.ar)

DOI: 10.5281/zenodo.6605107

**Recibido:** 20/10/2021    **Aceptado:** 02/05/2022

**Resumen:** En esta investigación nos proponemos traer a la luz el sentido de “Venus” en la invocación que da inicio al célebre *De rerum natura* de Lucrecio. Nuestro trabajo está dividido en seis partes. En la primera damos cuenta de las diversas interpretaciones de la invocación y las sistematizamos. En la segunda analizamos en detalle y discutimos tres investigaciones incategorizables. En las partes tercera y cuarta exponemos los conceptos de placer y divinidad epicúreos respectivamente. En la quinta buscamos los términos, a modo de epítetos, que el poeta utiliza para referirse a la diosa, sacando a la luz los matices que se iluminan alternativamente en diversas instancias de la invocación. En la sexta, finalmente, damos nuestra propia interpretación de los vv 44-49 explicando por qué deben ser incluidos en la invocación.

**Abstract:** In this research I propose to bring to light the meaning of “Venus” in the invocation of Lucretius’s *De rerum natura*. This paper is divided into six parts. In the first, I give an account of the various interpretations of the invocation and I systematize them. In the second I analyze and discuss three incategorizable investigations. In the third and fourth parts I expose the epicurean concepts of pleasure and divinity respectively. In the fifth I look for the terms, by way of epithets, that the poet uses to refer to the goddess, bringing to light the nuances that light up them alternately in various instances of the invocation. In the sixth, finally, I give mine interpretation of vv 44-49 explaining why they should be included in the invocation.

**Palabras clave:** Lucrecio, Venus, voluptas, pax.

**Keywords:** Lucretius, Venus, voluptas, pax.

\* Julián Barenstein (argentino), Profesor, Licenciado y Doctor en Filosofía por Universidad de Buenos Aires (UBA). Titular de las cátedras de Latín I, Latín II y Literaturas Clásicas en la Universidad del Salvador (USAL) y jefe de trabajos prácticos de Latín I en la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Se desempeña como investigador en las áreas de filosofía tardoantigua, medieval y renacentista y cultura y lengua latinas.  
<https://orcid.org/0000-0002-3083-7296>

## 1. Introducción

Nos proponemos acercarnos al sentido último de la celeberrima invocación a Venus con la que Lucrecio da inicio a su no menos famoso *De rerum natura* (I.1-49) para responder a la pregunta que da título a esta investigación. Así pues, nuestro trabajo está dividido en seis partes de extensión desigual. En la primera damos cuenta, de modo sumario, de las diversas interpretaciones de la invocación y las sistematizamos; el recuento no es exhaustivo, sino más bien nos atenemos a las interpretaciones más aceptadas, mencionando sólo ocasionalmente -y en las notas- las restantes. En la segunda analizamos en detalle y discutimos tres investigaciones que nos resultan incategorizables, las cuales tomamos como punto de partida para la elaboración de nuestro propio punto de vista; abordamos estas interpretaciones en el orden en el que las hemos utilizado, de una importancia creciente, aclarando qué aceptamos y qué rechazamos de cada una. En las partes tercera y cuarta exponemos los conceptos de placer y divinidad epicúreos respectivamente por considerarlos centrales para la interpretación de la invocación y ateniéndonos a que no parecen estar completamente claros ni correctamente delimitados en la perspectiva de algunos comentadores. En la quinta buscamos los términos, a modo de epítetos, que el poeta utiliza para referirse a la diosa, sacando a la luz los matices que se iluminan alternativamente en diversas instancias de la invocación. En la sexta, finalmente, damos nuestra propia interpretación de los vv 44-49 a la luz de las investigaciones precedentes y nuestra explicación acerca de por qué deben ser incluidos en la invocación.

## 2. Un problema.

Como es sabido, Lucrecio es poeta y es filósofo; en *De rerum natura*, se deshace en alabanzas casi apoteósicas a su maestro Epicuro, argumenta contra la religión a la que se figura como causa de crímenes execrables confrontándola con la ciencia de la naturaleza como fuente de liberación de las angustias<sup>1</sup> (*DRN*, I. 101-148, III. 978-1023, 1053-1075, V. 1194-1240) y explica, para decirlo con pocas palabras, el funcionamiento del universo y las características de sus únicos componentes: los átomos y el vacío. Así, en el universo epicúreo que Lucrecio describe no parece haber lugar para la acción de los dioses: a ellos, y esto lo afirmaba ya Epicuro aun

<sup>1</sup> Para un resumen ajustado de este aspecto de la filosofía de Lucrecio, ver Alcalá (1996, pp. 115-133).

sin negarles la existencia (*A Meneceo*, 122ss y 133), no les interesa nada de lo que les ocurre a los humanos. Ni buenos ni malos, los dioses, perfectos y felices, son totalmente indiferentes respecto de los asuntos mundanos y, por tanto, el ser humano no debe recurrir a ellos puesto que nada de lo que éste haga les importa (*DRN*, II. 1090-1104, VI. 58-79). Con todo -y como ya lo anunciamos-, he aquí que el proemio del libro I del *De rerum natura* consiste en una invocación a la diosa del amor (o algo así), Venus. Si fuera tan sólo una mención o un himno, a secas, no habría problema alguno en interpretar ese pasaje como una convención poética, la cuestión es que se trata -insistimos- de una invocación. ¿Cómo es posible, pues, comprender esta contradicción en el marco de la filosofía epicúrea? Vale decir que una legión de autores de renombre se ha detenido en los poco más de cuarenta versos que componen la invocación con la esperanza de traer a la luz su sentido último. Las diferencias entre ellos son profundas y algunas veces sus opiniones no están expuestas con claridad meridiana. Con todo, según pensamos, es posible ordenar estas posturas de la siguiente manera: están aquellos que piensan que Lucrecio (1) está siguiendo la tradición poética de la invocación a la diosa, musa, etc.; (2) está dándole a su poema un tenor romano al invocar a la diosa ancestral de los romanos, i.e., Venus, en tanto que madre de Eneas; (3) está rindiéndole honores a Memmio, destinatario del poema y mecenas del poeta, invocando la diosa tutelar de su familia;<sup>2</sup>(4) está realizando una plegaria verdadera, *pia et sancta*, a la usanza de los epicúreos;<sup>3</sup>(5) está imitando el estilo de Empédocles, que había rendido homenaje a Afrodita en una obra poética y filosófica con el

<sup>2</sup> (Giancotti, 1959, pp. 157-201). Para un estudio reciente sobre el tema, ver Verde (2016, pp. 60-70). La postura de Verde, que retoma una anterior, “olvidada”, de Coarelli (1987), se apoya no en una interpretación del poema en sí, antes bien en testimonios arqueológicos, i.e., restos de monumentos, templos y monedas; en esta línea son de apoyo los trabajos de Schilling (1954, p. 272), Weinstock (1971, pp. 23 y 44), y Crawford (1974, pp. 320-321).

<sup>3</sup> Así pensaba George Hadzsits. Según él, la clave para interpretar correctamente la invocación a Venus estriba en conocer la teoría de la plegaria entre los epicúreos y qué significa. Su razón de ser estaría dada por una suerte necesidad psicológica no inconsistente con la filosofía de la religión epicúrea. Así las cosas esta plegaria resulta purificada de algunos elementos de la tradicional y tiene su origen en la calma intelectual. Así, sus fórmulas implicaban, en apariencia, cierta adaptabilidad social. Se aprovechaba, en suma, la antigua terminología religiosa de modo que, desde el punto de vista externo, la devoción epicúrea quedara ligadas a las costumbres y las instituciones establecidas. Se repetían en estas plegarias, pues, los nombres de los antiguos dioses, pero la concepción de estos que por ellos se expresaba estaba purificada, refinada, era más sutil e intelectual; todo lo cual encajaría con la célebre descripción de la piedad que Lucrecio plasma en V. 1198-1203. Hadzsits (1907, pp. 187ss).

mismo título, como tantas otras, pero en griego, *Περὶ Φύσεως*;<sup>4</sup> (6) está presentando una divinidad, Venus, que puede competir con la visión de la Stóia de los dioses, puntualmente contra el Zeus estoico;<sup>5</sup> (7) postula a Venus como una representación alegórica de las fuerzas creativas de la naturaleza<sup>6</sup> o (8) de la naturaleza misma<sup>7</sup> o (9) del placer;<sup>8</sup> no faltó tampoco quien sostuviera que (10) la obertura del poema no era sino una “hipócrita invocación a Venus”;<sup>9</sup> (11) por último, y a los fines de no caer en la más pura racionalidad, podemos pensar que Lucrecio, antes como poeta que como filósofo, se contradijo varias veces. Esta

<sup>4</sup> Esta perspectiva ha sido sostenida por una legión de autores: Sikes, Cappelletti, Sedley y, especialmente, Garany, por citar solo a algunos. (Sikes, 1936, p. 19; Cappelletti, 1987, pp. 56ss; Sedley, 2004 [1998], pp. 10-14; Trépanier, 2007, pp. 243-282; Sedley, 2007, pp. 48-77; Garany, 2007; Beretta, 2015, p. 185 n32; Piazzì 2005, pp. 42-53).

<sup>5</sup> Esta es la postura que ha sido defendida últimamente por Elizabeth Asmis. Sus aspectos centrales consisten en una interpretación de Venus influenciada, al menos desde un punto de vista que implica un acuerdo con cierta tradición poética, por la figura de Zeus tal como resulta plasmada en el célebre *Himno a Zeus* del filósofo estoico Cleantes. Este último habría presentado, pues, al rey del Olimpo como una divinidad reguladora, y ello en el marco de una filosofía, la estoica, que sostiene una teleología en el universo. Zeus, todopoderoso, sería aquí, entonces, una encarnación del orden. Por contraposición, Lucrecio habría traído a Venus, también todopoderosa, pero como expresión alegórica de la naturaleza. Aunque Asmis (1982, pp. 463-469) sostiene su postura por medio de paralelismos y comparaciones entre uno y otro texto que son traídos a la luz con gran precisión, debemos tener en cuenta que la relación entre el himno y la invocación había sido desestimada por Eduard Zeller en su célebre *Stoics, Epicureans and Sceptics* (1892, p. 470).

<sup>6</sup> Se trata de una postura comúnmente aceptada, sostenida por una legión de autores de todos los tiempos. (Friedländer, 1939, pp. 368-379; Elder, 1954, pp. 88-120; Vertue, 1956, pp. 140-152; Sallmann, 1962, pp. 240-284; Wormell 1965, pp. 39-40; Minadeo, 1965, pp. 450-453).

<sup>7</sup> De acuerdo con Constant Martha, al invocar a Venus, el poeta afirmarí al mismo tiempo el valor de la vida y el placer, que es principio y fin de la vida, pero no por ello dejaría de recordar la presencia de Marte, símbolo de la destrucción y del dolor. (Martha, 1896, pp. 66s).

<sup>8</sup> En un clásico estudio, Ettore Bignone sostuvo que Venus es una representación alegórica del placer, inscribiéndose, así, en una antigua tradición que tomaba a Afrodita como símbolo del placer. En esta línea de razonamiento postula que la invocación de Lucrecio es ni más ni menos que una invocación al placer, que, en concordancia con la tipología hedonística de Epicuro, está dividida en placer kinético (vv I.1-23) y katasemático. Por nuestra parte, pensamos que esto no es así; concediendo incluso que Lucrecio se refiera a estos tipos de placeres, sostenemos que no hay en su tratamiento una separación tajante como la que propone Bignone. (vv I.24-43). (Bignone, 1945, vol. 2, pp. 472-443).

<sup>9</sup> (Strauss, 1967, pp. 76-139).

última opción es insostenible desde un punto de vista filosófico a ultranza: una contradicción semejante en un texto filosófico sólo se podría explicar aludiendo a la interpolación de una mano desconocida. No pretendemos afirmar que los filósofos no se contradigan, sino que no lo hacen con tal contundencia y en un mismo texto.<sup>10</sup>

### 3. Discusión.

Más allá de las que hemos referido y hasta reseñado en las notas al pie, hay tres interpretaciones del proemio de Lucrecio que merecen nuestra atención, sobre todo porque, según pensamos, es discutiendo con ellas que podremos responder a la pregunta que da título a este trabajo.

La primera es la presentada en el artículo “Venus and Natura in Lucretius: *De rerum natura* 1.1-23 and 2.167-174” de Bonnie Catto (1988-1989, pp. 97-104), apoyada en parte en una anterior, de Diskin Clay (1983, pp. 233ss y 1969, pp. 31-47). Antes de revisar la postura de Catto, debemos tener en cuenta que el trasfondo que la hace posible es la consideración de que la repetición es un recurso muy utilizado en la poesía lucreciana y que le sirve al poeta para conectar ideas y pasajes, y más todavía cuando los términos que se repiten aparecen en la misma posición métrica; si no se acepta este supuesto, la postura que estamos a punto de reseñar no tendría sentido. Asimismo, es dable aclarar que su análisis no se limita a la invocación de Venus en el libro I, sino que repasa y analiza todas las menciones de la diosa a lo largo del poema.

Catto parte de la premisa de que para la mayoría de los críticos, ella incluida, Venus no es otra cosa que una personificación del aspecto generativo o creativo de la naturaleza (*natura*), lo cual se evidenciaría precisamente en su epíteto “*voluptas*”;

<sup>10</sup> Hemos de recordar precisamente aquí que en la Antigüedad ningún poeta dejaba de recurrir a la mitología como reservorio metafísico y tropológico. Así las cosas, al invocar a Venus o al hablar de la naturaleza como pródiga y generosa, Lucrecio podría estar ejerciendo el oficio de poeta antes que el de filósofo, que en la Antigüedad eran incompatibles, especialmente tratándose de un filósofo materialista. Por lo demás, no olvidamos que Empédocles y Parménides dieron cauce a su filosofía en verso, pero eso no los convierte en poetas, sí en versificadores. Sobre esta misma opinión, ver De Lacy (1957, pp. 114-126) y Anderson (1960, pp. 1-29).

cuyo sentido estricto no sería, como es usual en Lucrecio, “placer”.<sup>11</sup> No obstante, sostiene que Lucrecio no mantiene siempre esa significación.<sup>12</sup> En efecto, “Venus” sería en los versos I.1-23 una metonimia del proceso creativo de la naturaleza, mientras que en el libro IV, es mencionada unas diecisiete veces como metonimia del poder sexual: dos veces como Venus propiamente dicha (1157 y 1278), tres como deseo (1072, 1148, 1172 y en V.1017), y doce como eufemismos del acto sexual (1058, 1059, 1073, 1084, 1101, 1107, 1205, 1215, 1223, 1235, 1248 y 1276, y también en II.437, III.776, V. 848, 897 y 962). Así las cosas, el problema, para Catto, estriba en reconciliar a la Venus de la invocación (I.1-23) con la del libro IV. Ello se puede hacer si se atiende al pasaje II.167-174, donde Venus es mencionada como “*voluptas*”, al igual que en I.1 pero en referencia directa a la unión sexual.<sup>13</sup> “Venus”, en suma, sería ni más ni menos que una metonimia del proceso creativo de la naturaleza y su rol se restringiría a la responsabilidad de la propagación sexual. Con esta interpretación Venus no es la naturaleza sino que queda subordinada a ella<sup>14</sup> y, así, lo que estaría haciendo Lucrecio en el proemio es dar cuenta del rol subordinado que tienen todos los dioses. Por lo demás, la referencia a los dioses no sería ni más ni menos que un adorno, y funcionaría como la miel en los bordes del vaso de ajeno preparado para los niños (I. 935-950).<sup>15</sup>

<sup>11</sup> Esto estaría confirmado, según Catto, por toda una serie de referencias presentes en I.1-23, que pueden ser interpretadas en ese mismo sentido: *genetrix, alma, terras frugiferentis concelebras, genus, concipitur, exortum, suavis daedala tellus summittit flores, verna, viget genitabilis, pabula laeta, frondiferas, virentis, generatim saecla propagent, exoritur, fit laetum, etc.*

<sup>12</sup> Para este punto ver también Betensky (1980, pp. 291-299).

<sup>13</sup> *At quidam contra haec, ignari materiai, / naturam non posse deum sine numine reddi / tanto opera humanis retionibus admoderate / tempora mutare annorum frugesque creare, / et iamcetera, mortales quae suadet adire / ipsaque deducit dux vitae diavoluptas / et res per Veneris blanditur saecla propagent, / ne genus occidat humanum. Quorum omnia causa / constituisse deos a vera lapsi ratione videntur. / Nam quamvis rerum ignorem primordia quae sint, / hoc tamen ex ipsis caeli rationibus ausim / confirmare aliisque ex rebús reddere multis, / nequaquam nobis divinitus ese creatam / naturam mundi; tanta stat praedita culpa. (DRN, II.167-174)*

<sup>14</sup> La subordinación de Venus a la naturaleza que Catto vislumbra en ese pasaje ya antes había sido explicada por Clay en un estilo que podríamos llamar “aristotélico”, i.e., deslindando órdenes: “Venus”, metonimia y figura retórica, sería parte del poema, pero no parte de la “*natura*”, que excedería los límites del poema.

<sup>15</sup> Esta postura estaría verificada en el v. VI.94, cuando hace su aparición Calíope para coronar el trabajo: “*Calliope, requies hominum divumque voluptas*”

Lo que nos interesa de la postura de Catto es que abre la posibilidad de que “Venus” sea un término polisémico, cosa que si bien ya habían hecho otros autores, aquí se utiliza para explicar por qué Venus tiene un lugar preponderante a lo largo de todo el poema; en otras palabras, Catto ubica a Venus como señoreando a lo largo de todo el texto, confiriéndole mayor importancia que otros comentaristas. Estamos de acuerdo también con que Venus sea considerada más importante que el resto de las divinidades. Sin embargo, no podemos aceptar sin más esta interpretación porque no tiene en cuenta que “*voluptas*”, término que la propia autora reconoce que Lucrecio utiliza como uno de los sinónimos de “Venus”, está traduciendo un término técnico de la filosofía epicúrea, y si bien Catto pone de manifiesto, como hemos dicho, que el contenido semántico de “*voluptas*”, al igual que el de “Venus”, varía a lo largo del poema, en ningún momento hace referencia al sentido más genuino -insistimos, técnico- del término. Por lo demás, tampoco podemos aceptar que todos los dioses, en conjunto, tengan un rol subordinado. Antes bien, pensamos que el caso de la diosa del amor es diferente y que, además, no es necesario revisar otras partes del poema más allá de la invocación, para determinar el significado de “Venus”.

El segundo artículo en el que nos detendremos es el breve pero sustancioso trabajo de Edward Courtney, “The Proem of Lucretius” (2001, pp. 201-211). En principio hay que decir que Courtney es filólogo de formación y se opone a las interpretaciones filosóficas de la invocación, a la que llama “himno” (*hymn*). Sus ataques a este tipo de interpretaciones son muy generales, de una agresividad que encontramos francamente absurda,<sup>16</sup> y dan cuenta de la preeminencia filológica de su enfoque. Sea de ello lo que fuere, el autor parte de un lugar común: afirma que no se puede decir que la alusión a Venus sea sólo alegórica, y ello a diferencia de otros usos puramente alegóricos de los nombres de divinidades grecorromanas por parte de Lucrecio.<sup>17</sup> Asimismo, atendiendo a que “Venus” también ha sido

[Calíope, descanso de los hombres y deseo de los dioses]. “Calíope”, al igual que “Venus” no se refiere a una diosa tradicional, se trata de una metonimia que representa la inspiración creativa que Lucrecio necesita para completar el poema, i.e., el equivalente poético del poder creativo de la naturaleza.

<sup>16</sup> Courtney, que descalifica en conjunto todas las interpretaciones filosóficas sin analizar ninguna de manera exhaustiva, sostiene que lo que buscan los filósofos es proponer una solución ingeniosa a los problemas que plantea el texto lucreciano.

<sup>17</sup> Los ejemplos de este proceder son las menciones de Neptuno como el mar, Ceres, la siembra y Baco, el vino; este uso alegórico es reconocido

considerada una alegoría de la naturaleza (*natura*) o del placer (*voluptas*), el problema, en su opinión, no consistiría en determinar qué es lo que podría simbolizar “Venus”, sino más bien en explicar por qué un poema con las características del *De rerum natura* comienza con una invocación a Venus; se trata de un punto en el que no podemos estar más de acuerdo. Así las cosas, la cuestión que está de fondo se puede resumir en una pregunta: “¿qué tiene más peso en Lucrecio, la filosofía o la poesía?” Soslayando esta cuestión, que intentaremos responder más adelante, Courtney realiza una interpretación punto por punto del proemio, que para él se extiende entre los vv I.1-60, con exclusión de los vv 44-49.<sup>18</sup> Como resultado de su análisis sostiene que Venus sería la deidad apropiada para la invocación porque ella supervisa la naturaleza de las cosas (...*rerum natura sola gubernas*, v 21). Asimismo, afirma que desde el punto de vista epicúreo no se puede negar que Venus sea algo real, aunque no puede ser literalmente “*aeneadum genetrix*”. Es algo, sin embargo, que tiene que existir de alguna manera en la mente del poeta. Así pues, afirma que habría que identificar a Venus con (1) “*voluptas*” entendiendo que esta es la traducción el término griego “ἡδονή”, y que éste es el bien mayor para los epicúreos.<sup>19</sup> Pero esto no es todo, “Venus” sería también (2) símbolo de la fuerza impersonal que gobierna el universo y (3) la “madre de los enéadas”, no en realidad sino solo con el propósito literario de conectar el poema

explícitamente por el propio poeta filósofo-poeta: *Hic siquis mare Neptunum Cereremque vocare / constituet fruges et Bacchi nomine abuti / malvot quam laticis proprium proferre vocamen, concedamus ut hic terrarum dictit et orbem / ese deum matrem, dum vera re tamen ipse / religione animum turpi contingere parcat.* (DRN II. 655-660)

<sup>18</sup> Debemos decir que Courtney lee los vv I.1-28 de una manera muy particular. En principio, ve una relación directa entre los vv 4-5 y vv 21-23, como si los primeros y todo lo que sigue hasta el v 20, estuvieran resumidos en los últimos, a partir de “*quoniam*” (v 21), formando una suerte de corroboración de lo dicho anteriormente. Para confirmar esto, Courtney se apoya en el v 5, donde Lucrecio escribe “*exortum lumina*” y la expresión similar “*...luminis / exoritur...*” que se encuentra entre los vv 22 y 23, como si esta repetición semántica, por llamarla de alguna manera, cerrara una suerte de “arco poético”. Asimismo, para terminar de clausurar esta interpretación, que, como es evidente, es de tenor filológico, asume que en el v 24 el sujeto poético se dirige al sujeto gramatical de la invocación (vv 1-2). Reafirma incluso su postura aludiendo a lo que él considera una de las características de Venus, “*lepos*” (v 14-15), i.e., “gracia”, “encanto”, etc. Se trataría –siempre según Courtney– de una característica de “Venus” que el poeta desea para su poema; traduce, pues, “*lepos*” por “*attractiveness*”. En su análisis del resto de la invocación vv 29-61, Courtney se detiene en problemas textuales (2001, p. 203).

<sup>19</sup> Esta concepción, siempre según Courtney, de Venus como *voluptas* vendría confirmada por los vv II.172, donde el poeta llama a la diosa “*dux vitae*”.

con la *Gens Memmia*. Por último, si Lucrecio anuncia que Venus es la única que puede traer “*tranquilla pax*” (v 31), lo hace, según este autor, porque se tratase un atributo de los dioses. Esta “*pax*” se la pide Venus a Marte para los mortales (*mortalis*), en donde “mortales” entrañaría lo mismo que “*eneadum*”, i.e., una referencia al género humano, sin más. En resumen, con las expresiones “*voluptas*” y “*tranquilla pax*” utilizadas al modo de sinónimos de “Venus” el poeta habría sugerido “*ἡδονή*” y “*ἀταραξία*”, ambas concepciones centrales del epicureísmo, a las que estaría presentando como una suerte de fuerzas que han desplazado a los antiguos dioses.

La solución de Courtney nos resulta atractiva puesto que, siempre en nuestra opinión, se puede considerar como una explicación de compromiso o término medio, que explora ambas referencias para “Venus”, i.e., la real como “*voluptas*”, por una parte, y la literaria y metafórica como “madre de los enéadas” y la fuerza impersonal que todo lo gobierna, por otra. Es remarcable que a diferencia de Catto, y en esto estamos de acuerdo, “*voluptas*” es considerado aquí un término técnico de la filosofía epicúrea.

Más allá de los mencionados, hay un punto de la interpretación de Courtney que nos parece particularmente controversial, a saber, aquél en el que hace referencia a los vv I.44-49. Courtney no acepta los versos mencionados, como ya hemos dicho, aunque aparecen en varios manuscritos. Estos, según él, le quitan todo sentido al pasaje I.1-43. Por esta razón, asume, fueron quitados también por los célebres editores Pontano y Marullo.<sup>20</sup> Para él, que los sigue de cerca, se trata de una interpolación. Monica Gale piensa lo mismo (1994, pp. 215-21), también Marcus Deufert (1996, p. 37), y varios filólogos más (Schilling 1954, pp. 347-348; Schmid 1938-1939, p. 346; Brown 1984). Courtney se pregunta por qué algunos autores -con especial mención de David Sedley, Anthony Long y Klaus Kleve- aun prestan atención a esos versos cuando una legión de filólogos ya los ha descartado como una interpolación: su respuesta es que los que hacen esto no son filólogos sino filósofos, y están interesados en darle una solución ingeniosa al problema, a la contradicción.

Es este, pues, el momento de responder aquella pregunta que formulamos un poco más arriba: “¿qué tiene más peso en Lucrecio, la filosofía o la poesía?” En nuestra

<sup>20</sup> El propio Courtney discutió este tema en un artículo anterior (1987, p. 11).

opinión-y siguiendo en esto a Monica Gale- Lucrecio parece ser consciente de esa tensión entre filosofía y poesía, y la explota, jugando con sus lectores (Gale 1994, p. 3 n8). En una palabra, Lucrecio sería tan poeta como filósofo, empero así como la forma de su texto es innegablemente poética, nos parece que su contenido y su finalidad son estrictamente filosóficos. De este modo, pensamos que para comprender el sentido de “Venus” en la invocación tiene más peso la filosofía que la poesía (Farrell 2007, pp. 76-91, esp. pp. 76-78). Para determinar ese sentido, con todo, estamos obligados a bucear en la frondosa selva de imágenes poéticas que lo recubren.

La tercera interpretación es anterior a las que ya hemos reseñado en este apartado pero de una profundidad, agudeza y exhaustividad que pareciera haber sido redactada con posterioridad. Se trata la de John Elder, plasmada en un artículo de 1954, “Lucretius I.1-49” (Elder 1954, pp. 88-120). De acuerdo con el autor, el problema más apremiante es, al igual que para nosotros, la identificación de “Venus” y para ello considera crucial la determinación exacta de los versos que componen el proemio y su función. Así pues, Elder asume, por una parte, que no hay una interpolación inconsciente ni fortuita de los vv 44-49, es decir, que corresponden efectivamente al proemio y, por otra, que los vv I.1-49<sup>21</sup> constituyen no un proemio al libro I sino uno general a todo el poema.<sup>22</sup> Con esto en mente,

<sup>21</sup> No podemos detenernos en detalles en el cuerpo de nuestro trabajo, pero es dable decir que Elder menciona los argumentos de Brieger y Giussani sobre la estructura del poema, los trabajos de reconstrucción de Vahlen y Diels, a través de los cuales piensa que se puede asumir que no hay una traspolación casual, y los de Bignone, Regenbogen y Friedlander sobre los vv I.44-49.

<sup>22</sup> Elder sustenta su postura en tres consideraciones generales. Primero, que el poema se mueve con desvergonzada facilidad entre los planos físico y metafísico (o bien, mental o espiritual, si se quiere), al menos hasta donde se puede hablar de “metafísica” a la luz de los basamentos de la cosmología epicúrea (II.37-39). Más aun, sostiene que las más de las veces Lucrecio utiliza el mismo lenguaje para referirse a ambos planos de la realidad. Un ejemplo es la referencia a Venus como “*vis*” (I.13) y a Epicuro como “*vivida vis animi*” (I.72). Segundo, que el poeta manifiesta una reacción similar ante materias similares, casi siempre con las mismas respuestas verbales. Se trataría de una suerte de palabras clave. Para Elder esta fraseología similar es instintiva, no deliberada y se enraza en una asociación emocional y no en una intención puntual de llevar al lector hacia otra parte del poema, i.e., ante similares situaciones psíquicas, el poeta reaccionaría igual. Tal es, p.e., el uso de los términos “*lepos*”, “*flores*”, “*laetus*”, “*suavis*”, “*dulcis*”, “*blandus*”, “*exortum*”, etc. Tercero, y a partir de lo anterior, que a lo largo del poema hay unas curiosas uniones de conceptos que podrían parecer nos

Elder formula cinco preguntas que van a dar cuerpo a su trabajo: (1) ¿Por qué un epicúreo, que cree que los dioses no son movidos a la acción por las plegarias de los mortales, pide ayuda a una divinidad para componer sus versos y traer la paz a sus paisanos? (2) ¿Por qué es elegida Venus como esta divinidad? (3) ¿Cuáles son los diferentes significados de “*voluptas*” que se registran en la invocación? (4) ¿Por qué Venus puede ser llamada “*voluptas hominum divomque*”? (5) ¿Cuál es el significado de la relación Venus-Marte?

En cuanto a la primera pregunta, descarta como posibilidad el hecho de que Lucrecio esté siguiendo una convención poética. La respuesta procedería, antes, de la teología epicúrea.<sup>23</sup> La Venus invocada se debe entender a la luz de una concepción de los dioses alejada de la tradicional. Así las cosas, según Elder, el poema iniciaría con una plegaria para pasar inmediatamente a exponer la verdad; una verdad epicúrea, por cierto. De este modo, en los vv.44-49 Lucrecio estaría presentando su teología, reeducando al lector, salvándolo del error. Ahora bien, las reglas de toda invocación son, siempre según Elder, “plegaria y pedido”, y hay dos pedidos en la invocación, (1) que Venus sea “*socia*” del poeta y (2) que convenza a Marte para traer la paz sobre los romanos. Para comprender la aparente incompatibilidad entre la invocación y los vv 44-49, Elder sugiere que hay que atender a la teoría epicúrea de la comunión entre los hombres y los dioses. Así, Lucrecio estaría diciendo virtualmente que con la ayuda de un dios él va a escribir un poema movilizante y persuasivo (i.e., teniendo en mente continuamente la figura de un dios y liberando su mente de disturbios). Inspirado por esta comunión, estaría en condiciones de lograr un “*aeternus lepos*”, que, eventualmente, haría que sus versos fueran efectivos para la conversión. En el marco de esta interpretación, los dos pedidos siguen la forma canónica, pero se desarrollan dentro de la doctrina epicúrea.

En cuanto a la segunda pregunta, Elder piensa que Venus se identifica con “*voluptas*”, siempre que se asuma que el término latino está traduciendo el griego “*ἡδονή*” (siguiendo en esto expresamente a Bignone, Martha, Regenbogen y

completamente incompatibles porque están unidas en una suerte de amalgama emocional, no lógica. Una de estas relaciones es entre paz y generación. En esta misma línea va también el artículo de Hahn (1941, pp. 32-33).

<sup>23</sup> Esto ya habría sido sostenido por Friedländer, el propio Elder lo reconoce. Para más detalles ver Friedländer (1939, pp. 368-379).

Büchner). Asimismo, sostiene que dicha identificación no es necesariamente incompatible con la idea de que se trate de una diosa nacional.

En cuanto a la tercera, Elder sostiene que en la invocación se pueden determinar dos conceptos de “*voluptas*”, término que sólo aparece en el primer verso. Uno es el concepto epicúreo de *paz*, paz anímica o ataraxia (ἀταραξία), el otro es la idea de *generación* o *reproducción*. Por lo demás, al utilizar “*voluptas*” para referirse a la paz, Lucrecio parecería señalar, según él, al placer de una paz a la que pueden acceder los seres humanos pero que sólo los dioses poseen completamente. Siguiendo, pues a Bignone, postula que en los vv 1-23 Lucrecio hace referencia al placer *catatemático* (καταστηματικός) o estático, mientras que en 24-43 se refiere al placer *cinético* (κινητικός) o del movimiento. Habría, entonces, tres concepciones de *voluptas*: placer estático, placer cinético y placer sexual.

En lo que hace a la cuarta pregunta, Elder asume que Venus puede ser llamada “*hominum divomque voluptas*” sólo porque el placer de los dioses es un reflejo del de los hombres. Pero eso no es todo, va más allá y sostiene que con esa misma lógica -i.e., que el placer divino es un reflejo del humano- Lucrecio establece una relación entre paz y generación, atendiendo a la paz que procede tras el placer del acto sexual. Esta correspondencia entre paz, así entendida, y generación, señorea – siempre según él- en todo el resto del poema, en especial en el libro II.

En cuanto a la quinta pregunta, finalmente, la relación Venus-Marte estaría exenta de pasión. El amor pasional así como la falsa religión hacen que el hombre pierda su autodominio. Así pues, Venus sería una diosa reformada de acuerdo con la piedad epicúrea y en tanto tal asociada a la *tranquilla sive placida pax* mientras Marte sería un dios de la tradición homérica, el viejo Marte del mito.

La postura de Elder tiene varios puntos a favor, más que las anteriores. No sólo, en efecto, tiene en cuenta que la identificación de Venus como una divinidad real se comprende a partir de la teología epicúrea, sino también que “*voluptas*” es un término con el que se identifica a la diosa, que tiene tres significados y que se puede predicar de los hombres y de los dioses en un sentido figurado, a modo de reflejo. Asimismo, también nos parece correcto el que los vv 44-49 no sean considerados una interpolación, aunque no nos parecen correctos los motivos expuestos.<sup>24</sup>El

<sup>24</sup> Lee Frantantuono, en un trabajo reciente, tampoco considera los vv 44-49. Frantantuono (2015, pp. 21ss).

punto que nos resulta más cuestionable es, con todo, su tajante distinción entre placeres *catastemáticos* y *cinéticos*, y más todavía que en los vv 1-23 Lucrecio aborde los primeros mientras que en 24-43, los segundos. Es dable recordar que si bien en este aspecto Elder sigue la clásica interpretación de Bignone, de gran autoridad, nos parece que es necesario clarificar la relación entre placeres *cinéticos* y *catastemáticos* si pretendemos dar una explicación de la presencia de Venus en la invocación y de la inclusión de los vv 44-49 en esta.

Llegados a este punto, para presentar nuestra interpretación debemos dejar en claro dos aspectos centrales de la filosofía epicúrea que, de acuerdo con nuestras lecturas, no parecen haber sido tenidos en cuenta en su especificidad, a saber, la concepción epicúrea del placer y la noción de la divinidad.

#### 4. Los placeres epicúreos.

El epicureísmo es una de las llamadas “escuelas helenísticas”. Con esta expresión se designa -como es sabido- a las escuelas filosóficas surgidas durante el período comprendido entre el 323 y el 31 a. C., pero más allá del aspecto historiográfico que entraña esta categoría, es posible afirmar que hay una suerte de continuidad esencial entre ellas. Si, en efecto, algo en común hay entre las escuelas helenísticas es la búsqueda de la autarquía (*αὐτάρκεια*) o autosuficiencia: epicúreos, estoicos y escépticos (y cínicos, si se quiere) tienen una visión peyorativa de la realidad a ellos contemporánea y se proponen, precisamente, hacerle frente por medio de la autosuficiencia. El camino hacia a la autarquía es, pues, diferente en cada caso: *ataraxía* (*ἀταραξία*), *apatía* (*ἀπαθεία*), y *epoché* (*ἐποχή*) respectivamente. Ahora bien, las filosofías helenísticas son también eudemonológicas”, i.e., la búsqueda de *eudaimonía* (*εὐδαιμονία*) o felicidad constituye el aspecto central de la indagación filosófica; se trataría de un aspecto que ha de ser leído como un desarrollo de la filosofía aristotélica, en especial de la ética del Estagirita.

Así pues, dejando a un lado las demás escuelas, el epicureísmo postula la *ataraxía* como condición necesaria para alcanzar la *eudaimonía* y ésta consiste en la obtención del placer (*ἡδονή* o *voluptas*). Vamos por parte, (1) *ataraxía* significa “imperturbabilidad”, i.e., imperturbabilidad anímica; (2) *eudaimonía*, que hemos vertido -como suele hacerse- por “felicidad”, implica un estado anímico en el cual un individuo está, de acuerdo con el sentido etimológico del término, “bien

acompañado” o “bien provisto”, p.e., provisto de virtudes; (3) en el caso del epicureísmo, estas virtudes -aunque no sabemos exactamente cuáles son- estarían íntimamente relacionadas a la firme determinación de ajustar la propia vida a lo que a partir de la célebre epístola a Meneceo habría dado en llamarse “*tetrafarmaco*” (τετραφάρμακος); (4) “placer”, por último, puede ser considerado un término técnico de la filosofía epicúrea y designa un estado físico y mental en el cual no se siente dolor, hambre, frío, sueño y, en suma, no se necesita nada, antes bien es un estado de tranquilidad y paz. Ahora bien, este estado es, desde ya, pasajero para el ser humano. De ahí que Epicuro distinguiera entre dos tipos de placer: (4.1) *cinético* o del movimiento y (4.2) *catastemático* o estático (Sedley 2020, pp. 11-22, esp. p. 12). En el ser humano el placer no puede sino tener un carácter transitivo, i.e., pasa constantemente de *cinético* a *catastemático* y viceversa. Esto hace que la búsqueda del placer -y, por tanto, de la felicidad- sea para el ser humano una suerte de actividad vital, constante, y que no tiene más que algunos momentos de tranquilidad, de *tranquilla pax*, de imperturbabilidad o *ataraxia*, i. e., aquellos durante los cuales el ser humano se mantiene en un estado placentero. Podemos decir, así, que todo placer *cinético* se vuelve *catastemático* por un lapso de tiempo hasta que deja de serlo y así sucesivamente.

## 5. Los dioses epicúreos.

Antes de dar cuenta de las características de los dioses epicúreos, debemos hacer una distinción general, no pocas veces soslayada, entre religión, entendida como una institución y la creencia en la divinidad o divinidades. Así pues, Lucrecio parece encararse contra la religión institucionalizada en tanto fuente inagotable de superstición y, por extensión, de terror, no contra la divinidad en general (*DRN*, I.102-135 *et passim*). Sabido es que sus ataques entrañan una franqueza imposible de encontrar en otro pensador de su época o anterior. En este sentido, un solo verso de su extenso poema, en el que precisamente muestra sin ambages su intención, nos sirve para dar cuenta del objeto de tales ataques: “*religionum animum nodis exsolvere*” (*DRN*, I. 932)<sup>25</sup> [desatar el espíritu de los nudos de la religión]. Como es obvio, aquí Lucrecio está jugando con el significado etimológico de “*religio*”, término al que se figura, al parecer, derivado del verbo

<sup>25</sup> Para el sentido del término “*nodus*”, *DRN*, II. 950.

“*religare*”, “*atar*”,<sup>26</sup> mientras que la acción de desatar o “*exsolvere*” implica, por contraste, liberación. El propósito fundamental del poema es, así, liberar a los seres humanos del temor a los dioses, esto es, desarraigar en ellos la causa más importante de sus desdichas, llevándolos a la verdadera piedad, i.e, la contemplación de la naturaleza con ánimo sereno (*DRN*, V.1198-1203; Summers 1995, pp. 45ss; Fitzgerald 1951, pp. 195-199). Hemos de precisar que esta liberación sólo se puede lograr a través de la ciencia de la naturaleza, y en este contexto, el ataque a la fe de los individuos constituye sólo oblicuamente un ataque a la religión del Estado. Por lo demás, con “ciencia de la naturaleza” nos referimos aquí, para decirlo con pocas palabras, a la interpretación atomista de la realidad.

Ahora, si bien ni Epicuro ni Lucrecio niegan la existencia de los dioses, a la luz de lo dicho, han sido considerados ateos por una legión de eruditos de todas las épocas. Debemos atender, pues, a que el concepto de *ateísmo* ha variado con los siglos si pretendemos no caer en anacronismos:<sup>27</sup> en la época de Epicuro y, más tarde, en la de Lucrecio, ser ateo significaba no participar de las ceremonias públicas, i.e., no dar signos externos de religiosidad. Esto no es lo mismo que negar la existencia de los dioses. Antes bien, el blanco de las críticas epicúreas es la actitud de sometimiento y reverencia a los dioses obligada por un terror irresistible que turba la paz anímica, i.e., que no permite alcanzar la *ataraxia*; se trata de la práctica religiosa de sus contemporáneos, la cual constituye, por contraposición a la verdadera piedad, un verdadero sacrilegio (V.1194-1195). En este sentido el ataque epicúreo se despliega en clave atomista, esto es, materialista y tiene por

<sup>26</sup> Asimismo, es claro que al escribir “*religio*”, piensa en “superstición”, tal como se deduce del siguiente pasaje: “*Nunc quae causa deum per magnas numinagentis / pervolgarit et ararum compleverit urbis / suscipiendaque curarit sollemnia sacra, / quae nunc in magnis florent sacra rebu’ locisque, / unde etiam nunc est mortalibus insitus horror / qui delubra deum nova toto suscitatur orbi / terrarum et festis cogit celebrare diebus, / non ita difficiles trationem reddere verbis*” (*DRN*, V.1161-1168).

<sup>27</sup> Conviene recordar, pues, que los primeros cristianos filósofos-Arístides, Justino, Taciano, Atenágoras, Teófilo, Hermias, Tertuliano y Minucio Félix- se defendieron, entre otros, del cargo de ateísmo, y hasta Spinoza fue considerado ateo cuando su obra más importante, la *Ethica more geométrico demonstrata* comienza con un apartado dedicado a Dios. Además de esto, siempre hay que hacer una distinción entre la concepción de Dios del vulgo y la de los filósofos. Solamente en tiempos posteriores a la Modernidad, cuando las diferencias entre el vulgo no filósofo y la élite filosófica parecían desaparecer en aras de una mentada igualdad-y homogeneidad- del género humano era posible evitar la diferenciación entre dos concepciones de Dios diametralmente opuestas.

blanco la mitología desde esa perspectiva; asimismo, no sólo excluye la intervención arbitraria y caprichosa de las divinidades antropomórficas, sino también la idea de un dios creador, ordenador, providente, juez o legislador y aun más, la noción misma de alma del mundo o divinidad inmanente como principio rector (*ἡγεμονικόν*), de los estoicos. Más allá de lo dicho, el combate contra la religión apunta sobre todo a los efectos perniciosos de ésta sobre el alma de los seres humanos. Por su parte, los dioses de Lucrecio tienen los mismos nombres que los de la mitología, i.e., Marte (o Mavorte), Neptuno, Venus, etc. pero se trata de figuras ideales que fungen de modelo para la vida del sabio, i.e., modelos de sereno goce y beatitud. Ubicados en los espacios intersidiales o “*intermundia*” (*DRN*, III.18ss),<sup>28</sup> los dioses entrañan una imagen arquetípica del sabio epicúreo; una imagen que es, por su propia definición, inalcanzable (*DRN*, II. 1090ss). Estos dioses “reformados”, por así decir, tienen, como todo en el universo atomista, una identidad material (Cappelletti 1987, pp. 281ss). Es dable decir, pues, que en el universo material de Lucrecio lo único eterno y absoluto son los átomos y el vacío, a los que podemos añadir las leyes mecánicas que rigen los movimientos de los primeros; así, los dioses están formados por átomos, como todos los otros seres que pueblan el universo, y finitos y percederos como todos ellos (*DRN*, I. 110-1113, II. 569-580, III. 971), tienen una personalidad que, como tal, se debe ubicar en las antípodas de la personalidad de los dioses de Homero y la mitología, cosa que el mismo Lucrecio advierte. Y más aun, ello no le impide “jugar” con la concepción homérica de la divinidad.

Aquí podríamos preguntarnos, por qué Lucrecio combate la religión con más vehemencia que Epicuro. No puede tratarse de una cuestión de temperamento como se ha sugerido en diversas ocasiones: la religión romana, tal como era vivida por el pueblo, era más tétrica y desconsoladora que la griega para las aspiraciones del alma individual (Martha, (1896, pp. 77-79).

## 6. Una multiplex Venus

Buscando resolver el enigma que nos plantea la invocación a la luz de las precedentes consideraciones indagamos en el texto lucreciano el sentido de cinco epítetos con los que el poeta da cuenta, en nuestra opinión, de las particularidades de la diosa, a saber, “*genetrix*”, “*voluptas*”, “*alma*”, “*dea*” y “*socia*”. Se trata, desde

<sup>28</sup> El término “*intermundia*” no es utilizado por Lucrecio.

ya, de términos que se refieren a las funciones o acciones de la divinidad invocada (1) como generadora, (2) placer, (3) nutricia, (4) diosa propiamente dicha y (5) como aliada, esto es, asistente en los asuntos humanos.

Antes de entrar en detalle se debe recordar que es opinión general que la invocación ocupa los vv I.1-43 y está dividida en dos partes generales. La primera de ellas, a la que podemos denominar “ontogenética”, siguiendo a Thomas Nail (2018, p. 22 *et passim*), abarca los vv 1-28. La segunda, la “parte política” de la invocación, ocupa los restantes, vv 29-43. Asimismo, hemos visto, como casos excepcionales, que Courtney extiende la invocación hasta el v 60 y Elder hasta el 49. Ahora bien, por nuestra parte sostenemos que el v. 28 hace de nexo entre las dos partes y, por tanto, no pertenece a ninguna de ellas exclusivamente. También consideramos que constituyen grupos aparte los vv 21-27 y 41-43, los cuales contienen una referencia personal; en ellos, en efecto, el poeta se hace visible, y por tanto, asumimos que pueden ser separados de la primera y de la segunda parte. Por comodidad, llamaremos a estas, “primera” y “segunda sección autorreferencial” respectivamente. En éstas-siempre en nuestra opinión- Lucrecio cambia el hilo de su invocación y conduce la acción al ámbito personal; es por ello que sostenemos que estas secciones autorreferenciales están íntimamente relacionadas. También tenemos en cuenta, siguiendo en esto a Elder, que hay dos pedidos en la invocación, el primero de los cuales está en la primera parte autorreferencial, en el v 24, y el segundo, en la parte política, dividido entre los vv 29-30 y 38-40. Por último, afirmamos, con razones que expondremos oportunamente, que los vv 44-49, dejados a un lado por un ingente número de especialistas,<sup>29</sup> forman parte de la invocación, una cuarta parte. Así las cosas, todos los epítetos están en la primera parte del poema y hay una referencia directa a uno de ellos, “*dea*”, en los vv 28, 38 y 44 en los que Lucrecio inserta el vocativo “*diva*”<sup>30</sup> en los dos primeros casos y la expresión “*divum natura*” en el último.<sup>31</sup> Con esto en mente, vayamos ahora a los epítetos.

<sup>29</sup> Los vv 44-49 se repiten en II. 646-651. La versión definitiva de los argumentos para el rechazo de estos versos y su ubicación en el libro II del DRN se puede leer en el exhaustivo trabajo de Marcus Deufert (1996, pp. 32ss).

<sup>30</sup> El término “*diva*” aparece también en el v. 12, dentro de la primera parte de la invocación.

<sup>31</sup> No podemos olvidar tampoco que Lucrecio, a despecho de las célebres reivindicaciones de Cicerón sobre su figura como pionero, está inaugurando el

El primer epíteto, como hemos dicho, aparece en el v. I.1: “*genetrix*”, el cual se puede traducir por “generadora” o “madre”, forzando un poco la expresión. El adjetivo “*genetrix*” está modificado por un genitivo plural, “*aeneadum*”, que es la primera palabra del poema. En una primera lectura se aprecia que Lucrecio designa, pues, con “enéadas” a los descendientes de Eneas, i.e., los romanos a él contemporáneos. Empero si es claro que Venus es la madre natural (hasta donde esto se pueda afirmar) de Eneas, el uso del plural nos lleva a pensar que el poeta puede señalar a la diosa (1) como el origen lejano de los romanos y de Roma, o cuanto menos de los ancestros de los romanos o (2) como el origen del género humano, en general. Para decidirnos por la primera de estas opciones tenemos que considerar que la mención de Venus no es metafórica y, en una palabra, “Venus” designaría a la diosa Venus, sin más. Para decidirnos por la segunda, tenemos que asumir que “Venus” es utilizada metafóricamente para designar a la naturaleza o su virtud operante. Pero aun es muy pronto para confirmar una u otra de las opciones.

El segundo epíteto es “*voluptas*” (I.1), esto es, “placer”. El adjetivo va acompañado de un doble genitivo, “*hominum divomque*”. Se trata, pues, del placer común a hombres y dioses; la referencia es, desde ya, a los dioses reformados como los entendía Epicuro. Se trata, como hemos visto, de un término de largo alcance en la escuela epicúrea toda vez que la ética del Jardín tal como la conocemos por la *Epístola a Meneceolas Máximas Capitales* y algunos textos espurios del propio Epicuro, se funda en una regulación de los deseos para alcanzar el placer cuyo punto culmine es la *ataraxía*, un estado placentero, de un placer *catastemático*. La idea es, pues, mantenerse siempre en ese estado con lo mínimo indispensable. Por lo demás, el tipo de placeres a los que se refiere la *ataraxia* estriba en la satisfacción de los deseos necesarios, por contraposición a los deseos superfluos, que nunca tienen satisfacción. Los deseos necesarios se identifican, en efecto, con las necesidades naturales, y por extensión, con la naturaleza. Ahora bien, si el placer “de hombres y dioses” consiste en la *ataraxia*, debemos decir que sólo los últimos pueden sostener el estado de imperturbabilidad, ataráctico, de manera permanente. Para decirlo con otras palabras, si para los hombres los placeres pasan continuamente de *cinéticos* a *catastemáticos* y viceversa, los dioses siempre gozan de *voluptas* de manera plena, por lo que viven su vida -la cual, atendiendo a la

lenguaje filosófico en lengua latina. Para un estudio actualizado sobre el tema ver Taylor (2020) especialmente el capítulo I.

coherencia de la filosofía epicúrea no puede ser eterna<sup>32</sup> en una *ataraxía* perpetua. Asimismo, no debemos olvidar que si bien el término “*ataraxia*” no aparece en el poema, podemos identificarlo con “*pax*”, siempre atendiendo a que Lucrecio está inaugurando la filosofía en lengua latina, de cuya indigencia se queja en repetidas ocasiones (*DRN*, I. 136ss; IV.1ss). Así, “*pax*” aparece tres veces en la invocación, i.e., en los vv 31, 40 y 45; este término y “*voluptas*”, de acuerdo siempre con la doctrina epicúrea del placer, se incluyen recíprocamente y en la invocación podemos tomarlos como sinónimos. El único placer, en efecto, compartido por hombres y dioses, aunque por diferentes espacios de tiempo, no es otro que el *catástemático*, la *ataraxia*, la paz anímica.

El tercer epíteto, aun en el inicio de la obra (v. I.2), es “*alma*”, a saber, “nutricia”; se trata de un atributo que modifica a “Venus”, en el sintagma “*alma Venus*”, que es un vocativo. Nuevamente tenemos una alusión a Venus que apuntaría a identificarla no como diosa sino como naturaleza: la que nutre, la que alimenta es, pues, la naturaleza. Para confirmar esto alcanzaría con leer los versos siguientes (3-5), que hacen las veces de explicación de esta característica, la de ser “*alma*”, de Venus. En efecto, allí escribe Lucrecio que llena de vida el mar y la tierra, pues gracias a ella es concebido (*concipitur*) todo género de cosas animadas (*genus omne animantum*).<sup>33</sup> Más allá de lo dicho, es este el momento de preguntarnos si “Venus” puede o no designar a la diosa en cuestión y a la naturaleza conjuntamente; el siguiente paso de nuestra investigación parece orientarnos hacia una respuesta afirmativa.

El cuarto epíteto, “*dea*”, está en el v 6, y se repite aunque no literalmente, sino como “*diva*” en los vv 12, 28 y 38: es decir, aparece dos veces en la parte “ontogenética” de la invocación, una en el verso que hace de nexo entre las dos secciones generales del poema, y una vez en la “parte política”, es decir, de alguna manera conecta todas las partes. Este término se nos presenta como un escollo, puesto que no parece que Lucrecio se refiriera con él a la naturaleza. Con todo, reparemos en el lugar y en el carácter de la mención:

“...te, dea, te figiunt venti te nubila caeli  
aduentumque tuum tibi suavis daedala tellus

<sup>32</sup> Ver las secciones anteriores de este trabajo.

<sup>33</sup> ...*quae mare navigerum, quae terras frugiferentis / concelebras, per te quoniam genus omneanimantum / concipitur visitque exortum lumina solis.* (*DRN*, I.3-5)

summittit flores, tibi rident aequora ponti  
placatumquenitet diffuse lumine caelum”(I.6-10)

“ante ti, oh diosa, ante ti huyen los vientos, ante ti, las nubes del  
cielo,  
y a tu llegada la amable, dédala, tierra, para ti  
hace surgir las flores, para ti sonríen las aguas del mar  
y un calmo cielo brilla con una luz que se difunde.”

Si bien es innegable que este epíteto presenta un quiebre en la interpretación de Venus como naturaleza, perfectamente plausible hasta este punto, no obstante la descripción de “*dea*” se parece bastante a la de “*voluptas*”, tal como la hemos descrito más arriba. Venus podría ser, así, una encarnación del ideal de Epicuro. Si así es, se trata de una diosa que actúa en el mundo: su acción despliega una suerte de *ataraxia* general o universal, pero no ya en el mundo humano, ético, sino en el mundo natural. Venus, de este modo, officiaría, tal vez incluso metafóricamente, de una diosa inmanente. Sería, pues, como la naturaleza de las cosas (*rerum natura*), que está más cerca de cada cosa que lo que cada cosa está de sí misma. Esta interpretación del carácter de Venus como diosa tiene su apoyo, en nuestra opinión en tres pasajes del proemio. Primero en el v 21, donde Lucrecio, refiriéndose a ella escribe “*rerum natura sola gubernas*” [tú sola gobiernas la naturaleza], lo cual indica que no es la naturaleza. Segundo, entre los vv29-32, en la “parte política” de la invocación, donde el poeta le pide que “*quiescant fera moenera militiai*” [se aquieten los feroces trabajos de la guerra], y lo hace a sabiendas de que ella sola puede (*tu sola potes*) “*tranquilla pace iuvare mortalis*” [complacer a los mortales con una tranquila paz], puesto que sólo ella tiene influjo sobre *Mavors*, tal es el antiguo nombre de Marte. Esto queda claro a partir de un tercer grupo de versos, 38-40:

“Hunc tu [Mavortem], diva, tuo recubantem corpore sancto  
circumfusa super, suavis ex ore loquellas  
funde petens placidam Romanis, incluta, pacem.” (I.38-40)

“A este [Mavorte] que reposa sobre tu cuerpo santo, tu, diosa,  
vuélvete, dulces palabritas de tu boca  
derrama, pidiéndole, gloriosa, plácida paz para los romanos”

La paz que en los vv 31-32 era para los mortales (*mortalis*), ahora es para los romanos (*romanis*). Con esta información podemos volver sobre el análisis del

primer epíteto y calcular que el complemento especificativo “*aeneadum*” que acompaña a “*genetrix*” hace referencia a los romanos y no al género humano, como supusimos. Esto nos acerca más, desde ya, a la interpretación de “Venus” como diosa y no como naturaleza.

El quinto y último epíteto es “*socia*” (I.24), i.e., “compañera”, “aliada”, “amiga”, etc. Lucrecio designa con este término una expresión de deseo: le pide a la diosa que sea su “*socia*” al escribir “*de rerum natura*”, i.e., “acerca de la naturaleza de las cosas”.<sup>34</sup> Tres cosas podemos señalar al respecto. Primero, que el poeta decididamente no va a escribir sobre las cosas, sino sobre su naturaleza, a saber, de su estructura atómica. Segundo, que en el pedido de alianza Lucrecio tiene en cuenta que los átomos se comportan como las letras: se trata de elementos que, al ser colocados en diversas disposiciones, conforman cosas y palabras diferentes (*DRN*, I.197, 823-827, 912-914, II. 688-694). Tercero y último, que el poema desde el arranque tiene un carácter performativo.<sup>35</sup>

Si nuestra primera impresión fue la de tratar a “Venus” como la naturaleza o la fuerza operante en la naturaleza, después de algunas oscilaciones, los dos últimos epítetos nos han llevado a considerar “Venus” como una referencia no metafórica a esa divinidad. Con todo, no podemos dar aun nuestra última opinión. Para ello

<sup>34</sup> Nos interesa en este punto reseñar la postura de James O’Hara sobre el posible significado de “*socia*”. Según este autor, podría haber una relación entre este término y otro utilizado por el poeta Simónides que nos ha llegado en uno de sus fragmentos. Se trata del fragmento 11.20-22 W del poema sobre la batalla de Platea editado en 1994 por Monica R. Gale, otra especialista en Lucrecio. Lo que sugiere O’Hara, siguiendo a Gale es que “*socia*” podría ser la traducción del término griego “*ἐπίκουρος*”. Se trataría del adjetivo que proviene del verbo “*ἐπίκουρειν*” (asistir, socorrer, auxiliar, servir, ser de utilidad, poner remedio, defender). Desde ya, este término haría alusión, en la mente de Lucrecio y por una suerte de traslación, a *Ἐπίκουρος*, el hombre, el filósofo, pero para ello habría que demostrar que Lucrecio leyó el poema de Simónides y que su poema, *De rerum natura*, tenía un público culto y bilingüe capaz de dar cuenta de esta traducción y de la velada-o semi-velada- referencia a su maestro. Se puede conjeturar todo, como lo ha hecho O’Hara, pero no parece haber testimonios a favor de un Lucrecio lector de Simónides. Para más detalles O’Hara (1998, pp. 69-74). También Gale (1994, pp. 137ss); Snyder (1980, p. 108); Frischer (1982, pp. 275-276).

<sup>35</sup> Para esta afirmación nos apoyamos en el trabajo de William Shearin (2015, pp. 48ss). Shearin se apoya sobre una interpretación anterior, de Selden (1992 y 2007), pero sobre todo en la teoría de los actos de habla de Austin.

tenemos que demostrar, hasta donde podamos, que los vv 44-49 pertenecen por derecho propio al proemio.

## 7. Ninguna interpolación.

Los vv I.44-49 están repetidos en II. 646-651, mas no por ello hemos de pensar que se trata de una interpolación. Recordemos, pues, que en las líneas anteriores Lucrecio pide a Venus paz para su patria (*placida pax Romanis*, v 40), esto es, para los romanos y para sí mismo en tanto romano, para poder escribir “*de rerum natura*”, acerca de la naturaleza de las cosas, con ánimo sereno (*animus aequus*, v 42) en el tiempo turbulento (*tempus iniquum*, v 41) en el que le ha tocado vivir. En otras palabras, le pide la *ataraxía* para poder escribir, para poder ser como un dios; un dios epicúreo, reformado, tal como Lucrecio se figura al propio Epicuro (*DRN*, III. 15; V. 8, 19-21.):

“Omnis enim per se divum natura necessest  
Immortali aevo summa cum pace fruatur  
semota a nostris rebus seiunctaque longe;  
nam privata dolore omni, privata periclis,  
ipsa suis pollens opibus, nil indiga nostri,  
nec bene promeritis capitur nec tangitur ira”(DRN, I.44-49)

“Es necesario, pues, que toda la naturaleza de los dioses por sí misma  
goce **de una vida inmortal con suma paz**  
separada de nuestros asuntos, y muy lejos retirada,  
pues libre de todo dolor, libre de peligros, ella, eficaz por  
sus propios medios, nada necesita de lo que nosotros sí,  
ni se deja captar por favores ni es tocada por la ira.”

En esta traducción, que se ajusta a las más celebradas,<sup>36</sup> se tiene en cuenta que el adjetivo “*immortali*” del v 45 está modificando a “*aevo*”. Ahora bien, es posible otra traducción, en la que el adjetivo en cuestión no modifique a “*aevo*” sino a “*pace*”. Teniendo en cuenta este detalle, la traducción sería esta:

<sup>36</sup> Las traducciones utilizadas para cotejar la nuestra están consignadas en la bibliografía.

“Es necesario, pues, que toda la naturaleza de los dioses por sí misma  
goce **de una vida con suma paz sin fin...**”

Si estamos en lo cierto, esta segunda traducción es la correcta y es así como la invocación debe terminar en el v 49, una vez el pedido a Venus ha sido resumido y explicado. En otras palabras, lo que pide Lucrecio, siempre en nuestra interpretación, es una paz sin fin, una *ataraxia* permanente, para poder escribir; se trata de una paz que sólo los dioses reformados de la teología epicúrea poseen y que, nos aventuramos a afirmar, sólo ellos pueden dar en tanto modelos ideales que son y precisamente como modelos que son (*DRN*, I.31). La pide, asimismo, para los romanos porque va a escribir en lengua latina, y precisamente por esto la reclamaba como socia. Así, los vv 44-49 no implican una contradicción, sino que complementan la invocación, al tiempo que la cierran, resumiendo y explicando el sentido último de los pedidos; llamaremos, pues, a esta última sección del poema, “parte explicativa”.

## 8. Una solución... tal vez.

Después de haber revisado, estudiado y sistematizado según la medida de nuestras fuerzas la bibliografía secundaria acerca de la invocación a Venus (1), después de haber discutido con tres interpretaciones que nos parecieron sobresalientes en ciertos aspectos que nos sirven para presentar nuestro propio punto de vista y criticables en otros tantos (2), después de haber aclarado tanto la noción de placer y sus distinciones (3) así como la de la divinidad entre los epicúreos (4), después de analizar los epítetos de Venus en el texto investigado (5) y de justificar la inclusión de los versos 44-49 en el mismo (6), estamos en condiciones de afirmar que Venus es, como debe suponerlo ya el lector que nos haya seguido hasta aquí, uno de los dioses reformados de la teología epicúrea, a la sazón, el único que con tales condiciones aparece en la invocación. De este modo, “Venus” no designa algo de maneta metafórica. Venus es una diosa, la madre de los enéadas, el placer, nutricia y aliada, pero lo es en un sentido nuevo, totalmente alejado de los dioses de la mitología. Debemos advertir que en nuestra interpretación no todos los epítetos tienen el mismo valor. Asumimos, pues, que *voluptas*, *dea* y *socia* son más importantes desde el punto de vista semántico que *genetrix* y *alma*. Así es por varios motivos. Primero, por la repetición y el lugar en el que aparecen. Placer, “*voluptas*” aparece cuatro veces en la invocación, si se acepta lo que hemos consignado más

arriba, a saber, que con el término “*pax*” Lucrecio se refiere al placer *catastemático* y, por tanto, a la *ataraxía*. Diosa, “*dea*”, aparece seis veces de acuerdo, nuevamente, con lo que hemos dicho más arriba. Aliada, “*socia*”, no se repite, pero aparece en medio de un pedido y es, en nuestra opinión, el *leitmotiv* de la invocación. Respecto de “*dea*”, ya nos hemos referido más arriba. Por su parte, los demás epítetos no se repiten. Segundo, por cuestiones conceptuales, a saber, en virtud de la importancia del placer en sus diversas acepciones para a filosofía epicúrea que Lucrecio está presentando y la nueva concepción de los dioses acuñada en el marco de la misma escuela. Consideramos que *genetrix* y *alma* son epítetos de Venus que están en función de los anteriores.

En resumen, Venus es madre de los enéadas porque es la más antigua diosa de los romanos; a ellos dirige Lucrecio el poema con los fines de convertirlos a una nueva, epicúrea, concepción de la divinidad. Es nutricia, es decir, que está presente en sus efectos en todas las cosas. Es placer, de hombres y dioses, porque el placer es la felicidad, el fin de la vida; así, la máxima deidad romana se identifica con el placer *catastemático*, o sea, la *ataraxía*. Es dable aclarar que al convertir a Venus en placer, i.e., al convertir el placer en una deidad, en objeto de adoración si se quiere, este objeto se anula a sí mismo como dios, aunque siga siendo un dios, como reza el cuarto epíteto. Es a este dios, Venus, con las características mencionadas, a la que Lucrecio quiere como aliada para escribir el poema: su obra será, una suerte de reescritura de la naturaleza, pero una tal que pueda ser leída por los aun no epicúreos.

## 9. *Addenda*: nuestra traducción.

En nuestra interpretación la invocación a Venus está estructurada en ocho partes: Parte ontogenética (1-20), primera sección autorreferencial (21-27) nexa (28), parte política (29-40), segunda sección autorreferencial (41-43) y parte explicativa (44-49). Entremedio de estas partes se encuentran el primer (24-27) y el segundo pedido (29-30 y 38-40).

De los enéadas generadora, de hombres y dioses placer,	1
nutricia Venus, que bajo los signos que en el cielo se deslizan	
llenas el mar, que se carga de naves, las tierras, que se cargan de frutos,	
puesto que por ti todo género de seres vivos	
es concebido y surge, al contemplar la luz del sol,	5
ante ti, oh diosa, ante ti huyen los vientos, ante ti, las nubes del cielo,	

y a tu llegada la amable, dédala, tierra, para ti  
hace surgir las flores, para ti sonríen las aguas del mar  
y un calmo cielo brilla con una luz que se difunde.  
Pues, cuando la primavera descubre su rostro 10  
y cobra vigor el Favonio, soltando su soplo fecundo  
las aéreas aves, primero, a ti, oh diosa, y a tu  
venida, te saludan, conmovidos sus corazones por tu poder.  
De ahí que, bestias salvajes y domésticas juegan entre la pastura abundante  
y cruzan los rápidos ríos, así, tomados por tu belleza 15  
te siguen, deseosos, y a dónde vas los llevas.  
Al fin, por los mares, los montes y los crecidos torrentes,  
por las frondosas moradas de las aves y verdeantes llanuras  
en todos hundiendo el blando amor a través de sus pechos  
los vuelves deseosos de propagarse, según su género, a lo largo de los años. 20  
Y puesto que tú sola gobiernas la naturaleza de las cosas  
y sin ti nada con la entrada del día a la luz  
sale, ni hay sin ti nada alegre o amable,  
que tú, Ansío, seas mi aliada al escribir estos versos 25  
que sobre la naturaleza de las cosas me propongo plantar  
para nuestro Memio, a quien tú, diosa, en todo tiempo  
con todos los dones ornado, has querido realzar.  
Qué más <decir>, diosa, para que des eterno encanto a mis palabras.  
Haz que entretanto los feroces trabajos de la guerra 30  
todos, por mares y tierras, adormecidos, se aquieten.  
Pues tú sola puedes con tranquila paz complacer  
a los mortales, porque los feroces trabajos de la guerra Mavorte  
armipotente los rige, él, que en tu regazo a menudo  
se recuesta, vencido por la eterna herida de tu amor 35  
y así, elevando la vista, con el terso cuello tendido hacia atrás,  
apacienta sus ojos ávidos de amor, anhelándote a ti, diosa,  
y, tendido boca arriba, de tu boca pende su suspiro.  
A este que reposa sobre tu cuerpo santo, tu, diosa,  
vuélvete, dulces palabritas de tu boca 40  
derrama, pidiéndole, gloriosa, plácida paz para los romanos.  
En un tiempo inicuo, pues, para la patria nosotros hacer esto <escribir  
versos> no  
podemos con ánimo inmutable ni <puede> la preclara estirpe de Memio  
desatender, en tales circunstancias, la común salvación.  
Es necesario, pues, que toda la naturaleza de los dioses por sí misma 45  
goce **de una vida con suma paz sin fin**  
separada de nuestros asuntos, y muy lejos retirada,  
pues libre de todo dolor, libre de peligros, ella, eficaz por

JULIÁN BARENSTEIN.

«¿Qué es “Venus”? Una nueva investigación sobre De rerum natura I.1-49».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 13 N° 1. ISSN 0718-8382, mayo 2022, pp. 121-150

sus propios medios, nada necesita de lo que nosotros sí,  
ni se deja captar por favores ni es tocada por la ira.

## Referencias

Lucrecio (2018) *De rerum natura* (Deufert, M. ed.). Leipzig, Teubner.

Lucrecio (2009 [1864]) *De rerum natura* (Munro, H. A. J. ed.). Oxford, Clarendon Press.

Lucrecio (1993) *De rerum natura* (Fellin, A. ed.). Milano, Utet.

Lucrecio (1969) *De rerum natura* (Martin, J. ed.). Leipzig, Teubner.

Lucrecio (1942) *De rerum natura* (Leonard, W. E.-Smith, S. B. eds.). Madison, The University of Wisconsin Press.

Lucrecio (1871) *De rerum natura* (Lachmann, C. ed.). Berlin, Jürgen Reimer.

Lucrecio (2020) *De rerum natura* (Pégolo, L. & equipo trad.). Buenos Aires, Las Cuarenta.

Lucrecio (2017 [2003]) *De rerum natura* (Socas, F. Trad.). Madrid, Gredos.

Lucrecio (1990) *De rerum natura* (Roca Meliá, I. Ed.). Madrid, Akal.

Lucrecio (1983 [1962]) *De rerum natura* (Valentí Fiol, E. trad.). Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 2 vols.

Asmis, E. “Lucretius’s Venus and Stoic Zeus”. *Hermes* 110-4 (1982), 458-470.

Beretta, M. (2015) *La Rivoluzione culturale di Lucrezio. Filosofia e scienza nell’antica Roma*. Roma, Carocci.

Betensky, A. “Lucretius and Love”. *CW* 73 (1980), 291-299.

Bignone, E. (1945) *Il libro della letteratura latina; storia della letteratura latina con una scelta delle più belle pagine di prosa e di poesia de maggiori scrittori in proprie traduzioni*. Firenze, Le Monnier, vol. 2

Brown, P. M. (1984) *Lucretius. De rerum natura Book 1*. Bristol, Bloomsbury.

Cappelletti, A. J. (1987) *Lucrecio: la filosofía como liberación*. Caracas, Monte Ávila editores.

Catto, B. “Venus and Natura in Lucretius: *De rerum natura* 1.1-23 and 2.167-174”. *The Classical Journal* 84-2 (Dec. 1988-Jan. 1989), 97-104.

Clay, D. (1983) *Lucretius and Epicurus*. Ithaca, Cornell University Press.

Clay, D. “Greek physis and Epicurean Physiologia (Lucretius 1.1-49)”. *TAPA* 100 (1969), 31-47.

JULIÁN BARENSTEIN.

«¿Qué es “Venus”? Una nueva investigación sobre De rerum natura I.1-49».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 13 N° 1. ISSN 0718-8382, mayo 2022, pp. 121-150

Crawford, M. H. (1974) *Roman Republican Coinage*. Oxford, Oxford University Press.

Courtney, E. “Te Proem of Lucretius”. *Museum Helveticum* 58-4 (2001), 201-211.

Courtney, E., “Quotation, Interpretation, Transposición”. *Hermathema* 143 (1987), 7-22.

Deufert, M. (1996) *Pzeudes-Lukrezisches im Lukrez*, Berlin, De Gruyter.

Edmons, L. “Mars as Hellenistic lover: Lucretius “De rerum natura” 1.29-40 and Its Subtexts”. *International Journal of the Classical Tradition* 8-3 (Winter 2002), 343-358.

Elder, J. P. “Lucretius I.1-49”. *TAPA* 85 (1954), 88-120.

Farrell, J., (2007) “Lucretian architecture: the structure and argument of the *De rerum natura*” en Gillespie, S.-Hardie, Ph., *The Cambridge Companion to Lucretius*. Cambridge, Cambridge University Press, 76-91.

Fitzerald, W. H., “Pietas Epicurea”. *The Classical Journal* 46-4 (Jan. 1951), 195-199.

Frantantuono, L. (2015) *A Reading of Lucretius’s De rerum natura*. New York-London, Lexington Books.

Friedländer, P. “The Epicurean theology in Lucretius’s First Prooemium”. *TAPA* 70 (1939), 368-379.

Frischer, B. (1982) *The Sculpted World: Epicureanism and Philosophical Recruitment in Ancient Greece*. Berkeley-Los Angeles, University of California Press.

Gale, M. (1994) *Myth and Poetry in Lucretius*. Cambridge, Cambridge University Press.

Garany, M. (2007) *Empedocles Redivivus; poetry and analogy in Lucretius*. London-New York, Routledge.

Giancotti, F. (1959) *Il Preludio di Lucrezio*. Messina, Firenze.

Hadzsits, G. D. “The personality of Epicurean Gods” en *The American Journal of Philology* 37-3 (1916), 317-326.

Hadzsits, G. D. “The Lucretian Invocation of Venus”. *Classical Philology* II (April, 1907), pp. 187-192.

Hahn, E. A. “The first prooemium of Lucretius in the light of the Rest of the poem”. *TAPA* 72 (1941), 25-42.

JULIÁN BARENSTEIN.

«¿Qué es “Venus”? Una nueva investigación sobre *De rerum natura* l.1-49».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 13 N° 1. ISSN 0718-8382, mayo 2022, pp. 121-150

Lienhard, J. T. “The proems of *De rerum natura*”. *The Classical Journal* 64-8 (May-1969), 346-353.

Martha, C. (1896) *Le Poëme de Lucréce*. Paris, Hachette.

Minadeo, R. “The formal Design of the *De rerum natura*”. *Arion* 4 (1965), 450-453.

Nail, Th. (2018) *Lucretius I. An ontology of Motion*. Edingburgh, Edinbugh University Press.

Noller, E. M., “World under Construction: Space and Difference in Lucretius, *De Rerum Natura* I”. *Hermathena* 193 (Winter 2012): Places, Spaces, and Monuments in the Poetry of the First Century BC, 11-31.

O’Hara, J. J., “Venus or the muse as “ally” (Lucr. 1.24, Simon. Frag. Eleg. 11.20-22 W)”. *Classical Philology* 93-1 (Jan. 1998), 69-74.

Piazzì, L. (2005) *Lucrezio e i Presocratici. Un commento a De rerum natura I 635-920*. Pisa, Edizioni della Normale.

Sallmann, K. G. “Studien zum philosophischen Natubegriff der Römer mit besonderer Berücksichtigung des Lukrez”. *Archiv für Begriffsgeschichte* 7 (1962), 240-284.

Schilling, R. (1954) *La religión romaine de Vénus*. Paris, Hachette

Sedley, D. (2004 [1998]). *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*. Cambridge, Cambridge University Press.

Sedley, D. (2007) “The empedoclean opening”. Gale, M. R. (ed.), *Oxford Readings in Classical Studies. Lucretius*. Oxford, Oxford University Press. 48-77.

Sedley, D. (2020) “Lucretian Pleasures”. Hardie, Ph.-Prosperi, V.-Zucca, D., *Lucretius Poet and Philosopher. Background and Fortunes of De rerum natura*. Berlin, De Gruyter, 11-22

Shearin, W. H. (2015) *The Language of Atoms. Performativity and Politics in Lucretius*. Oxford, Oxford University Press.

Sikes, E. (1936) *Lucretius, Poet and Philosopher*. Cambridge, Cambridge University Press.

Slomsem, F. “Lucretius’s strategy in *De rerum natura* I”. *Rheinisches Museum für Philologie* 131 3/4 (1988), 315-323.

Snyder, J. (1980) *Puns and poetry in Lucretius De Rerum Natura*. Amsterdam, John Benjamins Publishing Company.

JULIÁN BARENSTEIN.

«¿Qué es “Venus”? Una nueva investigación sobre De rerum natura I.1-49».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 13 N° 1. ISSN 0718-8382, mayo 2022, pp. 121-150

Strauss, L. (1967) “Notes on Lucretius”. AAVV, “Natur und Geschichte” en *Karl Lowithzum 70 Geburtstag*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 76-139.

Summers, K. “Lucretius and the Epicurean Tradition of Piety”. *Classical Philology* 90-1 (Jan. 1995), 32-57.

Taylor, B. (2020) *Lucretius and the language of nature*. Oxford, Oxford University Press.

Trépanier, S., “The didactic plot of Lucretius “De Rerum Natura” and its empedoclean model”. *Bulletin of the Institute of Classical Studies* (Supplement: *Greek and Roman Philosophy 100 BC to 200 AD*) 94 (2007), 243-282.

Verde, F. “The “Gens memmia”, Lucretius’s “Hymn to Venus” and the sanctuary of Terracina: a neglected hypothesis” *Rheinisches Museum für Philologie* 159-1 (2016), 60-70.

Vertue, H., “Venus and Lucretius”. *G & R* 3 (1956), 140-152.

Weinstock, S. (1971) *Divus Iulius*. Oxford. Oxford University Press.

Wormell, D. E. W. (1965) “The personal World of Lucretius” en Dudley, D. R. (ed.), *Lucretius*. New York, Basic Books, 39-40.

Zeller, E. (1892) *Stoics, Epicureans and Sceptics*. London, Lognsman, Green & Co.