



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

G

Horacio y el epicureísmo.

Autor:

Barruti, Carlos

Tutor:

Tursi, Antonio

2009

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Grado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

Tesis de licenciatura.

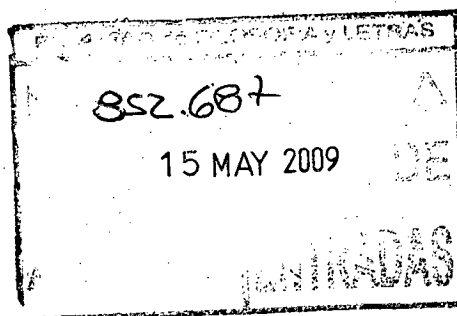
Título: Horacio y el epicureísmo.

Autor: Carlos Barruti.

Número de libreta: 29 751 722.

Director de tesis: Prof. Dr. Antonio Tursi.

Cantidad de páginas: 105.



Tesis

14-1-12

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

Horacio y el epicureísmo.

Introito.

Un trabajo que pretenda presentar la filosofía subyacente en los textos de un poeta, deberá no sólo prestar atención a los poemas, sino al contexto histórico-cultural en que estos fueron escritos, de modo que se pueda llegar a una comprensión más cabal de lo que pueda ser una referencia favorable solapada y no una refutación a una manera de vivir y de entender la vida.

Interpretamos aquí la filosofía epicúrea en el corpus poético de Quinto Horacio Flaco, como *weltanschauung*, cosmovisión, que dirige la mirada de nuestro poeta en torno al mundo que lo circunda. Para ello será menester considerar los pasos en su biografía, mas este no será un mero trabajo que tan sólo pretenda recolectar hechos asociados a la vida de Horacio, sino que relacionará los acontecimientos vividos y narrados por él a su mirada directriz, fundamentalmente en lo concerniente a lo ético; pues, como veremos, para este como para gran parte de los seguidores del pensamiento helenístico, la filosofía aparece entendida como modo de vida.

El período en que Horacio realiza su producción artística es aquel signado por el paso de la república romana a la monarquía. Y es en esta transición donde más difícil resulta desembozar el epicureísmo en la poesía del vate de Venosa; mas veremos cómo la política cultural de Octaviano, a través de Mecenas, fue un lugar propicio para el florecimiento de los puros ideales epicúreos.

Comparando las distintas obras del poeta de acuerdo con su sucesión cronológica, observamos que Horacio presenta una evolución en su pensamiento que lo condujo al epicureísmo, con un previo paso a su formulación más primitiva y rudimentaria: el cinismo. Es por ello que podemos notar una fuerte influencia de la postura confrontacionista del cinismo en sus obras más tempranas como las *Sátiras* o *Sermones* y los *Epodos*, o como él mismo los llamara, los *Iamboi*, donde los valores rechazados son castigados con la burla explícita, como el mismo poeta anunciara al proferir el famoso "*ridentem dicere verum*"¹. Esta tendencia crítica de confrontación a los valores denostados se resuelve ulteriormente, con el paso de los años, en una crítica embozada que muchas veces, para el lector no aguzado, se pierde; esta se da claramente en

¹ *Sátiras*, I, I, 24.

sus *Carmina* y sus *Epistulae*; allí aparece la crítica del epicureísmo que pregona ante todo una actitud de humildad y no exposición, lo que se muestra en la lacónica sentencia griega *láthe biósas* 'vive ocultamente'. En este sutil cambio de paradigma radica toda la confusión que a muchos críticos ha generado el hecho de que Horacio escribiera invocando a los dioses griegos y romanos, como así también su relación con los poderosos.

Esta confusión respecto de las tendencias cínicas seguidas por Horacio en sus obras de juventud, se suma a aquella que hace de este un estoico más que un epicúreo. Esta segunda confusión tiene dos fuentes: la primera es aquella falsa consideración de la filosofía epicúrea ampliamente difundida por Cicerón, fundamentalmente en su *De finibus*, donde lo presenta como un amoral hedonismo egoísta, y la otra es su ya mencionada continua invocación a divinidades del panteón griego y romano, que para ciertos críticos² manifestaría mayor afinidad a la piedad religiosa de los estoicos que a la tesis sobre lo divino de los epicúreos. Empero, veremos el error interpretativo que esta hipótesis conlleva .

Creemos que en la poesía horaciana se produce un rescate de lo corpóreo y los valores que otorgan paz al espíritu y que conducen a la autarquía propios de la filosofía epicúrea y en cierta medida de la filosofía cínica y contrarios a la filosofía estoica; y que a su vez, pasada la juventud del poeta, estos valores subversivos de fundamental rescate de la simpleza del cuerpo y la paz de espíritu, aparecen embozados tras el sutil estilo poético. De tal manera, este opúsculo buscará hacer ostensible el epicureísmo como clave hermenéutica en la poesía de un Horacio apasionado y furibundo en las dos primeras obras y solapado y agudo con el epicureísmo de su obra lírica y de sus *Epístolas*,

Será menester entonces, primero revisar brevemente lo que entenderemos por 'cinismo', 'estoicismo' y 'epicureísmo' señalando sus puntos de contacto y sus diferencias, y luego, recorrer el itinerario intelectual de nuestro poeta, pues es desde éste que obtendremos todos los datos autobiográficos que nos permitan sumergirnos en las mas profundas creencias horacianas y en sus avatares cotidianos.

Así pues, tendremos en cuenta:

1. Un marco conceptual de lo que se entienda por cinismo, estoicismo y epicureísmo; y de las pocas pero fundamentales diferencias que estos presentan.

² Grimal (1968), p. 58, entre ellos.

2. Horacio y sus primeros años: su inserción en el paso de la república a la monarquía. Predominio cínico en las críticas mordaces de sus *Sermones* y sus *Iamboi*
3. La amistad con Mecenas y el acercamiento al régimen augustal. El cambio de acento de cínico a epicúreo en las críticas a los valores en su poesía. Problemas en la interpretación de ciertos poemas. Subsunción de la terminología del estoicismo a la del epicureísmo.
4. Ventajas del epicureísmo en una hermenéutica de la poesía horaciana. Goce y rescate del cuerpo. Entre dos extremos.

I. Cinismo, estoicismo y epicureismo: conceptos fundamentales comunes, similitudes y diferencias.

El cinismo, el estoicismo y el epicureísmo comparten la concepción de la filosofía como modo de vivir; todas estas corrientes buscaron en el pensar una guía para las acciones de manera que esta les permitiera alcanzar una vida sin los sobresaltos propios de los tiempos en las que fueron expresadas³, una vida apacible frente a la realidad amenazante de una sociedad excluyente y demandante de fastos y lujos vanos que no siempre aparecía pacífica. Sus concepciones filosóficas están orientadas a la vida feliz y autárquica, lejos de los vaivenes de una sociedad resquebrajada, la *pólis* clásica que iba desapareciendo en el período helenístico luego de las campañas de Alejandro Magno, situación de intranquilidad conservadora que se repetiría en la caída de la República y el nacimiento del Imperio Romano y, como inmerso en tal realidad, atraparía la atención de nuestro poeta⁴.

³ Señala lucidamente, García Gual (1981: 21): "Junto a este paulatino sentimiento de disociación de los antiguos vínculos cívicos surge una notoria sensación de inseguridad frente a un mundo que ha dejado de ser claro, limitado y preciso. Y como respuesta desarrolla un creciente individualismo. En la crisis ciudadana el individuo trata de procurar solo por sí mismo por su familia y sus bienes desentendiéndose de los demás. Los filósofos de la época helenística ya no se dirigirán a los ciudadanos -como hacía Sócrates-, sino a los individuos como personas aisladas en un universo desastrado." Veremos luego que desde la individualidad se plantea la vinculación con los demás.

⁴ Por tal motivo, centraremos nuestra atención en las propuestas éticas, pues escapa a la propuesta de este opúsculo una explicación cabal de estas tres corrientes filosóficas en lo concerniente a lo gnoseológico y lo metafísico. Estos otros planos sólo serán mencionados en caso de necesidad.

Será necesario hacer una breve introducción a las teorías o modalidades éticas de estas corrientes para poder entender el uso que hace Horacio de ellas.

Cinismo, estoicismo y epicureísmo son tres maneras de pensar la filosofía que se asemejan, en tanto se piensan como modos de vida, si bien presentan claras diferencias. Las dos primeras fueron asociadas desde la antigüedad, tal como lo hiciera Diógenes Laercio, que es nuestra fuente principal en lo que a estas tres corrientes concierne, quien en sus famosas *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, obra escrita en el siglo III d. C., presenta la “Escuela del perro” asociada primero con Sócrates y luego con Zenón, el fundador de la escuela de la Stoa. De este modo, Diógenes Laercio, en el libro VI de su obra mencionada, establece una línea cronológica para el cinismo que empieza con Antístenes, contemporáneo de Sócrates; sigue con el discípulo de este - y personaje más afamado de esta postura vital⁵ - Diógenes de Sínope, conocido por su apodo (“el perro”, en griego *kyon*) más que por su lugar de procedencia⁶, personaje en el que nos basaremos para obtener las opiniones directrices de lo que entenderemos por cinismo en nuestro juzgamiento de algún pasaje considerado en la obra horaciana; continúa con Laertes y Crates de Tebas, quien adoptara el modo de vida del anterior al enterarse de las opiniones de este, dejando de lado sus riquezas y comodidades y adoptando la propuesta de autosuficiencia del sabio, la *autárkeia*; luego menciona unos cuantos cínicos menores más, y finaliza su libro anunciando el siguiente: “Pasemos a los estoicos de los que el fundador fue Zenón, que fue discípulo de Crates.”

De esta manera, inicia su séptimo libro dedicado al estoicismo, con Zenón de Citio, fundador de la escuela estoica, quien siguiera el ideal del sabio autárquico despojado de los lujos innecesarios que planteara su maestro siguiendo la actitud del perro. Este último presenta notables diferencias respecto de aquél, fundamentalmente con respecto al énfasis en lo corpóreo, al que los cínicos alentaban promoviendo la consecución de los deseos, y al énfasis en lo racional propuesto por los estoicos, a lo que el cuerpo debía estar sujeto si deseaba una vida virtuosa y, por ende, feliz. Esta distinción será fundamental para probar que aunque muchos de los términos que los estoicos presentaban puedan hallarse fácilmente en la obra horaciana estos responden a

⁵ Consideramos acertada la opinión sostenida por Dudley (1937) y también por García Gual (1987) que interpreta este tipo de pensamiento propio más bien de una "actitud vital" que de una escuela filosófica.

⁶ Se desconoce si el cinismo recibe su nombre debido a su actitud vital equiparada a la del cuadrúpedo mencionado o si bien es producto de su lugar de origen, esto es, el gimnasio del Cinosarges, o 'perro plateado', donde Antístenes habría comenzado la predica de esta postura. Cf. D.L. VI, 1ss.

un tipo de pensamiento que piensa la felicidad desde un rescate de la simpleza de los verdaderos deseos del cuerpo y del espíritu lo que se apreciará en el epicureismo y no en el estoicismo.

Así, de esta tríada inicial pasaremos luego a explicar la doctrina de Epicuro de la que el Flaco se presenta como seguidor de manera explícita⁷. De este modo, el epicureismo nos llevará a encontrar la clave hermeneútica de la poesía del vate de Venusia. Mas, como nuestra tesis nos impele a demostrar, los comunes errores interpretativos que ha padecido el epicureismo han sido devastadores a punto de terminar confundido con otras corrientes y ser a la vez calificado de amoral hedonismo vulgar y a-político, lo que ha, ulteriormente, dificultado la comprensión de la poesía de Horacio. Por este motivo, nos explayaremos más en extenso en este punto, dado que será de capital importancia para la demostración de esta tesis dejar en claro lo que se entenderá por epicureismo.



I.1. Cinismo

"οὐχ εἷς πάτρας μοι πύργος, οὐ μία στέγη,
πάσης δὲ χέρσου καὶ πόλισμα καὶ δόμος
ἔτοιμος ἡμῖν ἐνδαιτᾶσθαι πάρα."⁸

El cinismo es aquella "actitud vital" iniciada ferozmente⁹ por Diógenes de Sínope en el siglo IV a.C., caracterizada por un total rechazo a los valores sociales y una actitud de confrontación hacia ellos mediante una acción provocativa, que si bien no produjo una escuela propiamente dicha, fundamentó racionalmente una postura frente a los valores comunes, una filosofía que en este sentido se muestra heredera de Sócrates, pues se preocupa fundamentalmente por las acciones de los hombres¹⁰. De tal modo, Diógenes, el perro (*Κυων*), se caracterizó por su vida errabunda, viviendo con lo necesario, contentándose con poco, rechazando los lujos y valores que la sociedad le ofrecía falsamente, en pos de los valores

⁷ Cf. *Epist.* I, 6.

⁸ Palabras de una tragedia atribuida a Hiparquía, discípula y mujer de Crates. Cf., Diógenes Laercio, *Vitae*, VI, 98.

⁹ Para una discusión detallada sobre los orígenes del cinismo: Cf Dudley (1937); nos interesa tan sólo aquí subrayar el carácter furibundo de la postura cínica, aquel que confronta explícitamente contra los valores sociales y este innegablemente aparece recién con la postura de Diógenes de Sínope.

¹⁰ Este carácter escolar que dejó Sócrates es señalado por Leveque (2005)p.120, quien añade que "paradójicamente incluso los cínicos se doblegaron a esa regla. En sus seminarios el maestro seguía formando a sus discípulos, no tanto mediante lecciones teóricas, como a través de la entrevista diaria y la vida común."

naturales. Así, como señala García Gual¹¹, “el bullicio urbano es para el cínico un curioso espectáculo, un tanto grotesco y sin sentido”. La clásica contienda entre *phýsis* y *nómos* tomaba aquí un claro partido a favor de lo natural.

Lamentablemente no conservamos, de este singular personaje, sus escritos, y sólo nos han llegado anécdotas recogidas, fundamentalmente por Diógenes Laercio, quien vivió unos siete siglos después de aquél. Si bien estas anécdotas no pueden ser consideradas como hechos absolutamente reales, pueden ser tomadas tal vez como exageraciones hechas sobre la base de sucesos realmente acontecidos, de manera que, siendo nuestra fuente principal, deberemos tratar de entender el contenido verdadero detrás de la exageración.

De tal modo, en sus lineamientos generales podemos caracterizar a esta postura como un pensamiento frugal que enarbola lo que en latín será luego expresado bajo la fórmula '*contentus parvo vivere*', o como lo hiciera el vate de Venosa: '*vivitur parvo bene*'¹². Es así que Diógenes, renunciando a las comodidades que ofrecía la civilización, elige ir a vivir a la plaza en Atenas¹³, dentro de su barril, y a realizar todas sus necesidades en público. Lo mismo que, al parecer, habría aprendido de la naturaleza:

*“al observar un ratón que corría de aquí para allá, según cuenta Teofrasto en su Megárico, sin preocuparse de un sitio para dormir y sin cuidarse de la oscuridad o de perseguir cualquiera de las comodidades convencionales, encontró una solución para adaptarse a las circunstancias. Fue el primero en doblarse el vestido según algunos por tener necesidad incluso de dormir en él. Y se provió de un morral donde llevaba sus provisiones y acostumbraba usar cualquier lugar para hacer cualquier cosa”*¹⁴.

Así, es un ratón quien aparece como “modelo de despreocupación, independencia y libertad”¹⁵. Como se hace ostensible, Diógenes, viviendo en la ciudad, lugar regido por la convención, el *nómos*, elige vivir allí una vida acorde a lo natural, a la *phýsis*, de modo que, los valores rechazados son enfrentados en su mismo lugar de origen. Aquello que 'el perro' habría

¹¹ García Gual (1987: 48-49).

¹² *Carmina*, II, 16, v.13

¹³ No nos ocuparemos aquí de las discusiones que Diógenes Laercio, retomando otras fuentes inaccesibles a nosotros, nos menciona en torno a las vicisitudes de la vida del "perro". Pues sólo nos interesa aquí recapitular algunas anécdotas que daremos como ciertas para que otorguen luz a lo que entenderemos por cinismo.

¹⁴ Diógenes Laercio, *Vitae*, VI, traducción de García Gual (1987: 110).

recibido del oráculo délfico, de ser exhortado a cambiar "la valoración política" (*tó politikón nómisma*), o también, en una traducción más amplia, 'las cosas consideradas por los habitantes de la *pólis*', fue puesto en práctica de una manera radical, una respuesta violenta a la opresión de los valores sociales.

Del mismo modo, criticaba el exceso de valoración de los bienes suntuosos en demérito de los bienes necesarios como aquellos de la alimentación:

*"decía que las cosas de mucho valor se compran por nada y viceversa: Pues una estatua se vende por tres mil dracmas y un cuartillo de harina por dos monedas de cobre."*¹⁶

En este tipo de declaraciones es donde podemos ver aquel "ataque concienzudo a las convenciones, costumbres y tradiciones" denunciado por Dudley¹⁷. Esta postura vital de desdén por lo suntuoso, la encontraremos a lo largo de la obra horaciana, con el mismo nivel de radicalidad en sus obras más tempranas como las *Sátiras* y los llamados *Epodos*, morigerada en el tono en sus obras de madurez como las *Odas* y las *Epístolas*. Mas, en consideraciones como:

*"...oponía al azar el valor, a la ley la naturaleza y a la pasión el razonamiento."*¹⁸

es en donde se verá la superposición de las corrientes filosóficas del cinismo, el estocismo y el epicureísmo, aunque a veces estas oposiciones presentan distintas soluciones y elecciones. Así, la terminología se nos revelará apropiada para vincular dichas corrientes al observar que estos pares se repiten, pues podremos ver que también en los otros - estoicos y epicúreos - *Týche* aparece contraponiéndose a *thársos*, - *phrónesis* o *areté*, dependiendo de la corriente -, *nómos* a *phýsis* y, finalmente, *páthos* a *lógos*; e incluso, los veremos traducidos al latín en la obra poética de Horacio. De tal modo, el elemento de inestabilidad representado por el azar, *Týche*, algo externo al hombre, es contrarrestado por la fortaleza y seguridad que el hombre desenvuelve de acuerdo con su naturaleza; a su vez, *nómos*, aparece contrapuesto a *phýsis*, aunque desde las tres

¹⁵ Onfray, M., (2002) p. 56.

¹⁶ Idem nota 5. p. 115

¹⁷ Dudley (1937) p. 28.

¹⁸ Diógenes Laercio, traducción citada p. 116.

corrientes se intenta subvertir esta oposición buscando que *Phýsis* se equipare con *nómos*, en la vida feliz; y la última serie de opuestos se mantiene como tal en las tres corrientes aunque veremos que para el estoicismo el *páthos* es la causa de la infelicidad de modo que el sabio estoico es identificado con la *apathía*, mientras que ciertas afecciones son necesarias para el alcance de la felicidad en el epicureísmo.

Así también, la diatriba personalizada, la misma que veremos pulular en la obra del joven Horacio aparece como característica de este Diógenes en la anécdota de corte inverosímil que narra el de Laerte, cuando se refiere al encuentro del 'perro' y Alejandro Magno, en donde este último le habría ofrecido cumplirle su voluntad y aquél, desdeñándolo y rechazando la opinión pública que lo creía muy poderoso, le pide que no le haga sombra y lo deje tomar sol. De esta manera, el primer cínico se muestra autárquico y despreocupado, se sabe dueño de sí mismo y eso le permite no atemorizarse frente a los poderosos, pues él mismo es poderoso y nadie le hará sombra. Siendo incluso esta anécdota algo inverosímil, presenta, de todos modos, el carácter de Diógenes. Es este carácter de sonoro y rimbombante ataque a los valores que hace "que el cínico encuentre en la *parresía*, un método sencillo para denunciar a los falsos ídolos"¹⁹ y le permita así autovalorarse como sabio autosuficiente. Este mismo *motto* se podrá encontrar luego en el período helénístico²⁰ como así también en las condiciones dadas por el imperio romano, épocas estas de inestabilidad socio-política.

Mas para Diógenes la radicalidad de la denuncia respecto de lo artificioso de las consideraciones de lo aceptado como bueno por la sociedad tocaba los límites puestos por esta:

*"Una vez que se masturbaba en el medio del ágora comentó: Ojalá fuera posible frotarse también el vientre para no tener hambre"*²¹

Aquí la *parresía* llega a su punto paroxístico, la misma que veremos en el *Epodo VIII* de Horacio y que será capital en las *Sátiras*, la de la risa irónica que estalla a carcajadas frente al temor convencional, a la censura que presume valores grandilocuentes de impostores

¹⁹ García Gual (1987) p. 47.

²⁰ García Gual (1987) p. 89 afirma que "el epicureísmo y el estoicismo insisten también en buscar la independencia y la autarquía individual frente a un mundo caótico y fortuito y lo hacen sobre un sistema filosófico mejor fundamentado."

²¹ Diógenes Laercio, traducción citada p. 120.

acomodados, ofreciendo una nueva impostura que prioriza lo natural, lo corpóreo, que se encuentra al alcance de todos.

No sólo la vida sencilla del cínico que guardaba todas sus pertenencias en un morral, o que desdeñaba los lujos y placeres propuestos por la 'buena' sociedad, sino además ciertas respuestas filosóficas son iguales a las que produciría buena parte de la filosofía helenística en su búsqueda por evitar los caprichos de *Týche* que presentaba lo cambiante del universo como una constante amenaza de pérdida, como una amenaza vital. De tal modo, Diógenes Laercio, ponía en boca del cínico Diógenes, una reflexión sobre el temor a la muerte que luego aparecerá reproducida en Epicuro:

"Al ser preguntado si la muerte es un mal, contesto: '¿Cómo va a ser un mal, si cuando está presente no la sentimos?'".

Más escasa aún es la información que conservamos respecto de las concepciones gnoseológicas y metafísicas del cinismo, aunque fácil resulta admitir el materialismo que Aristóteles adjudica a los seguidores de Antístenes que presentaba la sola definibilidad de los compuestos mediante los elementos primeros, y la indefinibilidad de estos.²² Una suerte de teoría atomista de la cual mucho no podemos decir debido a la falta de fuentes concernientes a la misma. Aunque sí se conserva un rasgo hilarante de su nominalismo cínico en la anécdota narrada por Diógenes Laercio²³, donde el de Sínope habría refutado la definición platónica de hombre como 'bípedo implume', desplumando un gallo y arrojándolo frente a Platón. Este rechazo al idealismo es la contracara de su afirmación a lo corpóreo, en este rescata la fuerza de lo sensible por sobre lo inteligible, rescate que se da en la figura mitológica de Heracles²⁴, héroe consabido por su esfuerzo físico, sus pasiones violentas, ridiculizado en la comedia por su falta de inteligencia y su glotonería²⁵, una pura defensa de la superación desde lo terreno, lo natural entendido como sensación del cuerpo, el camino de la virtud seguido por este héroe es un camino plagado de concupiscencia y embriaguez como junto a las hijas del rey Thespio o junto a los centauros reunidos en el banquete de Pholo²⁶. No obstante, el perro consideraba importante la

²² Cf. Aristóteles, *Metafísica*, VII, 3 1043.

²³ D.L. VI, 40.

²⁴ D.L. VI, 2, 17 Diógenes se presenta a sí mismo como un Heracles.

²⁵ Cf. Aristófanes, *pasím*.

²⁶ Cf. Cassels J., *Dictionary of Classical Mythology*, (2001), p. 377-390.

ejercitación del alma junto a la del cuerpo²⁷, puesto que la una sin la otra hacía imposible la realización de actos virtuosos.

Podríamos sintetizar la actitud de Diógenes el cínico con la inscripción de su cenotafio que consta en la *Antología Palatina*²⁸:

“Oh, Diógenes, en efecto sólo has mostrado a los mortales el efecto de bastarse a sí mismos en la vida y el camino más fácil para lograrlo.”

De este modo, hemos visto brevemente los conceptos fundamentales que presenta el cinismo, que se nos ha mostrado como un modo de vida contestatario, propio del desarrollo de quien descubre la vanidad en gran parte de los valores sociales y en su furibundez realiza una denuncia rabiosa, rechazándolos frontalmente mientras ríe de quien se los ofrece o presume, mientras que a la vez ofrece una vida conforme a la naturaleza, siguiendo el modelo que presentan otros animales, donde la autarquía es el valor principal y esta se presenta como una saciedad primigenia de lo corpóreo.

A continuación, pasaremos la escuela estoica, en la cual el elemento corpóreo aparece más relegado a una ética de la virtud y la ausencia de las emociones, para luego dar paso a la epicúrea, donde lo corpóreo aparece exaltado nuevamente, mas sin llamar la atención mantenido en el ámbito de lo privado o compartido en el ámbito de la semejanza²⁹, cuyas referencias nos traerán directamente hacia muchos de los conceptos examinados hasta aquí.

I. 2. El estoicismo

"ὄτε καὶ τὴν Πολιτείαν αὐτοῦ γράψαντος, τινὲς ἔλεγον παίζοντες ἐπὶ τῆς τοῦ κυνὸς οὐρᾶς αὐτὴν γεγραφέναι."

(D.L. VII, 4).

"εἰ δὲ τίνα ἐπισκώπτοι, περιεσταλμένως καὶ οὐχ ἄδην, ἀλλὰ πόρρωθεν"

(D.L. VII, 17)

²⁷ D.L. VI, 70.

²⁸ Antología Palatina, XVI, 334.

Las dos citas anteriores nos muestran las similitudes y diferencias de esta escuela con la que someramente describimos arriba.

La primera cita hace referencia a la relación del generador de la escuela de la Stoa en su conexión con el cinismo, presentando una supuesta voz popular en la que se reconocía a Zenón como deudor de la misma en su *Política*, "escrita sobre la cola del perro".

Mas, de las similitudes una es, por así decirlo, conceptualmente más relevante que el resto y esta es la toma de la filosofía como modo de vida, aquella "actitud vital" de los cínicos aparece como punto de partida del saber filosófico, aunque en la escuela de la Stoa se desarrolla un sistema inexistente e inconcebible en la secta de los perros. Aquí una teoría de la acción será fundamental en la trama conceptual propuesta por el estoicismo y su ética de la virtud, parte de la herencia socrática de la división de la filosofía en lógica, ética y física, que buscará una vida acorde a la naturaleza, no obstante aquí, naturaleza (*phýsis*), no signifique ya lo mismo que para los cínicos. El estoicismo así, generaba un nuevo sistema de filosofía dirigido, como el socrático a la guía de la conducta humana³⁰.

Las fuentes sistemáticas más expositivas de la ética estoica nos remiten en primer lugar a Diógenes Laercio, en el VII libro de su obra mencionada dedicado a la escuela estoica, y a Estobeo quien en el siglo V d.C. escribiera *Eclogae physica et ethicae*, cuyo libro II está dedicado a las "Doctrinas de Zenón y de los restantes estoicos. Sobre la parte ética de la filosofía." Una tercera exposición sistemática aparece en una fuente anterior a estas dos, mas la misma proviene de un político ecléctico dispuesto a modificar el contenido de una doctrina para presentar otra como superior: el libro III del *De finibus bonorum et malorum* de Cicerón, quien fuera sabido representante de la voz de la Academia y que presentara afinidades con el estoicismo de Posidonio. Esta última obra, como todas las del período llamado 'filosófico' de Cicerón cronológicamente coincidente con años de mucha inestabilidad para su proyecto republicano, son fundamentales para nosotros pues nos presentan algunas traducciones latinas de la terminología griega empleada por los estoicos y fundamentalmente nos manifiestan las tesis más afamada del estoicismo latino de la república, -en esta, a través de Catón quien como vocero latino del estoicismo presenta la ética de los del pórtico, de modo tal que nos permitirá ver cómo esta opera

²⁹ Este concepto será de capital importancia para la teoría de la acción epicúrea.

³⁰ Hicks (1910: 4) sostiene que "Socrates had declared knowledge, or correct opinion the sole basis for moral conduct, and his commanding personality combined with the schools which sprang from him to perpetuate this

en los conceptos y términos que gozarían de alta popularidad en la Roma republicana y, por tanto, aparentemente adoptados en la poesía del vate de Venosa, lo que, intentaremos probar, responde a ciertos conceptos que pueden ser fácilmente adopciones de su epicureísmo.

Además poseemos una infinidad de otras voces para delimitar lo que se entienda por estoicismo, mas no ya en cuanto a una exposición sistemática, sino a una aplicación de los principios, como la prolífica obra de Séneca, quien en sus producciones literarias y filosóficas aplicó los principios del estoicismo³¹, así como tantos otros autores que adoptaran esta corriente que con su predicación de la virtud, sería tan cara a la filosofía cristiana y moderna. De tal manera, Séneca define a la filosofía estoica:

*“La filosofía es estudio de la virtud pero por medio de la virtud misma, pues no puede haber ni virtud sin el estudio de sí misma, ni estudio de la virtud sin ella misma.”*³²

A su vez, Diógenes Laercio, aparece presentando primero la posición de los estoicos iniciada por Zenón:

“Zenón en el Tratado sobre la naturaleza del Hombre, fue el primero en decir que el fin es vivir en coherencia con la naturaleza, lo cual es vivir según virtud”.

De modo que, 'filosofía' aparece explícitamente relacionado como 'modo de vida', más aún, con 'vida en coherencia con la naturaleza' lo que recuerda la raigambre cínica en esta corriente. Mas, qué sea vivir según virtud lo desentraña recién al presentar la opinión de Crisipo³³, donde se anuncia la compenetración de la física, entendida como ciencia de la naturaleza universal y divina y la ética:

untenable position. It is in Stoicism and not in the schools founded by immediate disciples of the master, that we find the socratic tradition most faithfully represented."

³¹ Junto a este tenemos otra voz, mas, hostil a esta corriente, Plutarco. Y las afamadas meditaciones de Marco Aurelio, donde los principios rectores son aquellos de la escuela de la Stoa, etc. De todos modos, utilizaremos solamente aquellas exposiciones sistemáticas donde los preceptos estoicos aparecen en su formulación más clara y distinta, y nos remitiremos a algunas de las obras de estos otros estoicos sólo en determinadas ocasiones.

³² Seneca, *Epistolas Morales*, 89.

³³ Diógenes Laercio, *Vidas...*, VII, 87.

“Vivir según la virtud equivale a vivir según la experiencia de las cosas que ocurren por naturaleza, pues nuestras naturalezas son parte de la naturaleza del todo.”

Así, observamos que los principios gnoseológicos y ontológicos son uno con los principios éticos.³⁴ De modo que, ahora naturaleza (*phýsis*) ha cobrado una carga metafísica distinta que en los cínicos donde parecía delimitarse a la experiencia corpórea, lo que veremos sucederá también al remitirse al resto de los principios enarbolados por ambas corrientes. De tal modo, este círculo argumental de definiciones conceptuales que proponen los estoicos con una notable fuerza centrípeta que atrae lo concerniente a lo inteligible, captura también para su seguridad el concepto de 'recta razón' (*orthós lógos*):

“Por ello el fin es vivir (Zén) de manera consecuente con la naturaleza (phýsei), con la propia y con la de la totalidad de las cosas (κατὰ τε τὴν αὐτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὅλων), sin hacer nada de lo que suele prohibir la ley común que es precisamente la recta razón, que discurre a través de todas las cosas, y es lo mismo que Zeus, por ser éste quien rige la administración de las cosas existentes.”

De esta manera, se patentiza la distinción que surge entre la sistematización de este 'vivir acorde a la naturaleza' estoico y aquel que proponían los cínicos donde lo natural era lo propio de las sensaciones y no de lo divino. Ahora podemos, siguiendo a Mondolfo³⁵, derivar las consecuencias que siguen a este razonamiento: 1) se sigue una aceptación pasiva del destino, en tanto parte de la totalidad o ley cósmica, aunque lo pasivo aquí aparece entremezclado con lo activo, pues para el estoico aceptar la ley universal es actuar acorde a ella misma, del mismo modo que, actuar acorde a virtud es ser virtuoso; y 2) un sometimiento aún con el sacrificio de la propia vida, esto es, de alguna manera, una aceptación del suicidio y del sacrificio por lo mas elevado, es decir, la recta razón; en tal sentido, Cicerón³⁶ manifiesta que para los estoicos, aquel en quien preponderan las situaciones conformes a naturaleza debe proseguir en la vida y, por el

³⁴ No es pretensión aquí presentar una exposición detallada de la filosofía estoica, trabajo ya realizado por varios autores, sino presentar los rasgos éticos fundamentales para entender como ellos operan en el epicureismo horaciano.

³⁵ Mondolfo, R. (1959) p. 205.

³⁶ Cf. *De fin.*, III, 60

contrario, aquel en quien las condiciones de vida y sus posibilidades son contrarias a naturaleza, debe rehuir de esta.

Los estoicos así proponen una ética centrada en la virtud, y entre las virtudes mencionan la prudencia (*phrónesis*), la moderación (*sophrosýne*), justicia (*dikaiosýne*), valentía (*andreía*), magnanimidad (*megalopsychía*), y vigor o fortaleza del alma (*rhóme kai ischús*).³⁷ Mas la virtud sigue siendo una, y estos son sólo aspectos de su reconocimiento, ésta, como señalamos, es vivir en congruencia con la naturaleza, y por ende, con la recta razón, lo que hace de la misma, una ética sumamente intelectualista. Este saber que nos conduce al buen obrar, es el saber de lo natural, de la razón sujeta al todo, sabida parte del lógos universal, y surge como impulso primario de autopreservación³⁸ en el infante y que se va desarrollando racionalmente a partir de ciertas preconcepciones naturales, pues la razón aparece como "artesana del impulso" (*τεχνίτης...τῆς ὀρμῆς*)³⁹; De este modo, cuando aceptamos racionalmente un impulso actuamos de acuerdo con la virtud; de manera que quien mal obra no sigue a la recta razón sino que es influido por las pasiones. Así, para Zenón, la pasión es "un movimiento irracional del alma y contrario a la naturaleza, o un impulso excesivo"⁴⁰. Es decir, que las pasiones aparecen en esta teoría como alteraciones del sano juicio, perturbaciones que impiden la recta razón. De modo que, en consecuencia, será sabio aquel que actúe según recta razón, es decir, de acuerdo con la naturaleza y no según sus pasiones. Acorde con lo dicho, Cicerón, quien traduce pasión (*páthos*) como perturbación, (*perturbatio*), declara:

*"las perturbaciones del alma no son provocadas por ninguna fuerza de la naturaleza, y todas ellas son opiniones y juicios volubles. Y, por consiguiente, el sabio se hallará libre de estas."*⁴¹

Y reconoce cuatro modos de la perturbación:

*"Todas ellas son de cuatro modos y con muchas subdivisiones: aflicción (aegritudo), temor (formido), deseo (libido), y aquella a la que los estoicos designan con el nombre de Hedoné del cuerpo y del alma y que yo prefiero llamar alegría (laetitia)."*⁴²

³⁷ D.L., VII, 92; Estobeo, *Ecl.* II 60, 9ss.

³⁸ Lo que luego para Spinoza será el 'conatus'.

³⁹ D.L. VII, 86.

⁴⁰ D.L. VII, 110.

En consecuencia, la acción virtuosa buscará combatir la ignorancia de las pasiones o perturbaciones, de tal manera que presenta modos opuestos a los del vicio⁴³: así, siguiendo con la lógica de la épica heroica, el temor es rechazado con valor o coraje; mientras que, para combatir el deseo, el arma es la sobriedad. Vemos también aquí la oposición que a las claras enfrenta a esta corriente con el epicureísmo, que sostiene el placer como el bien supremo⁴⁴ y que no condenaría la alegría, ni en principio, el deseo, como afecciones que deben ser rechazadas.

Así, el sabio, en tanto poseedor de la virtud, se halla libre de pasiones y regula sus acciones con prudencia, sus impulsos con temperancia, sus resistencias con firmeza y sus distribuciones con justicia⁴⁵. Mas, la severidad de la ética estoica plantea una dicotomía excluyente de terceros: o se es sabio (*sophós*) y se actúa de acuerdo con la virtud, o se es vil (*phaúlos*) y se actúa acorde al vicio. No se admite ningún intermediario entre virtud y vicio, ni tampoco hay distinción entre vicios más y menos graves. Así, Diógenes Laercio nos presenta la figura del leño que o bien es recto o bien torcido mas no puede haber algo intermedio, como caracterizadora de esta opinión. De esta manera, el sabio obra bien en todo, pues todo lo hace conforme a su recta razón, es decir, conforme con la naturaleza, de modo que no puede fallar; mientras que:

“el vil, en cambio, al ser inexperto en cuanto a la recta utilización, de tales experiencias, hace todo mal, pues actúa según la disposición que posee, es inestable y en cada situación es presa del remordimiento (metaméleia)”⁴⁶

Así, se amedrenta al discípulo estoico, mostrándole la miseria de la vida del vil, presa de su remordimiento, no seguro de las acciones que realiza, pues no está seguro de sí mismo, lo que sólo se logra mediante el ejercicio de la virtud que debe vencer las pasiones como un impulso irracional contrario a la naturaleza. En consecuencia, no se puede convertir a alguien a la virtud, sino más bien se tiene que dar un autoconvencimiento que muestre las ventajas de la vida

⁴¹ Cicerón, *De fin.*, III, 35.

⁴² *De fin.*, III, 35.

⁴³ Cf. Arnold (1913) p.330ss.

⁴⁴ Veremos qué tipo de placer es este en el apartado siguiente.

⁴⁵ Estobeo, *Ecl.* II, 7, 60.

⁴⁶ Cf. Estobeo, *Ecl.* II, 102, 20.

virtuosa, pues esta no es más como en Aristóteles, producto de un hábito (*héxis*) sino de una disposición interna, que se toma o se deja en su totalidad. De tal modo, Cicerón, en boca de Catón, presenta una analogía que pinta de cuerpo entero esta teoría dicotómica que plantea o bien virtud o bien vicio; dice allí que es lo mismo encontrarse unos pocos centímetros bajo el agua que encontrarse en la más remota profundidad, en lo que a respirar concierne⁴⁷. De tal modo, la virtud se convierte en el único paso a la vida feliz⁴⁸(*eudaimonía*) y no hay términos medios⁴⁹.

Estobeo añade⁵⁰ además que la felicidad es propia de los buenos, como la infelicidad lo es de los viles, y que esta vida feliz "no difiere de la felicidad divina"⁵¹. En suma, el sabio que sigue el camino de la virtud es equiparado a los dioses en su felicidad y luego de haber abolido las pasiones, es *apathés*, impassible, apático, no padece las pasiones, pues las ha eliminado, vive según razón, no sujeto a las emociones, casi diríamos, feliz como un dios o un helecho⁵², pues vive lo cotidiano de manera desapasionada porque encuentra allí la paz de lo quieto, de lo constante, contrario a lo que ofrecían los cínicos en su rescate de lo corpóreo mediante la figura de Heracles, aparece más bien subrayado el gesto apolíneo del sabio que, como citamos en el segundo epígrafe, cuando tiene que "considerar algo"⁵³ lo hace respetuosamente y no exageradamente, "como de lejos". La antítesis del "perro", quien reía a carcajadas frente a los valores considerados como lo bueno por la sociedad.

De este modo, los estoicos ofrecen una ética donde el sumo bien es la virtud que se presenta, como dijimos como prudencia, moderación, justicia, valentía, etc., y donde la acción mediante estos valores es la única que conduce a la tan preciada vida feliz. Además, hay ciertas cosas que no conducen por sí mismas a la felicidad, a saber: la riqueza, la salud, la fama, la fuerza

⁴⁷ Cf. Cicerón, *De fin.*, III, 48.

⁴⁸ D.L., VII, 89. "y ella se basta a sí misma para la felicidad (*Eudaimonía*)" (D.L. VII, 127.)

⁴⁹ Crisipo, según Diógenes Laercio, distinguía ciertos grados, los que aparecen explicitados en la *Epistola* 75 de Séneca, a saber: quienes están cerca de la sabiduría, quienes han erradicado muchos de los males, y quienes poseen aún vicios o males. Mas, esta ausencia de grados ilustra mejor la severidad de la impostura estoica.

⁵⁰ Cf. Estobeo, *Ecl.*, II 98, 17.

⁵¹ Idem,

⁵² No consideramos que el estoicismo sea contrario al epicureísmo, sino que observamos muchos puntos de contacto, mas, a su vez, encontramos un cambio de énfasis fundamental entre la virtud como felicidad y el placer como felicidad. Tal cambio es gozne para la comprensión de las diferentes doctrinas.

⁵³ Traducimos *episkopéo* por 'considerar algo', entendiendo esto por 'considerar los valores sociales', donde la consideración se torna verdaderamente relevante.

y otras cosas semejantes, estas son consideradas "indiferentes" (*adiáphoroi*)⁵⁴. De estas cosas indiferentes unas son preferibles y otras rechazables⁵⁵. Así, señala Diógenes Laercio⁵⁶:

“Así entonces son preferidas las cosas que tienen valor, como por ejemplo entre las del alma, el ingenio, el arte, el progreso y similares; entre las del cuerpo la vida, la salud, el vigor, el buen estado, la buena proporción, la belleza y otras por el estilo, y entre las externas, la riqueza, la fama, el buen linaje y cosas semejantes.”

Aquí surge otra diferencia con la rebelde teoría cínica: el rechazo a la riqueza que había llevado a Crates a la renuncia de la suya, para llevar una vida acorde a lo verdaderamente natural, aquí aparece como algo preferible. De manera que la vida modesta del estoicismo prefiere la riqueza, lo que permite una mejor relación con la elección teórica de los poderosos, de modo que un emperador pueda ser estoico aunque nunca cínico. También confronta con el epicureísmo en la preferencia de la fama: para los del Jardín la fama es algo que debe evitarse.

Hay aún más puntos de notable diferenciación con el cinismo y el epicureísmo: los sabios estoicos deben actuar correctamente, esto es, conforme a la recta razón, lo que en términos prácticos se traduce por honrar primero a los dioses, luego, a los padres, a los hermanos, a la patria⁵⁷. En este honrar a la patria se oculta la figura platónica del filósofo rey, absolutamente rechazada por el cinismo. De esta manera, el sabio, al estar desafectado de las pasiones y utilizar como única guía para la acción su recta razón conforme a lo natural, es quien está mejor calificado para gobernar:

*“los sabios son los únicos capaces de ejercer el poder, la justicia y la oratoria, pero ninguno de los viles lo es.”*⁵⁸

En suma, el sabio estoico no presa de sus emociones, gobierna su propia vida de manera racional, no se sobresaleta frente a los sucesos, pues vive bajo los dictados de su recta razón que

⁵⁴ Cf. D.L. VII, 104.

⁵⁵ Cf. D.L. VII, 105.

⁵⁶ Cf. D.L., VII, 106.

⁵⁷ Cf. D.L. VII, 108 y 120.

⁵⁸ Cf. D.L. VII, 122.

son coincidentes con los de la razón universal, dado que estos son una y la misma cosa, lo que es lo mismo que la vida virtuosa y una gran felicidad.

También se presenta aquí la amistad, *philia*, como un tipo de vinculación por elección y semejanza:

*“la amistad sólo se da entre los excelentes a causa de la semejanza , y ella es una comunidad de los que comparten un modo de vida, pues tratamos a los amigos como a nosotros mismos.”*⁵⁹

Mas, como señala Horacio⁶⁰, al no diferenciar entre vicios más y menos graves, el vínculo amistoso parece más bien un ideal que una realidad concreta. De tal modo, veremos cómo con el epicureísmo la *philia*, cobra un valor desconocido hasta entonces y ya no genera tan sólo una comunidad, sino una vinculación social que cohesiona por fuera de la estructura institucional, por fuera de la *pólis*.

Así pues, hemos visto como el estoicismo ofrece una ética intelectualista que exalta la razón, el elemento intelectual y, aunque no presente el alma como la cárcel de cuerpo, *platonico more*, no concibe invertir el planteo, *more nietzscheano*, como su antecesor Diógenes o, como su casi contemporáneo Epicuro, quienes presentaron los temores del alma como vanas mentiras negadoras de la sensibilidad concreta de lo corpóreo, y por el contrario, aporta más a una ética donde lo sensible debe aparecer amortiguado, evitando la emoción pasional.

Esta corriente es vocera de la *aurea mediocritas*, la 'dorada medianía', para el alcance de la felicidad, propia de la poesía del siglo de Augusto, pero comparte esta característica con muchas otras concepciones filosóficas y esto es fuente de error en muchos comentaristas que quieren ver en Horacio una postura estoica aunque su figura represente lo opuesto a la de Catón, cuando la ética estoica se presenta de una manera intelectualista que considera lo malo como un error de juicio y anula las emociones de la carne mirando la recta razón, y mientras tales emociones eran lo primero a ser exitado por los cínicos aquí se las condena como perturbadoras de la felicidad.

⁵⁹ Cf. D.L. VII, 124.

⁶⁰ Cf. *Satiras* I, 3. y II, 3.

Sólo nos resta ver el rol entre estas dos posturas que presenta el epicureísmo que debe mucho a la crítica cínica y comparte gran parte de su terminología con la escuela estoica, para ver luego cómo sólo la del Jardín cuadra perfecto en la filosofía subyacente a la poesía horaciana.

I. 3. Epicureismo

*"Humana ante oculos foede cum vita iaceret
in terris oppressa gravi sub religione,
quae caput a caeli regionibus ostendebat
horribili super aspectu mortalibus instans,
primum Graius homo mortalis tollere contra
est oculos ausus primusque obsistere contra;
quem neque fama deum nec fulmina nec minitanti
murmure compressit caelum, sed eo magis acrem
inritat animi virtutem, effringere ut arta
naturae primus portarum claustra cupiret.
(...)
quare religio pedibus subiecta vicissim
opteritur, nos exaequat victoria caelo."*

(Lucrecio, *De rerum nat.*, I, 62-71;78-79)⁶¹

El epicureísmo es la corriente iniciada por Epicuro que a través de personajes como Lucrecio y Filodemo de Gádara, ingresó en el ámbito romano 'derribando las murallas de mundo', promoviendo un rescate del cuerpo en una cosmovisión que hasta entonces mayoritariamente lo había rechazado o considerado como la cárcel de lo más elevado, el alma. Pero este rescate no es idéntico al de los cínicos, ni tampoco siquiera el de los cirenaicos. Aquí hay una teoría de la acción que busca la felicidad y la autarquía, no como la de Aristipo de Cirene que proponía experimentar los placeres del cuerpo tanto cuanto estos fueran requeridos; y tampoco se encuentra acá esa exposición del cínico quien mientras rescata al cuerpo desata sus emociones frente al socialmente poderoso para reírse de él en su cara exponiendo su persona gratuitamente.

Posiblemente debido a su carácter revolucionario, para el siglo IV d. C. no se conservaban más los escritos de Epicuro y, como con las otras dos corrientes examinadas, nuestra fuente

⁶¹ Traducción: "Mientras la vida humana yacía en tierra mísera a la vista, oprimida por el peso de la religión que extendía el rostro por las regiones del cielo, atemorizando a los mortales con su horrible aspecto, un hombre de Grecia, el primero entre los mortales osó elevar sus miradas contra ella y afrontarla, ni la fama de los Dioses, ni los rayos, ni el cielo con su amenazador fragor redujo en él, sino que excitó más el gallardo valor de su alma, con el deseo de quebrar, él primero, los cerrados baluartes de las puertas de la naturaleza(...) Así la superstición pisoteada es humillada a su vez y la victoria nos eleva hasta el cielo."

principal para el epicureísmo es Diógenes Laercio, quien con una simpatía notable, le dedicó al filósofo del Jardín todo el último libro de sus *Vitae*, el libro X, legándonos así, tres cartas y un puñado de sentencias y anécdotas. Es decir, contamos con unas pocas sentencias, anécdotas y cartas para comprender una obra que al momento de producirse contaba con más de trescientos rollos de papiro⁶².

Sabemos que, como en las otras dos corrientes tratadas más arriba, se entiende aquí la filosofía como modo de vida. De modo que, para Epicuro las acciones buscan la *aponía*, 'el no-dolor', en el cuerpo y la *ataraxía*, la 'no turbación', en la mente o espíritu, lo que es equivalente a la vida feliz, la *eudaimonía*. De tal modo, "El edificio filosófico de Epicuro descansa en la necesidad de calmar la angustia del hombre en este mundo, sobre todo del hombre corriente"⁶³, es decir la filosofía aparece entendida como cura, la famosa *therapeía tés psýches*, terapia de las almas, que proponía Sócrates. Pues bien, como dijimos, la meta que se propone esta filosofía es la vida feliz, y esta sólo reclama para el cuerpo la ausencia de dolor (*aponía*), y para el espíritu, un sentimiento de estar desprovisto de inquietudes y temores, la no-turbación (*ataraxía*), de tal modo, obtenemos "el bien primero y connatural" (EM 129), el placer, *Hedoné*, principio y fin del vivir feliz. En suma, debemos buscar el placer y evitar el dolor, pero, como señala Epicuro, "cuando decimos que el placer es la única finalidad no nos referimos a los placeres de los disolutos y de los crápulas, como afirman algunos que desconocen nuestra doctrina, o no están de acuerdo con ella o la interpretan mal, sino al hecho de no sentir dolor en el cuerpo, ni turbación en el alma (*psyché*)" (EM 131). Este es el placer catastemático⁶⁴, que como señala Conche, la palabra *katástema* significa 'condición', 'constitución', de tal modo, este placer puede ser considerado 'constitutivo', es decir, es "el reflejo del estado de equilibrio del organismo en todas sus partes"⁶⁵, tanto en el cuerpo como en el espíritu. Este placer está en reposo, es estable.

Por otra parte, existen los placeres en movimiento (cinéticos) tales como el gozo (*chará*) y la alegría (*euphrosýne*), en el espíritu y el placer de comer y beber en el cuerpo⁶⁶. De este modo,

⁶² García Gual (1981) p.223.

⁶³ Montserrat Jufresa, Estudio preliminar, en Epicuro, Obras, Tecnos, Salamanca, 1994, p. XXI

⁶⁴ D.L. X, 136, citado por Conche, 1995, p. 70.

⁶⁵ Conche, 1995, p. 71

⁶⁶ Sobre ambas clases de placer (cinético y catastemático) dice Striker: "Some scholars have suggested that the kinetic pleasures are the ones associated with processes of replenishment, removal of pain or, on the level of mental pleasures, desire-satisfaction, while the katastematic ones would be those contentment or relief". (Striker, Op. Cit, p. 14). García Gual (1996, p. 157) señala: "Para Epicuro existe una *hedoné katastematiké*, un placer 'estable o constitutivo', que como estado físico y psíquico, se opone a no sentir dolor. Pero Epicuro no niega tampoco la

el placer-fin no puede ser más que el correlato de los deseos que tiene su razón de ser en nuestra naturaleza misma. Ahora bien, la naturaleza, en principio, produce la objetivación de sus deseos basándose en las *prolépseis*, que son las “nociones provenientes de las sensaciones (...) por un reencuentro directo del objeto que golpea contra nuestros sentidos”⁶⁷, que naturalmente nos señalan el camino a la conquista de lo necesario, es decir la satisfacción corporal y espiritual; pero luego, las inquietudes y los temores que son generados por creencias vanas fabricadas por la sociedad, corrompen las *prolépseis*, arrojando al hombre a la necesidad de concreción de deseos vanos que buscan un placer cinético ilimitado e irreductible. Señala Epicuro que las principales creencias vanas en las que se basan las demás son: el temor a la muerte y el temor a los dioses como agentes influyentes en los destinos de los hombres. Así, la tarea de la filosofía entendida como cura es desenmascarar los falsos valores, por lo que será necesario reestablecer las *prolépseis*, que nos dicen que los dioses son siempre felices y, por lo tanto, despreocupados, de modo tal que no se ocupan de nuestros asuntos -Dioses que según Nietzsche⁶⁸, son los pertenecientes a un ateo astuto que, en lugar de discutir con su oponente, lo anula al conceder la existencia de unos dioses felices y no actuantes-; y, por otra parte, al temor a la muerte, en el que se entremezcla el temor a la ausencia de sensaciones propias de la vida, el miedo a los castigos en los infiernos⁶⁹, y el deseo de inmortalidad, Epicuro contesta con un humilde argumento: “mientras nosotros somos la muerte no está presente, y cuando la muerte se presenta, nosotros no existimos”(EM 125). Hasta tanto estos temores no son aplacados, nos es imposible alcanzar el placer catástemático, y sólo conseguimos aumentar las objetivaciones del placer cinético manteniendo alejadas las tan preciadas *ataraxía* y *aponía* que nos dan una vida feliz; de tal modo, junto a las creencias vanas generamos deseos también vanos, buscando seguridades en ambiciones vacías, como el amor al dinero y el deseo de gloria, placeres cinéticos vanos que “consisten solamente en querer más”⁷⁰, o la excitación de los deseos del cuerpo, sean estos el

existencia de ‘placeres cinéticos’, como movimientos de nuestra sensibilidad, opuestos a las sensaciones de dolor. Sin embargo, los placeres cinéticos ocupan un papel subordinado (...) no acrecientan nuestro placer, sino que sólo lo ‘colorean’ o lo ‘diversifican’.”

⁶⁷ Conche, 1995, p. 31

⁶⁸ Nietzsche, *Humano demasiado humano*, II, 47.

⁶⁹ Sobre este temor Lucrecio, con soberbio arte apunta: “ Atque ea nimirum quaecumque Acherunte profundo/ prodita sunt esse, in vita sunt omnia nobis (...) hic Acherusia fit stultorum denique vita” (Rerum Natura, III, 978-979(...) 1022) [las cosas que dicen que existen en el profundo Aqueronte, en vida son todas para nosotros(...)es aquí donde la vida de los necios se vuelve un infierno.]

⁷⁰ Conche, 1995, p. 69. La MC 15 dice “La riqueza acorde con la naturaleza está limitada y es fácil de conseguir. Pero las vanas opiniones se disparan hasta el infinito”

deseo de comer, de beber o de copular; los cuales, disparados por una incontenible insatisfacción producida por la falta de *ataraxía*, generan más deseo y un consecuente dolor (*pónos*). Por lo tanto, necesitamos de la filosofía para así desterrar los temores e inquietudes, acotando los deseos a aquellos que buscan la satisfacción de lo natural y necesario⁷¹, obteniendo la prudencia (*phrónesis*), que nos permite vislumbrar que ventajas e inconvenientes obtendremos de nuestras elecciones de placeres, permitiendo que podamos mantener el ideal de felicidad como algo estable, es decir, como algo 'constitutivo' (*katastematiké*), no como con el máximo placer del momento que buscaba Aristipo, disparando el deseo hacia el infinito, sino que lo que se busca aquí es el máximo placer para toda la vida (*ho holós bios*), que nos permite vivir autárquicamente, dependiendo menos de los avatares de la fortuna⁷².

Dijimos que la filosofía para el filósofo de Samos "desenmascara los falsos valores"⁷³ reestableciendo las *prolépseis* que nos permiten objetivar nuestros deseos, de modo tal que sólo atendamos a lo necesario para nuestra felicidad; sin embargo, es conveniente inquirir la manera en que dicha filosofía se adquiere. Así, Epicuro señala: "Nadie por ser joven vacile en filosofar ni por hallarse viejo de filosofar se fatigue. Pues nadie está demasiado adelantado ni retardado para lo que respecta a la salud de su alma (*psyché*)" (EM 122), es decir, la filosofía está al alcance de todos, no es prerrogativa de unos pocos iniciados como lo era en la tradición órfico-pitagórica seguida por Platón en la Academia, y es mucho más que un teorizar y un saber objetivo, una actitud personal que proporciona felicidad a la vida; que "a la manera de las medicinas al cuerpo, aporta salud al alma. Filosofar es, no un lujo, sino una urgencia vital en un mundo caótico y alienante."⁷⁴

Se busca la cura para el alma enferma y esta se obtiene reflexionando sobre los valores, pero no como un sabio ascético y ermitaño, sino "en tu interior día y noche contigo mismo y con alguien semejante a ti (*tòn homoíon seautó*)" (EM 135.). Así, la filosofía reúne a las personas semejantes que buscan ser felices; pero ¿qué entiende Epicuro por 'semejante' (*homoíon*)? Cualquier persona en tanto busca la felicidad es 'semejante'. De este modo lo manifestó el

⁷¹ Así Epicuro, que resumía su doctrina en 40 *Kyriai Doxai*, trata en las primeras 4 el Tetrafármaco o 'cuádruple remedio': 'la divinidad no es de temer, la muerte es insensible, el bien es fácil de procurar, el mal fácil de soportar'.

⁷² "El sabio epicúreo, pues, por un esfuerzo de su voluntad, deja de actuar determinado por las circunstancias externas y encuentra en la conciencia su centro de gravedad. En la imposibilidad de contrarrestar y anular el mundo exterior, origen de la turbación y el dolor, el sabio no debe dejarse dominar por él, sino saber desviarse en la *ataraxía*, de la misma manera que los dioses se desvían alejándose del mundo." Montserrat Jufresa, Op. Cit., p. XLVIII

⁷³ García Gual, (1981: 5)

samoense dentro del famoso Jardín al admitir como semejantes a ciudadanos, metecos, esclavos y mujeres por igual⁷⁵. Consecuente con esta unión de semejantes se produce la *philia*, -cuya riqueza polisémica imposibilita la traducción fiel⁷⁶, mas, la entenderemos como 'amistad', que se caracteriza por una preocupación constante por ese semejante devenido *philos* o amigo, en un fuerte vínculo de compromiso mutuo. De esta manera dice: “no sufre más el sabio por su propia tortura, que por la tortura de un amigo, y por él está dispuesto a morir”(SV 56); de tal modo, presenta una segura relación humana donde el intercambio de pensamientos y el sostén de las afecciones mutuas, conducen al fortalecimiento y a la felicidad del individuo, es por ello que Epicuro dice que la *filia* es “el más importante”(MC 27) de cuantos bienes proporciona la sabiduría. Y es ésta la que impele a Horacio a cantar a su amigo Mecenas y a los amigos de su amigo.

A pesar de la claridad de este sistema, desde Cicerón⁷⁷ muchos filósofos se han horrorizado porque Epicuro manifiesta que la amistad “tiene su origen en la utilidad (*chreia*)”⁷⁸, aunque este estupor sea generado por la falta de reflexión de lo que *chreia* denota; la misma refiere a lo que colabora con el alcance de la vida feliz, que es, como dijimos, la obtención del placer catastemático, lo cual, sumado a las consideraciones anteriores -SV 56 y MC 27- nos muestra que “el egoísmo en esta teoría de la amistad, esta evidentemente superado; del mismo modo que en la teoría del bien, está superado todo grosero hedonismo materialista.”⁷⁹

De este modo, parece que tampoco concierne a Epicuro el mote de ‘individualista’. Pero todavía creemos sea pertinente la aclaración de las dos sentencias que nos dicen: “el sabio no debe hacer política” y “vive oculto (*láthe biósas*)”⁸⁰.

⁷⁴ García Gual, 1996, p. 54

⁷⁵ Festugiere, (1979, p. 24) nos recuerda que a tales personas que se hallaban en el jardín “se las trataba de igual a igual” y se “admitía su dignidad de personas humanas”, lo cual “era para ellas una experiencia totalmente nueva”.

⁷⁶ DeWitt (1964, p.101) dice que: “when the Greek word *filia* is rendered by the Latin *amicitia* is a regrettable narrowing of meaning.” Además, García Gual (1970, p. 403-404) apunta que “la amistad, *philia*, era una de las virtudes mas preciadas de los griegos (...) y en nuestro mundo el papel de la amistad se ha depreciado en gran medida”, es lo que une a los hombres y “frente a este sentimiento, el amor pasional o eros es condenado por Epicuro como causa de desórdenes, falsas ilusiones y sufrimientos.”

⁷⁷ De finibus II, #77, #78 y #79

⁷⁸ D. L., X, 22

⁷⁹ Mondolfo, 1997, p. 41. Pero como señala DeWitt “ In spite of this fact our modern scholars prefer to hunt with the pack and with the lighthearted disdain for the evidences they denounces Epicurus as a quietist, a friend of anarchy, an incoherent thinker, a moral invalid, and an egoistic hedonist, enlarging the vocabulary of detraction from the armories of modern philosophy.” (DeWitt (1964) p.6 -el subrayado es mío) Desconociendo el sentido, que Epicuro le asigna a sus términos claves tales como *philia*, *politeia*, *hedoné*, etc.

⁸⁰ D. L., X 136.

Pues bien, es necesario recordar aquí que estas dos sentencias se insertan en un marco histórico particular, donde la mención de la 'política' denota la 'participación institucional' solamente, es decir, la participación en el foro y el estrado como única manera de compromiso político y social. Y es claro que, al menos en el transcurso de la vida de Epicuro, este modo de entender la política no colaboró con la vida feliz de quienes intentaron aplicarla queriendo llevar un trastocamiento de los valores establecidos, pues, quien lo hacía perdía la capacidad de gobernarse a sí mismo, y, además, dicha intención resultó irrelevante para la vida del resto de los ciudadanos, quienes siguieron viviendo de acuerdo con los valores defendidos por el *status quo*. A modo de ejemplo, podríamos evocar el caso de Demóstenes —contemporáneo de Epicuro—, quien, como tantos otros oradores, con sus *Filípicas* quiso derrotar a Filipo, rey de Macedonia y sucesor de Alejandro, y, de tal manera, recuperar la libertad para la Hélade y murió escapando de este; encarnando así las consecuencias de la política entendida al modo platónico, "ese encarnizado empeño por edificar 'una ciudad de palabras', que fuese capaz de convertirse en una ciudad de murallas reales y de hombres vivos, (lo cual) significó el primer paso en la irrealidad"⁸¹, coincidente con el rechazo platónico del cuerpo y su nombre metafísico, la materia, lo sensible.

Muchos se esfuerzan en presentar al epicureísmo como un vulgar hedonismo individualista lo que ha dejado a Epicuro como uno de los personajes más vilipendiados de la historia de la filosofía, y lo que mueve a Horacio, desde su comprensión cabal de esta corriente, a presentarse a sí mismo como, "cerdo de la pira de Epicuro"⁸². Pero este sistema fue trivializado por la hostil tradición exegética que retomó el político republicano romano Marco Tulio Cicerón⁸³, quien trató al samoense de 'incoherente y vulgar', motivado, tal vez, por el célere avance de esta filosofía liberadora y revolucionaria en la república de Roma⁸⁴. Este maltrato

⁸¹ Lledó E., 1987, p. 137y, además, cabe recordar, que Demóstenes murió escapando de la orden de condena a muerte que le libró Filipo, quien cómodamente siguió al mando del imperio durante 5 años más y cayó al ser asesinado por orden de Olimpia, madre de Alejandro.

⁸² Horacio, *Epistolae*, I, 14. Onfray (2003)p. 136, apunta certeramente respecto de aquellos que rechazan la filosofía epicúrea: "El miedo al cuerpo y a los deseos, anima a stas gentes y genera su delirio que luego libera su imaginario desfalleciente. allí donde la lectura basta para constatar lo que significan realmente en el texto, vientre, el placer, el deseo, o la satisfacción, imaginan excesos, locuras furiosas, extravagancias históricas, libidos delirantes y orgías grotescas. De este modo, los enemigos de la doctrina, informan más sobre sus propios temores y angustias, que sobre la verdadera naturaleza de la filosofía epicúrea."

⁸³ Dicha tradición comienza con Timócrates, hermano del fiel discípulo de Epicuro, Metrodoro; pero de éste, como al igual que del resto de los detractores anteriores a Cicerón, nada se ha conservado. Sobre Cicerón señala Warren (2004) p. 162, "one of the Epicureans' most vocal critics".

⁸⁴ Notables son la cantidad de estatuas dedicadas al samoense producidas en este período en la región mediterránea.

deliberado sepultó a Epicuro y a su doctrina bajo innumerables reprobaciones que lo redujeron a un apolítico y amoral hedonismo egoísta.

Toda la crítica que presenta Cicerón en su libro II del *De finibus* se articula sobre la distinción entre placeres cinéticos y catastemáticos, que “apenas es mencionada, y para nada explicada, en el libro I”⁸⁵, de modo tal que, durante el libro II cuando se inquiere por el modo de alcanzar el sumo bien, se produce la confusión que conlleva la ausencia de dicha explicación, permitiendo a Cicerón calificar de ‘error’ la introducción del concepto de ‘placer’ como ‘máximo bien’, pues, si ese ‘máximo bien’ es la búsqueda del placer cinético sin límites de un hedonismo materialista como el de Aristipo – no enunciado como tal, sino solamente como ‘placer’-, entonces:

*“así los vuestros, que todo lo miden con el placer, deben exponerse a los peligros para alcanzar grandes placeres (voluptates) (...) Así, vuestro sabio, movido por alguna utilidad grande (magno aliquo emolumento commotus), peleará con cualquiera si en necesario, por este motivo.”*⁸⁶

Confundiendo groseramente el hedonismo epicúreo con el cirenaico, y haciendo de Epicuro un gobernante oriental prototípico como Sardanápalo⁸⁷.

Así, el hedonismo denunciado por Cicerón es un hedonismo egoísta, pero no, por tanto, un hedonismo epicúreo. De este hedonismo egoísta, y podríamos con toda verdad decir, ‘vulgar’, se siguen perjudiciales consecuencias para una consistente teoría de la acción. Veamos la principal de ellas: Si una persona busca el máximo placer personal (como placer cinético ilimitado), y entabla una relación con otra por la utilidad que ella le brinda, cuando esta relación no produzca más utilidad, la misma deberá ser descartada; o, peor aún, si para lograr mayor placer, la otra persona debiera ser asesinada, entonces el hedonista egoísta tendrá que matarla, y ésta al no encontrar placer en su muerte, y liberándose de la misma deteniendo a toda costa a quien a toda costa quiere matarlo, por tal motivo, éste también deberá buscar la muerte del otro. Así, de esta ética, no sólo se obtiene un hedonismo vulgar, sino además un hedonismo incompatible con la vida en sociedad. Asimismo, el plebeyo romano señala que, por ende, no hay

⁸⁵ Striker, Op. Cit., p.5

⁸⁶ Cicerón, *De fin.*, II, #56

lugar para la amistad en esta teoría (#78), y que, incluso, ‘no se puede hablar de amistad, cuando hablamos de utilidad’. En consecuencia, el rescate de lo corpóreo aparecería minado por su propia amenaza. Mas, como vimos, la amistad epicúrea producto de la semejanza escapa a tan burda crítica⁸⁸

Del mismo modo, aquellas dos sentencias que manifestaban que “el sabio no debe hacer política” (DL X) y la que exhorta “vive oculto” (*látthe biósas*) son aprovechadas para la tergiversación de esta corriente; de modo tal que, si el sabio no debe hacer política –alegan– es porque encuentra cómodo no preocuparse por los demás, pues se halla muy ocupado en su propia felicidad y así conviene a su egoísmo individualista vivir oculto, sin preocuparse por el resto de los ciudadanos. Cicerón critica la falta de compromiso de los epicúreos con los valores sociales y la ausencia del sacrificio del individuo por amor a su sociedad, preguntando retóricamente:

*“¿Más cuál es ese patrocinio o cuál la causa del placer (voluptatis), que no podrá emplear testigos algunos ni panegiristas de entre los ilustres varones?”*⁸⁹

Así, Cicerón, “el Platón romano”-al decir de Lactancio-, finaliza el diálogo con el anuente silencio de Torcuato a las críticas y su agradecimiento al trato “apacible”(#119) al epicureísmo, sellando, de este modo, una interpretación difamatoria que pasó a ser canónica y permitió durante siglos la consideración del epicureísmo como una filosofía del hedonismo vulgar, y que, como tal, quien la practique sólo se interesará por sí mismo⁹⁰.

Sin embargo, hemos visto la ética de Epicuro, en la que propone la interacción por la amistad personal, donde se reflexiona sobre los valores y se procura lo necesario para la vida feliz; de manera tal que “estos átomos humanos que se unen bajo el impulso de la amistad intentan constituir una estructura política sin *pólis*, partiendo de otros elementos distintos de esa utilidad armonizadora que distribuía cargos y papeles en las utopías soñadas y descritas por

⁸⁷ Con quien, de hecho, es comprado en *De fin.*, II, #106.

⁸⁸ Esta posibilidad de vínculo amistoso como base para sustentar una vida feliz es el que veremos luego en la relación entre Horacio y Mecenas.

⁸⁹ Cicerón, *De fin.*, II #67. Estas críticas citadas de Cicerón son las más serias que se hallan en su texto, que se encuentra repleto de ataques ‘floridos’, en los que burlescamente se refiere a Epicuro como alguien que habla de “placeres obscenos muy a menudo” (#68), alguien “que dividió toscamente los deseos (...) que, en realidad, no los dividió, sino que los desmenuzó”(#26) y como alguien que “habla confusamente”.

⁹⁰ Tampoco afirmamos que Cicerón deba cargar todo el peso de la culpa por haber logrado sepultar esta corriente. Mas, consideramos que su peso a perdurado por centurias, deviniendo así unos de los censores de la moda filosófica.

Platón⁹¹. Estos elementos nos dicen que “ninguno es más sabio que otro”⁹², por lo que esta teoría política plantea cursos de acción *tête-à-tête* a través de la *filia*, que atiende a un semejante que así lo requiera, cualquiera sea su condición y estrato social. Así pues, es el “cuidado del espíritu” (*therapeía tés psychés*) socrático la función del auténtico filósofo, que ofrece un camino concreto para su liberación y la de sus semejantes y ya no una entelequia inexistente. No es esta filosofía, por tanto, apolítica, sino de una acción política individual, por fuera de toda organización partidaria e institucional. Es ésta la única manera en la que para Epicuro se producen cambios reales: ellos ocurren a nivel atómico, lo cual no sucede por la exigencia de una utópica jerarquía social para establecer el reino de la justicia a través del gobierno de los filósofos, que, quizás, sólo oculta el deseo vano de fama de quienes anhelan perdurar en la memoria colectiva como redentores de la humanidad para escapar así a su finitud.

Epicuro propone una acción política oculta que no busca el vacío reconocimiento social sino que se contenta a sí misma con su humilde y autárquica colaboración, para aquellos “quienes no se dejan confundir por expresiones vanas, sino que miran sencillamente a los hechos reales.”⁹³. Esta prédica se hará ostensible en nuestro análisis, fundamentalmente, de las *Epístolas* horacianas. De tal manera, el epicureísmo aparece desentendiéndose de la propuesta cínica de gritar y burlarse en la cara de quien presume y defiende los valores establecidos, como así también se desentiende de la exhortación ~~✱~~ a la política institucional que realiza el estoicismo, corriente con la que, por otra parte, como vimos, mantiene una estrecha vinculación terminológica, no obstante una notable diferencia ideológica, fuente de confusión para los críticos horacianos.

El epicureísmo se encontraba muy difundido para el siglo I a. C. en toda la región mediterránea. Tal difusión contaba con sus representantes en el mundo romano⁹⁴: de este modo, Lucrecio (entre 99 y 94 a.C. para el año de su nacimiento y 55 o 50 a.C, para su defunción) con su poema didascálico *De rerum natura* ~~✱~~, propone una versificación de la obra de Epicuro. Es "un

⁹¹ Lledó, (1987: 128).

⁹² D.L., X, 121

⁹³ M.C. XXXVII

⁹⁴ No buscaremos aquí hacer una explicación detallada de la situación del epicureísmo romano, ni de sus distintos matices, sino tan sólo mencionar aquellas dos figuras centrales del mismo, a modo de introducción de la situación de esta corriente en tiempos de Horacio, en cuanto a los aspectos básicos mencionados sobre la teoría de la acción epicúrea, todos estos autores presentan fidelidad al del Jardín. Para una presentación del estado actual de cosas en estos dos autores Obbink (1995) y Sedley (1998).

riguroso expositor y un traductor⁹⁵ de la obra del filósofo del jardín y a su obra versificada debemos la mayor parte de nuestra comprensión de la teoría atómica epicúrea en una explicación más acabada que la que aparece en la *Epístola a Heródoto*. La primera mención de este poeta que conservamos fue realizada por Cicerón⁹⁶, en una epístola a su hermano Quinto, donde se le advierte de la gran habilidad técnica y las dotes poéticas de Lucrecio⁹⁷, lo que nos resalta la importancia del mismo para la Roma republicana en la que Horacio vivió durante su primera educación institucionalizada. También contemporáneo de Lucrecio es otra figura central en el avance del epicureísmo romano: Filodemo de Gádara (105 a.C. o 110 a.C para su nacimiento al 30 a.C o 40a.C para su muerte), quien luego de estudiar en Atenas, se instaló en Herculano, localidad cercana a la importante Nápoles, donde desarrolló una intensa actividad de producción literaria filosófica epicúrea, y que era conocido por sus contemporáneos, como aparece mencionado por Cicerón en el *De finibus*⁹⁸ y en *In Pisonem*⁹⁹, donde se lo presenta en una choza rodeada de mansiones pertenecientes a Pisón, en su función de bibliotecario, y luego como un afamado poeta. La otra fuente importante es, ni más ni menos, que el propio Horacio quien en su hilarante juego de las *Satiras*¹⁰⁰, lo presenta como un sabio a la hora de elegir una mujer y de quien probablemente haya sido uno de sus más conspicuos lectores.

De esta manera, y a través de estos y otros autores desconocidos para nosotros hoy, el epicureísmo con su básica teoría de la acción y su defensa de la corporeidad se extendía allende el mediterráneo, dejando a su paso una silenciosa teoría subversiva que presentaba valores mucho más simples que los de las sociedades establecidas donde ingresaba.¹⁰¹ Esta será la corriente que, veremos, Horacio adopta como guía de su cosmovisión, principalmente en su madurez.

A continuación, veremos cómo cinismo y epicureísmo son corrientes caras al joven Horacio, y de qué manera, luego, con su madurez, se deshace de los gritos chillones de la primera para continuar su tarea revolucionaria escondido tras la sutileza de la segunda. Del mismo modo,

⁹⁵ Garcia Gual (1981) p. 229

⁹⁶ *Ad Quintum*, Fr. II, 9

⁹⁷

⁹⁸ *De fin.*, II, 119.

⁹⁹ Citado por Obbink (1995) p. 6. Esta obra de Obbink presenta la figura de Filodemo y su deuda con Epicuro.

¹⁰⁰ *Satiras* I, 2.

¹⁰¹ No es el objetivo de este trabajo hacer un examen concienzudo de la obra de estos autores del epicureísmo romano, pues consideramos que estos siguen en líneas generales los sencillos planteos del fundador. De este modo, sólo haremos menciones a dichas en caso de una similitud notoria con la poesía citada del vate de venusia.

veremos como la lectura estoica de Horacio sólo puede ser aplicada como una similitud terminológica y no ideológica.

II. Horacio y sus primeros años. Su inserción en el paso de la República a la monarquía. Predominio cínico en las críticas mordaces de sus *Sermones* y sus *Iamboi*.

II. 1. Horacio y sus primeros años.

Como señaláramos en la introducción, Horacio ha dejado en su obra un cúmulo de anécdotas relativas a su vida que nos permiten acceder a la mayor parte de sus sucesos biográficos. Por ello será necesario revisar la letra del vate de Venusia en lo concerniente al análisis de su performance filosófica; de modo que será sólo a partir de la misma que elucidaremos la corriente que guía la cosmovisión de su poesía.

A partir de las obras de Horacio, incluso, conocemos con certidumbre su nombre completo : Quintus Horatius Flaccus¹⁰²; y, asimismo, el año de su nacimiento,¹⁰³ que aparece en una mención de la calidad estacionaria del vino en *Epodo*, XIII, 6:

*tu vina Torquato move consule pressa meo*¹⁰⁴

también testimoniado en su madurez, reflejada ésta a su vez en la madurez del vino a beber, *Carmina* III, 21, 1, exclama al ánfora:

O nata mecum (pia testa v.,4) consule Manlio

¹⁰² Quintus Cf. *Sat. II, 6, 37*; Horatius Cf. *Carmina IV, 6, 44*; y, finalmente, Flaccus, Cf. *Epodos, 15, 12 y Sat. II, 1, 18*.

¹⁰³ fechado luego como el 8 de Diciembre del 65 a.C., fecha que nos la ha dejado Suetonio en su *Vita Horatii*, cuya redacción data de los tiempos del emperador Trajano, y por tanto, es muy posterior a los años en que viviera de nuestro poeta. Mas, éste señala: "*Natus est VI Idus Decembris L. Cotta et L. Torquato consulibus*".

¹⁰⁴ Dado el carácter filológico-filosófico de este trabajo sobre Horacio, será menester citar la letra del vate en su idioma original acorde a las ediciones clásicas, entre las que se destacan la de Oxford y la de Belles Lettres; y, luego, una versión propia volcada al español que de cuenta de la interpretación rigurosa que de los términos latinos hemos tomado. No presentaremos traducciones que respeten la métrica horaciana, pues la edición latina permite el regocijo

O mencionando incluso el mes de su nacimiento, *Epistolae*, I, XX, 26-28:

*Forte meum siquis te percontabitur aevum,
me quater undenus sciat implevisse Decembris
collegam Lepidumquo duxit Lollius anno.*¹⁰⁵

"Si acaso alguien te preguntare mi edad, sepa que cuatro veces once he cumplido en Diciembre el año en que Lepido condujo a su colega Lolio."

También nos ha dejado ilustrada su infancia donde curiosamente no menciona a su madre, lo que hace suponer que ésta murió siendo Horacio tan sólo un niño. De quien sí podemos saber a partir de sus obras es de su padre. Éste era un esclavo manumiso (*libertino patre natum*)¹⁰⁶, liberado por la familia de los *Horatii* a quienes pertenecía Venusia¹⁰⁷, su ciudad natal, en la que, nos cuenta Suetonio, trabajaba como "*coactor exauctiorum*"¹⁰⁸, es decir, recudador de impuestos. Esto le dio la oportunidad de comprar una casa, puesto que, en aquel tiempo tal labor representaba una inigualable oportunidad para comprar un inmueble¹⁰⁹, dado que eran días de confiscación y rápidos y frecuentes cambios de propiedad; Horacio recuerda con impresiones profundas el lugar en que habitó en Venusia - hoy Venosa - entre los confusos límites entre la Apulia y la Lucania¹¹⁰.

Así como por una parte nos muestra la mayor parte de sus sucesos biográficos a través de su poesía, las ausencias de su vida son silenciadas por la misma. Suponemos, de tal modo, que el vate fue criado y cuidado por su padre con ayuda de una nodriza, pues su madre no aparece mencionada en ningún poema. Así, Horacio forjó su carácter bajo el ala paterna, quien siendo éste aún un niño lo educó en los valores morales que preconizaban la vida sencilla ajena a la ambición y los vicios que esta conlleva. Así, su padre fue un personaje varias veces invocado en

en tal arte, mientras nuestra traducción en prosa nos acerca a más a una interpretación rigurosa de la filosofía seguida por el vate.

¹⁰⁵ Traducción:

¹⁰⁶ *Satiras*, I, VI, 45.

¹⁰⁷ Milman (1854) p.4

¹⁰⁸ Otra versión del texto de Suetonio, presenta al padre de Horacio como un vendedor de pescado salado "*salsamenterius*".

¹⁰⁹ Milman (1854) p. 6

¹¹⁰ Así señala en *Carmina*, III, IV; 9-20: "*me fabulosae Vulture in Apulo/ nutricis extra limina Pulliae/ ludo fatigatumque somno/fronde nova puerum palumbes//texere, mirum quod foret omnibus, // quicumque celsae nidum*

la poesía de Horacio a la hora de hablar sobre moral, de todas ellas la mención más sobresaliente es aquella que realiza en el primer libro de las *Sátiras*¹¹.

*atqui si vitiis mediocribus ac mea paucis
mendosa est natura, alioqui recta, velut si
egregio inspersione repleas corpore naevos,
si neque avaritiam neque sordes nec mala lustra
obiciet vere quisquam mihi, purus et insons,
ut me collaudem, si et vivo carus amicis,
causa fuit pater his; qui macro pauper agello
noluit in Flavi ludum me mittere, magni
quo pueri magnis e centurionibus orti
laevo suspensi loculos tabulamque lacerto
ibant octonos referentes idibus aeris,
sed puerum est ausus Romam portare docendum
artis quas doceat quivis eques atque senator
semet prognatos. vestem servosque sequentis,
in magno ut populo, siqui vidisset, avita
ex re praeberi sumptus mihi crederet illos.
ipse mihi custos incorruptissimus omnis
circum doctores aderat. quid multa? pudicum,
qui primus virtutis honos, servavit ab omni
non solum factis, verum opprobrio quoque turpi
nec timuit, sibi ne vitio quis verteret, olim
si praeco parvas aut, ut fuit ipse, coactor
mercedes sequerer; neque ego essem questus. at hoc nunc
laus illi debetur et a me gratia maior.*

"Y si mi naturaleza, buena por lo demás, sólo tiene algunos pocos e insignificantes vicios, como los lunares que se encuentran en un cuerpo hermoso, si nadie puede echarme en cara con verdad

*Acherontiae/ saltusque Bantinos et arvum/pingue tenent humilis Forenti://ut tuto ab atris corpore viperis/ dormirem
et ursis, ut premerer sacra/ lauroque collataque myrto,/mnon sine dis animosus infans."*

que sea avaro , ni sórdido, ni de mala vida licenciosa, si, para alabarme yo mismo mi vida es limpia y sin tacha, y si vivo caro para los amigos, la causa de todo esto fue mi padre, que aunque sólo poseía un campito poco fértil, no se contentó con enviarme a la escuela de Flavio, donde acudían los ilustres hijos de los ilustres centuriones, llevando colgados del brazo izquierdo los cartapacios y las tablillas enceradas y pagaban ocho ases todos los idus del mes; sino que se aventuró a llevar a su hijo a Roma, para que fuese instruido en las disciplinas que todo caballero y senador enseña a sus propios hijos. Quien hubiese reparado en mis vestidos o en los criados que me acompañaban, como sucede en las grandes ciudades, hubiera podido creer que aquellos gastos se me costeaban con la fortuna de una rancia familia. Él mismo guardián incorruptible me acompañaba a todas las escuelas. En una palabra, él me conservó puro (*pudicum*¹¹²), que es el primer ornato de la virtud, no sólo de toda acción vergonzosa, sino hasta de cualquier sospecha torpe, y no le arredró el que alguno le echase en cara que yo un día siendo pregonero, o cobrador de rentas, como lo fue él, tuviese pocas ganancias. Ni yo mismo me hubiese quejado de ello. Por esto se ha hecho acreedor a mayor alabanza y a mayor agradecimiento de mi parte."

Aquí podemos encontrar la fuente paterna de la moral horaciana. El poeta nos presenta un padre esforzado y atento a los avatares durante la perfomación de su hijo, que no sólo se preocupa por llevarlo a Roma en lugar de educarlo en su Venusia natal, para que a su educación no falte nada de la propia de los egregios, sino que también lo acompaña para protegerlo de los peligros de la gran ciudad, transformándose así en un verdadero *paidagogós*. Asimismo, observamos aquí como Horacio recibió una educación aristocrática y convivió en esta con los hijos de la clase alta, pudiendo de ese modo observar los lujos vanos de ésta desde dentro. De esta manera, el vate tuvo acceso a lo más útil de los valores aristocráticos como a lo más vano de ellos. También nos resalta como tal educación se adquirió desde la humildad de los bienes paternos (*macro pauper agello*¹¹³), indicando la innecesariedad de la aristocracia del dinero en la adquisición de la mucho más difícil aristocracia del espíritu, pues la creencia de que la una va inescindiblemente ligada a la otra, proviene de los prejuicios más vulgares:

¹¹¹ *Satiras*, I, 6, 65-88

¹¹² Podríamos traducir este término de muchas maneras, más el sentido aquí requiere, a nuestro entender, una palabra que haga alusión al respeto de sí. De tal modo, "puro" entendido en este sentido, creemos, se ajusta a la circunstancia.

*populo, qui stultus honores
saepe dat indignis et famae servit ineptus,
qui stupet in titulis et imaginibus.*¹¹⁴

“Por el pueblo, que necio otorga honores para quienes no son dignos, e inepto es esclavo de la fama que lo estupidiza frente a los blasones y las imágenes.”

Esta agudeza de espíritu se debió a su sólida formación. La misma en la escuela se encontró a manos de Lucio Orbilio Pupilio, de quien tan sólo nos comenta Horacio en su madurez el recuerdo de severo castigador, señalado bajo el epíteto de *'plagosus'*¹¹⁵, 'amante de los golpes', con que se caracterizó en su memoria, pero al que Suetonio en su *De grammaticis et rhetoribus*¹¹⁶ dedica un capítulo donde nos informa que era uno de los más reputados gramáticos y pedagogos de su tiempo, un caballero romano, originario de Benevento, a quien sus conciudadanos habían levantado orgullosamente una estatua en la ciudad. Con él comenzó Horacio su incursión en el mundo de la cultura griega, fundamentalmente a través de la *Odisea* de Livio Andrónico. A este respecto dice Horacio con gran arte:

*Romae nutriri mihi contigit atque doceri
iratus Grais quantum nocuisset Achilles.*¹¹⁷

"En Roma me tocó ser nutrido y ser enseñado de cuánto Aquiles (lleno de) ira haya dañado a los griegos."

Así, el poeta recibió una primera educación predominantemente clasicista de raigambre helénica, aunque en sus inicios, con su duro maestro, vio esto desde la originalidad latina y no la mera copia, originalidad tal y como Livio Andrónico simboliza al traducir los hechos de Ulises al verso propiamente latino, el rústico saturnio.

Así, de Roma, siguiendo con la educación más alta y más propia de las costumbres de las familias aristócratas, aproximadamente a los veinte años de edad, es decir alrededor del 45 a.C.

¹¹³ *Satiras*, I, VI, 71


¹¹⁴ *Sat.* I, 6, 15-17.

¹¹⁵ *Epistola*, II, 1, 70.

¹¹⁶ Suetonius, *De grammaticis et rhetoribus*, 9.

Horacio fue a Atenas a proseguir sus estudios o, como con vuelo poético señala en su madurez, a buscar la verdad¹¹⁸:

*adiocere bonae paulo plus artis Athenae,
scilicet ut vellem curvo dinoscere rectum
atque inter silvas Academi quaerere verum.*

“La buena Atenas añadió un poco más a las artes, me dio ~~la~~ la voluntad de distinguir lo recto de lo curvo, y además, entre los bosques de Academo buscar la verdad.” 

En consecuencia, Horacio afianzó sus conocimientos de griego, idioma en el cual llegó a escribir versos¹¹⁹, y recibió a la vez, lecciones de filosofía y retórica, sumergiéndose en las fuentes de la literatura griega. Y, aunque no podamos decir a ciencia cierta cuánto influyó en nuestro poeta esta estancia en Grecia, sí podemos conjeturar que el ambiente instruido y vanguardista de lo que en ese momento era la cuna de la cultura, seguramente impactó al joven venusiano. Además, otro hecho significativo para la vida del vate tuvo lugar en estas latitudes: Bruto en el año 44 a.C., tras el asesinato de César perpetrado por él y Casio el 15 de Marzo, se refugió en Atenas, donde buscó jóvenes con ideas republicanas que lo acompañaran en la lucha armada contra los herederos del dictador. Así, todos los jóvenes romanos de familia aristocrática adictos a la república festejaron a Bruto y se agruparon en torno a él, que seguía con ellos las lecciones de los filósofos en tanto que se preparaba para la guerra asegurándose las tropas de Macedonia. De tal modo, Horacio se enlistó en las filas de su ejército y se encontró así, de pronto, con grado de "tribuno militar", pasando de las letras a las armas:

*dura sed emovere loco me tempora grato
civilisque rudem belli tulit aestus in arma
Caesaris Augusti non responsura lacertis.*¹²⁰

¹¹⁷ *Epistola*, II, 2, 41-42. Nótese el uso ambiguo de *nutriri*, ya sea como 'ser nutrido' en el sentido físico, esto es mediante una sana alimentación pues Horacio crece en Roma, como así también 'nutrirse' en el sentido espiritual, donde Roma aparece como centro cultural.

¹¹⁸ *Epistola*, II, 2, 43-45.

¹¹⁹ *atque ego cum graecos facerem, natus mare citra, / versiculos, ...* *Satiras*, I, 10, 31.

¹²⁰ *Epistola*, II, 2, 43-45. Nótese el uso de la hipálage para hablar del poder de su amigo Octaviano.

“Mas los tiempos duros removiéronme de un grato lugar y la tempestad de la guerra me lanzó inexperto, a unas armas que no podría hacer frente a Cesar Augusto.”

La participación de Horacio en la milicia no fue sólo simbólica, sino que en octubre del año 42 a.C. participó en la batalla de Filipos, la que resultó desastrosa para el bando republicano y puso abrupto fin a la carrera militar del vate, quien recuerda el episodio con ecos de Alceo:

tecum Philippos et celerem fugam

sensi relictæ non bene parmula,

cum fracta virtus et minaces

turpe solum tetigere mento.¹²¹

“Y contigo Filipos conocí la célere fuga y el mal dejado escudo cuando roto quedó el valor y tocó la indigna tierra el mentón del bravo.”

Así, finalizado el episodio de Filipos, Horacio se plegó a la amnistía dada por los triunviros para los derrotados en la batalla. Los sueños de reinstaurar la vieja República cedían así al poder unificador de una monarquía que, no sometiendo a los vencidos se presentaba como una República restaurada y no como un poder despótico. Con este episodio finalizó su estancia en Grecia, regresando a Roma, donde ya no contaba con la presencia de su querido padre que había muerto y su propiedad había sido confiscada para repartir entre los soldados de la facción vencedora. De esta manera, él mismo nos muestra este cuadro crítico¹²²:

unde simul primum me dimisere Philippi,

decisis humilem pinnis inopemque paterni

et laris et fundi paupertas inpulit audax

ut versus facerem;

“A donde a la vez me envió Filipos/ declinadas las alas, humilde y carente de Lares paternos y fundos, la pobreza me impulso audaz a que hiciera versos;”

¹²¹ *Carmina*, II, 7, 6-10.

¹²² *Epistola*, II, 2, 49-52.

Aquí es donde comienza la producción poética latina de Horacio y estos versos tal vez se refieran a los de las *Sátiras* y los *Epodos*, iniciados por aquellos años. A su vez, en esta época, nos cuenta Suetonio, Horacio comenzó a trabajar como '*scriba quaestorius*', escriba del cuestor, de modo que pudiera sustentarse la vida y pudiera escribir libremente en sus ratos libres. Como bien señala Salmon¹²³ "para estos años su esperanza era tan fría y distante que Horacio dio aire a sus frustrados sentimientos en una serie de poemas verdaderamente amargados.". Así, este autor, como muchos otros, reconoce como pertenecientes a este primer período de su actividad literaria, los *Epodos* IV, V, VIII, X, XI y XII y las *Sátiras* I, 2 y I, 7¹²⁴.

Aunque esta datación nos permite un acercamiento más preciso a lo que consideramos la poesía más cínica de Horacio, creemos igualmente, que el cambio de tono al epicureismo más propio, se opera con las *Odas* y, más aún, las *Epístolas*. Pues, por ejemplo, la primera sátira es claramente posterior a que el vate integrara el círculo de Mecenas, a quien ésta está dirigida, y, sin embargo, aquí se rescata la risa del escarnio como arma para descubrir la verdad. Sin embargo, en las *Sátiras* y los *Epodos*, luego de entablar amistad con el protector de la cultura y su círculo, Horacio cambia el tono, tornándose menos agresivo aunque la burla sigue como arma fundamental y su actitud de exposición son las marcas más sobresalientes de su poesía.

Así, aun pocos años después de comenzar su labor como escriba de un cuestor, el poeta debió conocer a Virgilio, posiblemente al frecuentar el famoso círculo epicúreo de Sirón en Nápoles. Esta amistad basada en el respeto y la admiración mutua desencadenó un mundo de

¹²³ Salmon (1946) p.8

¹²⁴ *Idem*. El orden de composición de las *Satiras* propuesto por Mendell (1920) es para el libro primero: 7, 8, 2, 4, 5, 6, 3, 10, 1, dejando la novena como dudosa antes o después de la tercera. Mas, difícil es en general la datación exacta de las obras de Horacio, excepto unos pocos poemas en que se hace alusión a sus fechas de composición o a hechos que permiten elucidarla, el resto es más propio de la heurística que de la investigación biográfica. Sin embargo, es ya una costumbre aceptada el considerar que el cuerpo principal de su primer libro de *Satiras* fue concebido previo a su amistad con Mecenas, excepto la primera, que vino a ser compuesta con posterioridad a este hecho y que funciona a modo de introducción a las demás; la quinta, en que narra el episodio de viaje a Brindisi como parte de la comitiva que apoyara a Octavio en el encuentro con la comitiva que apoyaba Antonio, en contra del enemigo común Pompeyo; la sexta en que se dirige a Mecenas para destacar sus consideraciones epicúreas en torno a la amistad y al rechazo al lujo; y, finalmente, la novena, en que presenta el rechazo que le genera un sujeto que se acerca a él, luego de que es aceptado en el círculo de Mecenas, para ver si puede entrar también. Asimismo, se considera que de este primer período datan ciertos *Epodos*. Por su parte, destaca Sellar este primer período que va del 41 al 31 a.C. en que Horacio escribe lo que aquél llama 'poesía citadina', donde se presentan mayormente los rasgos cínicos de la poesía de nuestro vate, y que históricamente coincidente con dos hechos fundamentales para el paso de la república a la monarquía, estos son: la derrota de Filipos en que participara Horacio y la batalla de Accio en el 31 a.C. en que Octavio venciera finalmente a Antonio y a Cleopatra, y se consagrara Augusto tras someter el último reducto de los que detentaban su poder logrando la unificación monárquica y el fin de la República; es decir, coincidente en parte con el período en que el vate comenzaba su actividad literaria primero sin ningún soporte más que su propia labor de escriba de cuestor y, luego, acercándose tímidamente al círculo de Mecenas; es en estas primeras obras donde veremos el predominante cinismo de la filosofía horaciana señalado en el capítulo anterior.

posibilidades para Horacio, quien conoció así al gran amigo poderoso del mantuano: Mecenas. Así lo reconoce el propio poeta¹²⁵ recordándole a Mecenas con emoción:

*nulla etenim mihi te fors obtulit: optimus olim
Vergilius, post hunc Varius dixere, quid essem.*

Quis

“No fue la suerte la que me presento a tí: Fue el óptimo Virgilio, y después de él, Vario, los que te dijeron quién era yo.”

Este episodio marcaría de por vida la vida del vate, quien ahora contaba con amigos poderosos dispuestos a protegerlo y patrocinar su arte. Además, este grupo de amigos del vate significó un papel fundamental para su escritura, tal y como vimos más arriba, la 'amistad' representa entre los epicúreos, pues es a partir de ella que Horacio comenzó a escribir bajo presupuestos más epicúreos que cínicos, dejando la burla por una más mesurada admonición y la exposición por el ocultamiento. Señala Grimal¹²⁶ que tal encuentro se dio en los primeros meses del 37 a.C., cuando Mecenas invitó oficialmente a Horacio a tomar un lugar entre sus amigos para integrar la comitiva de aliados de Octavio en el encuentro entre amigos de Antonio y el creciente Octavio en Brindisi lo que se encuentra narrado en la quinta sátira del libro primero¹²⁷.

Veamos, entonces, ahora la producción cínica de las *Sáiras*.

II. 2 El cinismo como postura vital

Muchas veces se ha señalado la deuda de la poesía horaciana con los poetas de la lírica griega arcaica¹²⁸. Así, Safo, Alceo, Arquíloco e Hiponacte han sido vistos como precursores de la invectiva horaciana¹²⁹ de los *Epodos*, - llamados *Iamboi* por su autor en honor a la deuda contraída con los poetas creadores de ese metro, llamados *iambógraphoi*, los ya mencionados Arquíloco e Hiponacte - como así también en otros aspectos de la lírica horaciana de las *Odas*, y

¹²⁵ *Sat.*, I, 6, 54.

¹²⁶ Grimal (1968) p.30.

¹²⁷ Cf. *Satira*, I, V 1ss.

¹²⁸ Incluso nos señala Wilkinson (1945) p. 89.: "Horace is the first Roman whom we know to have studied Pindar."

¹²⁹ Escapa a las miras de este trabajo ocuparnos de la relación que podría presentarse entre estos poetas y sus filosofías, y aunque reconocemos la filiación a estos que presenta Horacio en muchos de sus pasajes. Para un análisis más pormenorizado de los orígenes de la Sátira, Cf. Hendrickson (1911), Rudd, (1960).

algunos recursos de las *Sátiras*¹³⁰. Cierta es tal indicación para una reconstrucción estilística de la poesía de Horacio, aunque requiere una explicación más cabal si lo que se quiere es hacer ostensible la filiación filosófica de este autor, puesto que aquellos poetas, al menos en el estado fragmentario en que se nos han conservado, distan de tener una filosofía de la acción que los aúne en una categoría, y son más bien reunidos bajo características de estilo que bajo características éticas.

Por su parte, desde la antigüedad latina se ha querido ver en la *Satura* una auténtica creación romana, de total originalidad; mas, el 'origen', en materia de literatura como en todo producto cultural, es algo siempre pasible de infinitas dudas, por lo que resulta más conveniente hablar de procedencia¹³¹. Es así que podemos observar que la *satura* romana tiene en sus raíces la invectiva de los yambógrafos, o, incluso remontándonos aún más atrás en la literatura podremos encontrar resonancias en el episodio de Tersites narrado en la *Iliada*¹³², donde éste es castigado por Odiseo y puesto como objeto de burla ante su propio ejército; como así también en la Comedia Antigua que hoy nos es accesible a través de las once comedias preservadas de Aristófanes, donde la burla a ciertas características y la diatriba personalizada son sus marcas más patentes. Mas no es atingente a este estudio establecer una relación entre la Comedia Antigua y la casi contemporánea "secta del perro", pero podemos recordar, de todos modos, para establecer una diferencia, que en la comedia las críticas de valores están expuestas por un personaje y no por el propio yo, como ocurre en la poesía de denuncia e irrisión y en la escuela de Diógenes de Sínope.

Poco se ha destacado, por otra parte, la influencia de la filosofía en una poesía que presenta la libertad de palabra y la crítica a los valores establecidos como sus armas principales. Hemos visto, por nuestra parte, la conceptualización del cinismo como una corriente caracterizada por la revalorización de la *phýsis*, destacando en ella el ordenamiento hacia una vida frugal que se contenta con lo necesario y no sólo no ansía el lujo, sino que lo desprecia y lo convierte en el centro de su burla irreverente, veremos entonces ahora cómo esta filosofía se presenta como la base filosófico-conceptual¹³³ de las *Sátiras*.

¹³⁰ La deuda del Flaco contraída con los poetas líricos griegos es tratado por varios autores. Cf. Wilkinson (1945) *passim*. Hay además un antecedente en Calímaco para las *Sátiras* de Horacio. Para un desarrollo del mismo. Cf. KJOD (1960)

¹³¹ Seguimos aquella idea nietzscheana (Nietzsche, *Genealogía de la moral*, Tratado II.) según la cual, los productos culturales no poseen un origen (*Ursprung*), sino una procedencia (*Erfindung*). p. 36-37

¹³² Cf. Keane (2007) pp. 30- 52.

¹³³ Aunque no sistemático, ni intelectualista.

Comedia
de
→
Cinismo
critica
del
simbolismo

En su artículo titulado *Satire as popular philosophy*¹³⁴, Mendell, señala cómo, suponiendo que la invectiva no sea una filosofía en sí misma, ella misma sí supone una filosofía y que, si uno se atiene a los objetivos de tales invectivas, puede fácilmente deducir que se trata de una filosofía ética, pues éstas son casi siempre críticas jocosas a los vicios contemporáneos y a sus representantes. Aunque todos podamos acordar en esto, surgen disparidades al momento de considerar cuál filosofía sea la rectora de tal crítica mordaz. De este modo, Mendell¹³⁵, señala cómo la *Sátira* vino a insertarse en el marco de la filosofía ética que naciera con Sócrates, luego de que este reorientara el énfasis en el campo de aplicación del saber filosófico desde las preocupaciones metafísicas, teológicas y físicas, hacia el campo de las acciones humanas. Así, Sócrates, para este autor, con su método dialéctico no hizo más que romper con los fundamentos de las leyes consuetudinarias como algo incuestionable, mostrándolas carentes de éstos; de tal manera, luego los cínicos retomaron estos cuestionamientos y llevaron sus argumentaciones un paso más adelante, equiparando su estándar de *virtus* con un coincidente destructivo criticismo de los *vitia*. De este modo, si el comportamiento recto y verdadero era la meta de esta filosofía, lo primero y principal para alcanzarlo era la eliminación del mal comportamiento, tal eliminación sucedía en la burla despreciativa de las cosas consideradas importantes por aquellos que valoraban el lujo como el sumo bien. En consecuencia, el autor¹³⁶ señala que la figura del *spoudogeloion*, -que resulta de la crisis de lo 'serio', *spoudaíos*, y lo 'risible', *geloíon*- de los cínicos, cuadra perfecto en el marco de las sátiras tanto como nos prueban los escasos fragmentos de Lucilio¹³⁷, antecedente de Horacio, así como las de éste y las de su sucesor, Persio¹³⁸. Esta filiación filosófica del género satírico ya había sido señalada por Varrón al llamar *Menippae* a sus *Sátiras*, en honor al seguidor de Diógenes de Sínope, Menipo.

Así, Horacio¹³⁹, siguiendo esta filiación, reconócese en este género poético de la crítica mordaz deudor de Lucilio:

me pedibus delectat claudere verba

Lucili ritu, nostrum melioris utroque.

¹³⁴ Mendell (1920)

¹³⁵ Cf. Mendell (1920) p. 140ss.

¹³⁶ Cf. Mendell (1920) p. 142.

¹³⁷ Cf. Mendell (1920) p.420.

¹³⁸ A este respecto el autor señala que es notable el hecho de que Aulo Gelio en su comentario a Varrón en sus *Noches Áticas*, llame a las obras de este *Menippae* o *Cynicae*. Cf. Mendell (1920) p. 143.

*ille velut fidis arcana sodalibus olim
 credebat libris neque, si male cesserat, usquam
 decurrens alio neque, si bene; quo fit ut omnis
 votiva pateat veluti descripta tabella
 vita senis. sequor hunc,*

“A mi me deleita encerrar las palabras con los versos/ con la costumbre de Lucilio, mejor que nosotros y que cualquier otro./ Aquel creía generalmente como a leales camaradas a los libros, sin recurrir nunca a otra parte, le fuese bien o mal. Por eso la vida del buen viejo está toda escrita en sus versos como en una tabla votiva. A este sigo...”

Aquí podemos observar asimismo, la deuda contraída con Lucilio, y su consideración de la poesía como arte de la propia vida. No obstante, su característica cínica más sobresaliente la destaca Horacio a los pocos versos donde presenta a éste como el primero en escribir versos que criticaran las costumbres de sus conciudadanos y arrancaran la piel con que cada uno aparece reluciente por fuera, estando corrompido por dentro (*introrsum turpis*)¹⁴⁰. Aunque para el vate de Venusia no fuera expresado con eximio arte, sino de una manera poco fluida, sin ritmo¹⁴¹, es destacable que fuera él quien primero satirizara las costumbres de la ciudad con gracia. Además, señala Horacio, éste poeta criticó tanto a los magnates del pueblo como al pueblo mismo¹⁴²:

*scilicet uni aequos virtuti atque eius amicis.*¹⁴³

De este modo, se presentan las *Sátiras* como producciones cercanas a las *Diatribas* que preparara el 'perro' para sus discípulos, donde la crítica tiene como objetivo alcanzar la virtud a través de la burla y la irrisión de los vicios y de quienes los acometen.

Veamos ahora cómo se presenta el cinismo a lo largo de las *Sátiras* de Horacio¹⁴⁴.

¹³⁹ *Satira*, II, 1, 79ss.

¹⁴⁰ *Satira* II, 1, 62-64.

¹⁴¹ *Satira*, I, X, 1ss. y I, X, 56ss. Donde se presentan las críticas más agudas de Horacio para con su predecesor.

¹⁴² *Satira* II, 1, 68-70.

¹⁴³ *Satira* II, 1, 70.: "dispensando sólo la virtud y los amigos de ésta."

¹⁴⁴ Puesto que la datación de las obras de Horacio es un terreno fértil para las dudas, presentaremos nuestro análisis de sus poemas en su orden de edición, remarcando las fechas sólo de aquellas que a ciencia cierta sabemos pertencen a un período determinado de la vida del vate.

Exempla

Aunque la primera sátira, como dijimos, es notoriamente la última del grupo perteneciente al libro primero, puesto que se presenta a modo de introducción de lo que tratará en las otras. Aquí ya anuncia Horacio el *motto* cínico de considerar la virtud mofándose de los vicios pues: *'quamquam ridentem dicere verum/quid vetat?'*¹⁴⁵. Emprende en este punto una crítica a la codicia, enarbolando la innecesariedad del lujo y la ridiculez de éste, dando un rasgo coincidente con el cinismo donde, como vimos, la burla y la puesta en ridículo frente a la impostura social junto al rescate de la vida frugal eran las marcas más significativas de esta corriente. No obstante, esta sátira no presenta ataques personalizados tan patentes como otras anteriores a su amistad con Mecenas del mismo libro. Aquí sólo se menciona a 'un tal Umidio'¹⁴⁶, para presentarlo como ejemplo de avaricia. De modo que, esta ausencia de la invectiva personalizada, propia de la burla cínica, aparece aquí no tan manifiesta como en la segunda sátira, donde los nombres criticados abundan. Por otra parte, el propio Horacio al final de esta sátira inaugurante, presenta su explícito alejamiento del estoicismo y burla el carácter somnoliento de estos que consideran que la vida virtuosa es la que desoye al cuerpo oyendo la razón. Así, en las últimas líneas anuncia el final de su poema, buscando alejarse de los estoicos y sus largos alegatos, caracterizando a Crispino, filósofo estoico, como 'lagañoso', *Crispini (...) lippi*, hipálage por el sueño que provoca éste con su prédica.

La segunda *Sátira*, como adelantamos, es un ejemplo de la invectiva cínica. En ella observamos un desfilarse de nombres acompañados de vicios:

siquis nunc quaerat 'quo res haec pertinet?' illuc:

dum vitant stulti vitia, in contraria currunt.

Maltinus tunicis demissis ambulat, est qui

inguen ad obscaenum subductis usque; facetus

pastillos Rufillus olet, Gargonius hircum:

*nil medium est.*¹⁴⁷

¹⁴⁵ *Sátira I, I 24-25.*

¹⁴⁶ *Sátira I, I, 95.*

¹⁴⁷ *Sátira I, 2, 23-28.*

“Si alguien me preguntara: ¿A dónde quieres llegar?, le respondería: los necios, cuando tratan de evitar un vicio, caen en el vicio contrario: Maltino pasea con la túnica caída hasta los pies; hay otro que resulta elegante con ella recogida sin pudor hasta la ingle. Rufilo apesta con su aliento perfumado, Gorgonio con el hedor de macho cabrío: Nada está en el medio.”

Vemos aquí cómo opera la crítica cínica, más allá de las personas particulares aquí señaladas de quienes poco podemos decir hoy día, que funciona injuriando a las personas portadora de vicios, como crítica concreta a los vicios mismos y donde la elaboración simbólica es nula: Rufilo apesta con su halitosis, Gorgonio huele mal. Pero el eje principal de esta crítica es la ausencia de medida: *Nil medium est*. Y esta, aquí, en lo concerniente a lo sexual, donde la satisfacción con lo necesario aparece supeditada a un deseo de goce carnal continuo, sin importar los peligros que este pueda traer¹⁴⁸. De este modo, continúa Horacio criticando en general las preferencias de estilo en lo que a deseo concupiscente se refiere, para dar paso a la exaltación de un sentencia donde incluso Catón, el censor, aun con sus preferencias estoicas y por tanto, negadoras de la satisfacción de lo corporal, mostróse en este asunto partidario de una justa satisfacción del deseo corpóreo antes que una patología producto de la represión del natural deseo:

*quidam notus homo cum exiret fornice, 'macte
virtute esto' inquit sententia dia Catonis;
'nam simul ac venas inflavit taetra libido,
huc iuvenes aequom est descendere, non alienas
permolere uxores.*¹⁴⁹

“He aquí la divina sentencia que Catón dirigió a un hombre conocido que salía del burdel: ¡Gloria a ti por tu valor!, pues una vez que el brutal apetito ha hinchado tus venas, justo es que los jóvenes descendáis a este lugar, antes que dedicarse a corromper a las mujeres ajenas.”

De tal modo, esta segunda sátira continúa mofándose de particulares¹⁵⁰, para presentar luego la medianía de la voz de la naturaleza que se presenta como equilibrada consejera:

¹⁴⁸ *Satira* I, 2, 37-71.

¹⁴⁹ *Satira* I, 2, 31-35.

¹⁵⁰ *Satira*, I, 2, 48, i.e., es invocado Salustio el nieto el historiador como perdido seguidor de las mujeres libertas.

*at quanto meliora monet pugnantiaque istis
dives opis natura suae, tu si modo recte
dispensare velis ac non fugienda petendis
inmiscere.*

“Ah, cuánto mejores y distintos consejos nos da la naturaleza, rica de sus propios dones, con sólo que tu quieras utilizar rectamente sus diversos recursos, y no mezclar lo que se debe evitar con lo que ha de seguirse.”

Así, luego de seguir criticando los lujos y ornatos innecesarios de la mujer y el hombre y la exaltación de la belleza de lo natural¹⁵¹ en la necesidad apremiante del deseo sexual, Horacio hace mención explícita a su solución para el asunto:

*namque parabilem amo venerem facilemque.
illam 'post paulo' 'sed pluris' 'si exierit vir'
Gallis, hanc Philodemus ait sibi, quae neque magno
stet pretio neque cunctetur cum est iussa venire.*

“Me gustan los devaneos fáciles y baratos. La que me dice: 'poco después', 'pero esto será más caro', 'cuando salga mi marido', que ésta quede para los Galos, exclama Filodemo; para sí prefiere la que no resulta cara ni se hace rogar cuando se la manda a venir.”

De tal modo, el vate encuentra su respuesta al deseo concupiscente, y ésta es aquella que no complica. La misma del epicúreo Filodemo de Gádara. Tanto la mujer que dilata la situación de saciar el deseo sexual, como aquella que lo hace todo por una cuestión de interés lucrativo y la conflictiva mujer casada, todas éstas queden para aquellos sacerdotes de Cibeles que estaban castrados: los Galos. Aquí se trata de satisfacer un deseo natural con sede en el cuerpo y para esto basta la modestia de aquella que acepta.

La *natura* se manifiesta, según hemos visto en la primera parte de este trabajo, como dadora de lo que es justa medida. Mas esta no es la *phýsis* de los estoicos donde la razón guía al cuerpo a no padecer gozando en la razón misma, ni nadie podría decir que hubiera patencia

¹⁵¹ *Satira*, I, 2, 76-119.

epicúrea en una actitud de exposición burlona, aunque sí se hace evidente, en cambio, la huella del can. El cinismo es la corriente que domina esta burla personalizada de los vicios y este encauzar las necesidades en los límites de lo natural. Incluso podemos observar cómo Horacio va estableciendo una cierta similitud en el uso de la sentencia de Catón¹⁵² con su rescate explícito y encomiástico de la satisfacción del deseo sexual y aquella demostración de *parresía* o libertad de expresión de Diógenes de Sínope que consideraba lícito masturbarse en la plaza. Aunque el venusiano proclama luego una expresión explícita de su seguimiento del epicureísmo de su elección, en su filiación con Filodemo, que de tan explícita parece contraria al *láthe biósas* recomendado por el del Jardín.

En la tercera sátira, Horacio presenta su concepción cínico-epicúrea de la amistad, y dado que invoca a su reciente amigo Mecenas¹⁵³, podemos conjeturar que aquí no hace más que advertirle a aquel, su modo de considerar a un amigo. Podríamos destacar aquí la consideración de ser indulgente con los amigos y distinguir entre defectos graves y leves con ellos, es decir, evitar 'un amor propio tonto, desvergonzado y digno de ser reprobado'¹⁵⁴, en el cual reconocemos en los amigos todo tipo de faltas por pequeñas que estas fueren y no observamos las propias; por el contrario, aquí se propone la introspección de los propios vicios: *denique te ipsum concute*¹⁵⁵. Cabe entonces mencionar lo destacado en el capítulo I de nuestro trabajo, donde presentamos la posición estoica en la que no había nada intermedio entre vicio y virtud y donde cualquier aparición del vicio significaba una completa desaparición de la virtud. Así, esta severidad del estoicismo es el blanco principal de la crítica horaciana quien reconoce la importancia de discriminar entre vicios verdaderamente graves, aquellos que impiden establecer un vínculo amistoso, pues anulan la semejanza, y aquellos vicios menores de los que todos somos partícipes en alguna medida. De tal modo, quien esto niega, repugna a la utilidad, *utilitas, iusti proper mater et aequi*¹⁵⁶, esta misma !a utilidad de los cínicos y de los epicúreos que como vimos estaba a la base de todas las relaciones interpersonales. Horacio presenta aquí un claro ataque frontal a los estoicos. La invectiva personal sigue presente, aunque el tono se hace menos agresivo que en la anterior.

¹⁵² Aunque no entre los personajes, por supuesto.

¹⁵³ *Sátira*, I, 3, 64.


¹⁵⁴ *Sátira* I, 3, 24.

¹⁵⁵ *Sátira*, I, 3, 34-35.

¹⁵⁶ *Sátiras*, I, 3, 98.

Es asimismo fundamental en esta tercera sátira, la crítica que hace Horacio de la figura del sabio estoico, como rey, quien aparece risible:

*si dives, qui sapiens est,
et sutor bonus et solus formosus et est rex,
cur optas quod habes?*¹⁵⁷

“Pero, si ¹él que es sabio es rico, excelente zapatero, sólo él es hermoso e incluso Rey, ¿Por qué  desear lo que ya tienes?”

Es decir, para qué quiere el sabio amigos, pues si todo lo posee y no tiene necesidad de nada, no le será menester relacionarse con otras personas, lo que como vimos era fundamental, en cambio para los epicúreos. De tal modo, volviéndose a burlar del estoico Crispino, calificado aquí de no apto, *ineptus*, y señalando el ideal epicúreo del *látthe biósas*, el vate de Venusia señala:

*ne longum faciam: dum tu quadrante lavatum
rex ibis neque te quisquam stipator ineptum
praeter Crispinum sectabitur, et mihi dulces
ignoscent, siquid peccaro stultus, amici
inque vicem illorum patiar delicta libenter
privatusque magis vivam te rege beatus.*¹⁵⁸

“En una palabra: mientras tú, con aires de rey, vas a tomar un baño por un cuarto de as sin otro cortejo que el inepto Crispino, mis complacientes amigos concederán indulgencia a los errores que pudiera ocasionar mi falta de sabiduría; en correpondencia yo soportaré con agrado sus inconveniencias y viviré más feliz en mi anonimato que tú en la realeza.”

De este modo, la filiación cínico-epicúrea y anti-estoica de esta *Satira* es patente.

La cuarta sátira, por su parte, es una defensa del género satírico puesto que a raíz de la segunda, con su invectiva furibunda, se habían suscitado reacciones contra el vate¹⁵⁹. Este

¹⁵⁷ *Satira*, I, 3, 124-126.

¹⁵⁸ *Satira*, I, 3, 137-142.

¹⁵⁹ Lozano Rodríguez, J., (2001), p. 45.

reconoce su deuda con Lucilio¹⁶⁰, y presenta desde el primer verso, las raíces de la comedia antigua griega como precursoras en esta tarea de burla y escarnio público. Luego señala la función del indicar los vicios ajenos como parámetro de la virtud a seguir, una suerte de ejemplo negativo, método en el que ya su padre lo había iniciado¹⁶¹ y que se asemeja, como señalamos, a la diatriba que utilizaran los cínicos en su enseñanza.

La quinta, se presenta como una sátira transicional, entendiendo por esto la transición que se opera en la filosofía horaciana de crítica furibunda a crítica solapada, luego de su amistad con Mecenas y su círculo, pues en ella se narra el viaje desde Roma hacia Brindisi realizado en el 37 a. C., en que el vate integrara la comitiva en representación de Octaviano que se encontrara con la comitiva de Antonio para planear la destrucción del enemigo común: Pompeyo. De este modo, en esta sátira no se mencionan más que los sucesos naturales del camino como el cambio de luz, la comida, los descansos, etc. Nada se dice de lo que se pudiera hablar como estrategia frente a la comitiva de Antonio. De hecho, la sátira concluye su relato al arribar a Brindisi¹⁶², esto, como señala Olliensis¹⁶³, es en sí mismo un "hecho político", que desde aquí podríamos asociar al *lâthe biósas* epicúreo más que a la exposición cínica, coincidente con su amistad con un amigo poderoso como Mecenas y su círculo.

En la sexta sátira, como destacamos en la cita anterior (*Vide supra*), manifiesta Horacio la proveniencia de sus valores personales como procedentes de su padre, y rechaza la aristocracia por ascendencia genealógica, señalando una más útil aristocracia del espíritu, la misma que es seguida por Mecenas en su aceptación del vate, luego del señalado encuentro a través de Virgilio y Vario. La exposición de su frugal modo de vida expuesto en los últimos versos es expresada en oposición a la del hombre de negocios que debe visitar al usurero Novio¹⁶⁴.

La séptima, como ya adelantamos, es una muestra del cinismo más patente de las *Satiras*, proveniente del período vecino a Filipo¹⁶⁵, en que Horacio perdiera la vivienda paterna. Aquí

¹⁶⁰ *Satira*, I, 4, 5.

¹⁶¹ *Satira*, I, 4, 106ss.

¹⁶² *Satira*, I, 5, 111.

¹⁶³ Olliensis (1998) p.27.

¹⁶⁴ *Satira*, I, 6, 120-122.

¹⁶⁵ En rigor, no es posible señalar con total certidumbre la fecha de composición de este poema, aunque por lo mencionado pareciera que data del tiempo en que Horacio militara en el bando de Bruto, lo que es presentado ya por Porfirio en sus escolios - "Ibi militantem Horatium Flaccum iurgio lacessiuit, propter quod amaritudinem stili poeta in eum strinxit."-, pues narra un episodio sucedido alrededor de aquel.

presenta un episodio acontecido en Asia Menor entre el pretor Rupilio Rey y Persio. Esta desde el comienzo presenta la virulencia propia de la diatriba¹⁶⁶:

*Proscripti Regis Rupili pus atque venenum
hybrida quo pacto sit Persius ultus, opinor
omnibus et lippis notum et tonsoribus esse.*

“Cómo el mestizo Persio se vengó contra los ataques venenosos del proscrito Rupilio Rey, por todo el mundo, creo yo, es conocido desde legañosos hasta barberos.”

Así, en el tercer verso hace uso de un eufemismo en el que presenta lo ostensible del asunto señalando que desde el más dormido hasta el más cortante se dio cuenta. Y aquí la palabra utilizada en el tercer verso para denotar la estupidez de quienes notan la querrela entre aquellos, es la misma que utilizara Horacio en la primera sátira para caracterizar al estoico Crispino¹⁶⁷: *Lippus*, 'legañoso', y por otra parte, *tonsoribus* podría hacer alusión a aquel que corta los característicos pelos largos y barbas estoicas, de modo que esto podría ser una sutil crítica al estoicismo.

Luego presenta la disputa, aunque al ser ignotos los personajes para nosotros nos perdemos gran parte de la escena explicada, se hace diáfano el cinismo del último comentario que Horacio pone en boca de Persio¹⁶⁸:

*Persius exclamat: 'per magnos, Brute, deos te
oro, qui reges consueris tollere, cur non
hunc Regem iugulas? operum hoc, mihi crede, tuorum est.*

“Persio exclama: 'Por los grandes Dioses te suplico, oh Bruto, tu que tienes la costumbre de suprimir los reyes, ¿Por qué no cortas la cabeza a este Rey?, esta obra es de las tuyas.”

De tal modo, Horacio hace una risible alusión mediante un juego de ambigüedades en las que el *Brute* invocado puede referir tanto al que expulsara a Tarquino el Soberbio, cuanto a

¹⁶⁶ *Satira I, 7, 1-3.*

¹⁶⁷ La palabra utilizada aquí es *lippis* la misma que utilizara Horacio en su descripción del estoico Crispino.

¹⁶⁸ *Satira, I, 7, 33-36.*

Bruto, el asesino de Cesar y para quien Horacio peleara, y *Regem*, denota tanto a los reyes asesinados, Tarquino y Cesar, cuanto a Rupilio. Se ve aquí bien patente la violencia de la burla.

La octava sátira es también una muestra del cinismo horaciano, pues aunque posterior al encuentro del vate con Mecenas, aquí se presenta un Priapo de madera que nos cuenta cómo puso en fuga a dos hechiceras, es decir cómo el dios de la fertilidad echó dos representantes de la oscuridad, lo que se presenta como metáfora burlesca de la transformación que realizara Mecenas en el Esquilino, otrora un barrio romano donde se ejecutaban penas capitales y se enterraban a los esclavos y a los miserables, luego de la transformación de aquel en un barrio elegante con un jardín del que el dios Priapo sería protector.

Mas el lenguaje soez y exhibicionista nos retrotrae a las anécdotas de los cínicos narradas por Diógenes Laercio. De tal manera, Priapo nos cuenta cómo expulso a las hechiceras Canidia y Sagana¹⁶⁹:

*nam, displosa sonat quantum vesica, pepedi
diffissa nate ficus; at illae currere in urbem.
Canidiae dentis, altum Saganae caliendrum
excidere atque herbas atque incantata lacertis
vincula cum magno risuque iocoque videres.*

“Pues hice salir un pedo de mis nalgas de higuera, que resonó tanto como la explosión de una vejiga. Entonces ellas corrieron a la ciudad. Canidia perdió su dentadura postiza, Sagana la enorme peluca, y ambas las hierbas nocivas y las cintas encantadas que llevaban debajo del brazo: si lo hubieras visto, te habrías reído y divertido mucho.”

Así, nuevamente es la risa la que castiga al vicio, en este caso al vicio de la hechicería, contrarrestado por la natural fertilidad representada con el dios Priapo que mediante una natural flatulencia, se desembaraza de los artificios y embrujos.

En la novena sátira, mientras Horacio pasea por la Vía Sacra se le acerca un ambicioso que quería introducirse al círculo de Mecenas. Manifiesta entonces la fidelidad característica de la amistad del vate quien se niega a presentarle a éste, lo cual es expresado mediante las alusiones

¹⁶⁹ *Satira*, I, 8, 46-51.

irónicas del vate con su interlocutor. Así, la filiación filosófica de este poema aislado podría presentarse pasible de dudas.

Por su parte, la décima, y última del primer libro de *Sátiras*, es una nueva presentación del género satírico, como respuesta a lo expresado en la primera, en la segunda y en la cuarta. Aquí Horacio, retoma el ataque a Lucilio por su falta de fluidez¹⁷⁰, y mediante una serie de menciones personales a ciertos escritores, realiza el vate críticas a la poesía, como tarea pasible de errores: '¿No hallas nada reprehensible en el gran Homero?'¹⁷¹. En consecuencia, defiende la crítica expuesta anteriormente y reconfirma la importancia de Lucilio como creador del género satírico. Mas lo fundamental, en lo que a nosotros concierne, en esta sátira es lo expuesto en los últimos doce versos, en los que se presenta el auditorio que interesa a Horacio como receptor de su obra y este está integrado por Mecenas y su círculo, como así también por allegados a Antonio, como Polión y Bíbulo¹⁷². De esta manera, el vate de Venusia nos muestra su posición frente a la sátira como género y su independencia de la ideología de Octavio, presentando su intención de ser leído por personajes que pugnaban el poder político con aquel. Esta es, por una parte, una prueba de la actitud exhibicionista de Horacio, quien bajo la protección y el patrocinio de Octavio, aclara desembozadamente su independencia de aquel, y por otra, una declaración de independencia político-partidaria.

En consecuencia, podemos de tal modo afirmar que, en líneas generales, el pensamiento que domina el primer libro de las *Sátiras* es de carácter cínico-epicúreo¹⁷³ y anti-estoico. Pues, aunque el mismo vate quiera reconocerse epicúreo asociándose a las enseñanzas del del jardín y explícitamente reconociéndose seguidor de Filodemo de Gádara, su tono burlón y exhibicionista lo alejan de tal corriente acercándolo más bien al cinismo. Por otra parte, sus críticas al estoicismo, lo ubican como un claro detractor de esta corriente.

El segundo libro de las *Sátiras*, compuesto entre los años 33 y 30 a.C.¹⁷⁴, se inicia con un poema dedicado a defender nuevamente el género satírico y su modo exhibicionista como su respuesta natural, su hábito heredado de Lucilio¹⁷⁵. En él Horacio dialoga con Trebacio, un sabio

¹⁷⁰ *Nempe inconposito dixi pede currere versus/ Lucili. Satira, I, 10, 1-2.*

¹⁷¹ *Satira, I, 10, 52.*

¹⁷² *Satira, I, 10, 80-92.*

¹⁷³ Hablamos de 'cínico-epicúreo', puesto que eliminada la diferencia respecto a la postura que se presenta exhibicionista para las primeros y oculta para los segundos, se observa una similitud conceptual en torno al rescate de lo corpóreo, la frugalidad de vida, etc. presentado por ambas corrientes. Cf. Capítulo I.

¹⁷⁴ Para este datación entre otros Cf. Villeneuve (1954) p. 25.

¹⁷⁵ *Satira, II, 1, 28ss.*

jurisconsulto, amigo de César y luego de Octavio, quien le recomienda primero descansar de su actividad poética y luego, cantar las hazañas del Cesar¹⁷⁶. Es decir, se presenta de alguna manera, el cambio que se operaba en Horacio luego de su acercamiento al círculo de Mecenas, donde la invectiva no es alabada por falta de sutileza, mas, la respuesta del vate es: mi naturaleza es escribir de tal modo, como la de Cástor es recrearse con caballos y la de Pólux pelear¹⁷⁷. Es evidente que luego de integrar el círculo de Mecenas y recibir su preciada finca Sabina - cantada en la sexta sátira de este libro - el vate, cambia su actitud violenta motivada quizás por la pérdida de su hogar luego de Filipos, y siente la necesidad de comportarse de manera semejante con sus nuevos amigos; así, aun cuando su juvenil naturaleza sea contestataria, se va operando un cambio que se hará ostensible con las *Odas* y más todavía con las *Epístolas*, pero que ya se va operando inmediatamente luego de su amistad con Mecenas.

La segunda sátira de este segundo libro presenta una crítica a la moda romana de banquetear con excentricidades, oponiéndoles la figura del campesino Ofelio¹⁷⁸, quien por el contrario se contenta con lo necesario, manteniendo una dieta frugal y sencilla, mientras aquellos proponen los más variados manjares. Es decir, vuelve aquí Horacio a presentar el ideal de contentarse con poco y, a su vez, rechazar el lujo.

La tercera presenta un diálogo entre el estoico Damasipo y Horacio. Aquel es burlado desde la primera intervención del vate quien, luego de ser criticado por su falta de producción literaria, le responde irónicamente haciendo alusión a la barba y pelo largo propia de los representantes de la Stoa:

'di te, Damasippe, deaeque

verum ob consilium donent tonsore. sed unde

tam bene me nosti?'

“Que los dioses y las diosas, Damasipo, te obsequien por tu excelente consejo con un barbero.

¿Pero de dónde me conoces tan bien?”

Así, aquél le responde: "*aliena negotia curo/ excussus propriis*". Una sutileza retórica del vate por el proverbio: "Métete en tus asuntos". A continuación Damasipo comienza a explicar su

¹⁷⁶ *Satiras* II, 1, 10-12.

¹⁷⁷ *Satira*, II, 1, 25-30.

¹⁷⁸ 'Ofelios' proveniente del griego *Ofello*, 'lo útil'.

conversión al estoicismo mediante una larga exposición de su encuentro con el estoico Estertinio, quien luego de convencerlo de evitar el suicidio que aquel estaba por cometer, le explica largamente con un saber eruditísimo e intelectualista la locura del común de la gente a los que sólo escapa el sabio. De esta manera, esta enumeración de vicios y ataques de *Áte* se presenta como común a todos los hombres, de los que únicamente se exceptúa al sabio. De modo que el tema fundamental aquí nuevamente es la crítica al ideal de la equiparación de los vicios propia de la severidad estoica. Así, luego de que Horacio le reclamara a Damasipo una explicación de su propia locura, la discusión finaliza con un intercambio de acusaciones de locura que parece insoluble, de la misma manera que insoluble es la postura antiestoica del vate, que reconoce como propio de un demente el considerar igualmente todos los vicios.

La cuarta, en consonancia con el tono irónico de las anteriores, presenta el refinadísimo arte culinario explicado por Catio, quien de tanto conocimiento en materia de comida aparece ridículamente sabio. Sus preceptos en el ámbito alimenticio son comparados al inicio de esta sátira¹⁷⁹ con los preceptos socráticos, los de Pitágoras, y aquellos de Platón; señalando así, la ridiculez e inutilidad de su saber.

La quinta sátira de este segundo libro, mediante un diálogo de dos personajes de la *Odisea*, Tiresias y Odiseo, presenta desopilantes consejos a los cazadores de testamentos, sin embargo el tono de los mismos es de total seriedad. Aparentemente, a través de estas representaciones, este diálogo reflejaría a dos conocidos personajes de Roma. El tema criticado en esta sátira es la ambición del dinero.

La sexta es una de las sátiras más conocidas del vate, pues en ella agradece a Mecenas el regalo de su finca Sabina. Aquí encuentra Horacio la ansiada paz epicúrea:

*Hoc erat in votis: modus agri non ita magnus,
hortus ubi et tecto vicinus iugis aquae fons
et paulum silvae super his foret.*

“Esto era lo que yo deseaba: una finca no demasiado extensa, donde hubiera un jardín y una fuente de agua viva cerca de la casa y más arriba un pequeño arbolado.”

¹⁷⁹ *Sátiras* II, 4, 1-4.

Esta finca se presenta como el correlato concreto del ideal epicúreo de vivienda. Esta muestra de la amistad por parte de Mecenas opera un cambio, sumado a la recomendación de no escribir versos tan agresivos, como la que vimos puesta en boca de Trebacio, que se hipostatiza en las *Odas* y en las *Epístolas*, pues, evidentemente, el hecho de haber perdido su propiedad luego de Filipos había dejado un gusto amargo en el poeta que se destilaba en la hiel de su poesía; así, esta situación se revertía mediante la acción de su amigo Mecenas, quien le brindaba la posibilidad de recrear los campos paternos y su tranquilidad.

Aquí Horacio, mediante una fábula¹⁸⁰ en la que un ratón de ciudad ofrece a un ratón de campo abandonar su vida rústica en pos de una vida de lujos y placeres citadina, terminando ambos perseguidos por feroces perros luego de un atraco en una casa, señala así, una vez más, su preferencia por la simpleza de la vida campesina en contraposición a los peligrosos lujos innecesarios ofrecidos por la ciudad. El alejamiento físico de Horacio de los vicios de la ciudad le permite considerar a estos desde lejos. Tal perspectiva modifica el tono de la poesía horaciana, dándose lo que Sellar¹⁸¹, identifica como el segundo período de la poesía de Horacio en que priman los tonos campestres - desde nuestro punto de vista, epicúreos -, en lugar de la agresión de la poesía citadina - que nosotros identificamos con el cinismo - que primara en el primer período literario del poeta.

Por su parte, en la séptima sátira, el vate se mofa de sí mismo, poniendo en boca de su esclavo Davo las críticas dirigidas a su persona. Éste muy explícitamente alude a la preferencia sexual del vate, y la rechaza por generar inseguridad, puesto que lo acusa de buscar mujeres casadas, mientras que la de él se satisface sin inconveniente alguno al recurrir a los servicios de una meretriz, con lo que presenta una defensa del exhibicionismo no simbólico del cinismo¹⁸²:

*acris ubi me
 natura intendit, sub clara nuda lucerna
 quaecumque exceptit turgentis verbera caudae
 clunibus aut agitavit equum lasciva supinum,
 dimittit neque famosum neque sollicitum, ne
 ditior aut formae melioris meiat eodem.*

¹⁸⁰ *Satira*, II, 6, 80-117.

¹⁸¹ Cf. Sellar (1937) p. 28.

¹⁸² *Satira* II, 7, 48-53.

“Cuando el apetito sexual hincha mis venas, y a la luz de una candela una mujerzuela desnuda recibe las embestidas de mi miembro erguido, o cabalga encima del mismo con el movimiento lascivo de sus nalgas, al fin me deja partir sin menoscabo de mi fama, y sin preocuparme de que otro más rico y más bello que yo vaya a desahogarse en el mismo agujero.”

Así, la claridad del reclamo cínico de satisfacción del deseo corporal concupiscente se vuelve a realizar, aunque esta vez no aparece en boca de Horacio quien interviene en la conversación más bien de una manera pasiva, otorgándole la libertad de palabra a su esclavo en Saturnalia. El carácter explícito del deseo sexual lo volveremos a ver solamente en los *Epodos*, de los cuales el más cercano a éste es el VIII.

La última sátira es una burla a los nuevos ricos y a la debilidad de su poder pasible de caer ante el más mínimo embate de la fortuna. En ella se presenta, en boca de Fundanio, un banquete dado por un tal Nasidieno Rufo, quien invita personajes poderosos como Mecenas y los de su círculo, aunque no el propio Horacio, y los agasaja con los más extravagantes manjares¹⁸³, de modo similar a los mencionados por Catio en la cuarta. Repentinamente, sucede lo inesperado: el baldaquino pendiente sobre la mesa cede y cae encima de la comida¹⁸⁴, mientras al mismo tiempo cae el poder de Rufo. Este espectáculo es motivo de irrisión para Horacio¹⁸⁵, quien se mofa de la situación y pide a su interlocutor más detalles del asunto. De tal modo, este le cuenta de qué modo abandonaron el banquete a pesar de la oferta del anfitrión que intento convidar a los comensales con nuevos platos. En esta sátira se critica tanto la costumbre de los nuevos ricos de ostentar sus bienes, como la futilidad de la riqueza material, rechazada por el cinismo y el epicureísmo, pero preferida en la búsqueda de la felicidad por el estoicismo.

En suma, si bien el tono de las *Sátiras* de este segundo libro no es tan polémico como la segunda y la séptima sátira del libro anterior, hemos visto cómo Horacio continúa presentando cínicos ataques frontales contra aquellos vicios que se oponen a la vida natural que se contenta con lo necesario y de qué manera asimismo, rechaza la solución estoica a la que caracteriza siempre por su gesto severo y somnoliento. Por otra parte, si bien explícito, el epicureísmo pierde su carácter de tal, pues se presenta de una manera demasiado chillona y rimbombante y, por lo tanto, no propia de una persona que desea vivir ocultamente.

¹⁸³ *Sátira* II, 8, 1-53.

¹⁸⁴ *Sátira* II, 8, 55ss.

¹⁸⁵ *Sátira* II, 8, 80.

II. 3. El cinismo como postura vital

El mismo tono filosófico que predomina en las *Sátiras*, podemos encontrarlo también en la mayoría de los *Epodos* de Horacio, y en consonancia con la obra analizada, se opera también en ellos un cambio coincidente cronológicamente con la aceptación del vate dentro del círculo de Mecenas, pues como señalamos más arriba¹⁸⁶, los *Epodos* IV, V, VIII, X, XI y XII, se consideran anteriores a tal suceso, y por tanto, son las muestras del cinismo más patente de Horacio; mientras que, los restantes aparecen como poemas imbuidos de pasión, mas no con la violencia de los primeros. No obstante, los *Epodos* responden más a la influencia de los poetas yambógrafos que a la filosofía cínica debido a la falta de unidad de su crítica, que en las *Satiras* se presentaba claramente como una crítica contra los vicios morales que combatieron tanto el epicureísmo como el cinismo, como así también una crítica explícita contra los estoicos. De todas maneras, es remarcable aquí también la postura cínica de sus ataques.

Exempla

El primero de los *Epodos* aparece dirigido a Mecenas, y es coincidente con el encuentro que realizaron en Brindisi los senadores y caballeros de Octavio luego de la ruptura definitiva de éste con Antonio. En tal encuentro, acontecido en los prolegómenos a la batalla de *Actium* ocurrida el 2 de Septiembre de 31 a.C., participó Mecenas. Horacio inaugura sus *Epodos* ofreciéndose como incondicional a su protector y dispuesto a seguirlo al combate, no por afán de lucha, ni interés en una ulterior dádiva de aquel, sino para no sentir la desprotección. El argumento filosófico principal que rige este *Epodo* no es otro que el de la amistad, donde el interés de conservar los amigos es la mutua protección que estos generan y no la utilidad del dinero, lo que se observa en la explicitación de realizar tal ofrecimiento, no para tener un ganado mas pingüe, sino para intentar socorrer a su amigo¹⁸⁷.

El segundo, de fecha incierta¹⁸⁸, aunque muy posiblemente, posterior al encuentro con Mecenas, es una de las composiciones más notables de Horacio, en el que canta un encomio a la vida frugal del campesino, como camino hacia la felicidad más imperturbable, la felicidad

¹⁸⁶ Página 8 cap. II.

¹⁸⁷ *Epodos* I, 10ss.

¹⁸⁸ Cf. Fernandez Galiano (2000) p. 389,

de la
Helenística
55

epicúrea. Este es el *Epodo* que posee mayor contenido filosófico, en sentido helenístico, pues aquí se presentan y juzgan distintos modos de vida:

*Beatus ille qui procul negotiis,
ut prisca gens mortalium,
paterna rura bobus exercet suis
solutus omni faenore
neque excitatur classico miles truci
neque horret iratum mare
forumque vitat et superba civium
potentiorum limina.*

“Feliz aquel, que alejado de los negocios, como la primitiva estirpe de los mortales, trabaja los campos paternos con sus bueyes y liberado de toda usura, no es excitado en las tropas por el clarín truculento, ni se horroriza frente al mar airado y evita el foro y los soberbios umbrales de los ciudadanos poderosos.”

Podemos observar cuán lejos de la citadina agresión se encuentra este imperturbable campesino que labra su jardín, alejándose del vicio urbano no ya presentándolo como irrisorio, sino proponiendo un tipo de vida retirada de manera no sólo espiritual sino también espacial. Ya aquí no hace falta gritarle al vicioso en la cara, sino alejarse de él. Es así que este es feliz, 'beatus', alejado de los negocios, *procul negotiis*¹⁸⁹. Tampoco responderá este feliz sujeto al reclamo de la milicia, ni al comercio ultramarítimo, su paz es su hogar. Ahora bien, luego de explicarnos las tranquilas labores del agricultor¹⁹⁰, Horacio describe el desprecio de los lujos que a quien lleva tal vida sucede¹⁹¹. Mas, el vate, al final, nos presenta la ironía de quien pronuncia este encomio de la vida campesina:

*haec ubi locutus faenerator Alfius,
iam iam futurus rusticus,*

¹⁸⁹ Para Olliensis (1998) p.84. En este *Epodo* Horacio se muestra agradecido con Mecenas por la finca Sabina, presentando este ideal de felicidad, donde, de alguna manera, vuelve el flaco a la posesión de 'los campos paternos'.

¹⁹⁰ *Epodo* II, 9-45.

¹⁹¹ *Epodo* II, 45-66.

*omnem redegit idibus pecuniam,
quaerit kalendis ponere.*

"Y Alfio el prestamista, queriendo ser labriego, pensaba en el dinero, cómo a colocar iba en las Calendas, lo recogido en los Idus."

De tal modo, vemos como la ironía cínica continúa aquí presente en la exaltación de la paz, por aquel que no la posee, pues el alcanzar la *virtus*, una vez más se presenta como la destrucción de los *vitia* y sus representantes.

En el tercer *epodo* narra una chanza ocurrida en un banquete dado por Mecenas, en que habría dado ajo al vate de Venusia, motivo por el cual este canta a la nocividad de tal fruto. La irrelevancia del asunto y su presentación trágica al ser comparado con sucesos míticos como el de los Argonautas¹⁹² y el de Hércules, otorga un poema risible, sin mayor contenido filosófico, aunque sí podemos resaltar que la presentación de tal nimiedad no podría pertenecer a los miembros de la Stoa, dispuestos a eliminar la risa de sus vidas por ser esta un afección.

Por su parte, el cuarto de los *Epodos*, que reconocimos como parte del conjunto integrante de la poesía más temprana de Horacio, es una diatriba contra un liberto enriquecido y presuntuoso que alcanzara el cargo de caballero y tribuno militar, al que Porfirio¹⁹³ asoció con Sexto Menas, liberto de Sexto Pompeyo, pero que Horacio no identificó en el cuerpo del poema, lo que nos deja inaccesible la certidumbre del destinatario cuya oposición es como 'la eterna discordia del lobo y el cordero'¹⁹⁴ y que es criticado por su origen de esclavo. Falla aquí la contextualización para poder comprender el ataque realizado en este poema, no obstante, el insulto como método descalificatorio es evidente: *fortuna non mutat genus*¹⁹⁵. Por más que este liberto alardee, seguirá, en el fondo, siendo un esclavo.

El *Epodo V* es una escena de magia negra en que un conjunto de brujas con la finalidad de realizar un conjuro amoroso, atormentan a un niño para matarlo, y este, finalmente, manifiesta la inutilidad de los hechizos contra la fortuna y amenaza a las brujas con molestarlas luego de muerto:

¹⁹² *Epodo III*, 9-14.

¹⁹³ *Commentum in Horati Epodos IV*, 1ss.

¹⁹⁴ *Lupis et agnis quante (...) discordia est. Epodo IV*, 1-2.

¹⁹⁵ *Epodo, IV*, 6.

*venena magnum fas nefasque, non valent
convertere humanam vicem;*¹⁹⁶

“Las ponzoñas no pueden convertir los grandes mandatos de los dioses que nos rigen.”

Horacio presenta su alegato contra la intervención de lo sobrenatural en el acontecer del destino, obra de los dioses epicúreos, imperturbables con humanos asuntos.

En el sexto de sus *Epodos* es donde se reconoce explícitamente la deuda del vate con sus antecesores griegos Arquíloco e Hiponacte, al presentar la similitud que acaece ante la situación de ser injuriado, por quien Porfirio identifica¹⁹⁷ con el poeta Mevio, - pero al que Horacio no menciona - y las injurias de Lycambes y Búpalo que sufrieran los yambógrafos y contra la que combatieran con sus invectivas. De tal modo, Horacio se presenta dispuesto a atacar en caso de necesitar defenderse¹⁹⁸:

cave cave, namque in malos asperrimus

parata tollo cornua,

qualis Lycambae spretus infido gener

aut acer hostis Bupaló.

an si quis atro dente me petiverit,

inultus ut flebo puer?

“¡Cuidado! mis cuernos prontos frente al malo tengo como el desairado yerno de Lycambes o el aspero rival de Búpalo: ¿Crees que como impotente niño he de llorar si fieros dientes me atacan?”

Si bien aquí es evidente la filiación con la poesía griega en cuanto a la deuda estilística, es dable reconocer también, en esta actitud vital, la ferocidad característica del cinismo, que, vimos, frente al ataque de la sociedad mostrábase siempre dispuesto a confrontar y nunca ocultarse frente al enemigo.

El séptimo *Epodo* por su parte, es una crítica a la guerra civil romana, posiblemente redactada luego de un enfrentamiento ocurrido entre Sexto Pompeyo y los otros triunviros,

¹⁹⁶ *Epodo*, V, 87-88.

¹⁹⁷ *Comm. in Horati Epodos* VI, 1ss.

¹⁹⁸ *Epodos*, VI, 11-16.

Antonio y Octavio, en el 38 a.C.¹⁹⁹ En este poema Horacio pide explicaciones a sus compatriotas, quienes responden con un silencio²⁰⁰, que da la pauta del problema constitutivo que haya él en tal sociedad²⁰¹:

*sic est: acerba fata Romanos agunt
scelusque fraternae necis,*

*ut inmerentis fluxit in terram Remi
sacer nepotibus cruor.*

“Así es: un amargo sino y fratricida sigue a los romanos desde que fluyó inocente la sangre de Remo, maldición para sus nietos.”

Aunque escapa a las miras de este trabajo, es interesante observar el paralelismo surgido entre esta queja de Horacio y la refundación cultural de Augusto, pues de alguna manera, éste vendría a presentar la respuesta del reclamo de aquel. Pues cuando uno señala: 'lo que están mal son los basamentos culturales', el otro responde proponiendo un nuevo proyecto cultural nunca antes pensado. De tal modo, el problema que aparece para Horacio como un elemento constitutivo - la sociedad creada sobre la base de la sangre fratricida seguirá generando guerras civiles - fue contrarrestado en el régimen de Augusto con la creación de un nuevo mito de fundación, el mismo verá la luz con la *Eneida* de Virgilio, y será apuntalado de una manera amplia²⁰² por toda la poesía del círculo de Mecenas²⁰³, que venía a dar sustento a un nuevo proyecto cultural.

El *Epodo* VIII, como señaláramos es una muestra cabal de la *parresía* cínica que sin tapujos eleva sus insultos, contra lo que lo oprime. Si bien aquí también son reconocibles las huellas de Arquíloco²⁰⁴, quien cantó su furia contra una vieja enamorada a destiempo; mas el tenor de los insultos del vate de Venusia sobrepasa ampliamente los de aquél y aparecen más bien producidos por una provocación a los valores pacatos de la sociedad corrupta que busca en la

¹⁹⁹ Fernández Galiano (2000) p. 405.

²⁰⁰ *Epodos* VII, 15.

²⁰¹ *Epodos*, VII, 17-20.

²⁰² Pues no todos dieron la misma respuesta al nuevo régimen: Tibulo se encargó de escribir mayormente poemas de amor; Virgilio alabó a Augusto de todas las formas posibles y cantó la inauguración de una nueva etapa, Horacio colaboró con el nuevo proyecto cultural apuntalando el aspecto epicúreo del mismo.

²⁰³

²⁰⁴ ff. 188, 205

censura a la libertad de palabra la tartufería de los gestos, que el mero rechazo a una vieja enamorada. Así, es dable pensar que tal poema fue redactado para provocar a los censores representantes de los valores establecidos, criticados férreamente por el cinismo horaciano como pacatería de doble moral.

De este manera, se hace necesario observar el lenguaje de este *Epodo* en su totalidad:

*Rogare longo putidam te saeculo,
 viris quid enervet meas,
 cum sit tibi dens ater et rugis vetus
 frontem senectus exaret
 hietque turpis inter aridas natis
 podex velut crudae bovis.
 sed incitat me pectus et mammae putres,
 equina quales ubera,
 venterque mollis et femur tumentibus
 exile suris additum.
 esto beata, funus atque imagines
 ducant triumphales tuum
 nec sit marita quae rotundioribus
 onusta bacis ambulet.
 quid, quod libelli Stoici inter Sericos
 iacere pulvillos amant:
 inlitterati num minus nervi rigent
 minusve languet fascinum?
 quod ut superbo provoces ab inguine,
 ore adlaborandum est tibi.*

“¡Que preguntes tú, podrida hace un siglo, por qué se enervan mis fuerzas, con tus dientes negros y tu frente arada por la edad, y tus secas nalgas entre las que el ano deforme bosteza como una vaca indigestada! ¡Ah, quizás me inciten tu pecho, tus tetas fofas como ubres de burra, tu vientre blandengue, tus muslos canijos sobre hinchadas pantorillas! ¡Bien, bien, sé feliz, efigies triunfales te acompañen a tu entierro! ¡Ninguna matrona pasee luciendo perlas más redondas! ¿Qué? ¿Los

libros estoicos entre tus almohadones de seda, acaso calentarán mis incultos y menos flojo harán que esté mi miembro? Si quieres que mi ingle desdeñosa se alce, deberás trabajarme con la boca.”

Así, el lenguaje de este *Epodo* aparece extremadamente útil para señalar el cinismo de Horacio, como asimismo su antiestoicismo. Pues aquí deja en claro que lo corpóreo se excita desde lo corpóreo y no es un mero ejercicio de la mente. El cuerpo es iletrado, así como el espíritu es letrado, de modo que uno no se satisface con el otro, como creían los estoicos que presentaban la razón como goce supremo a la que, como vimos, el cuerpo debía supeditarse, sino que a cada uno atañe su propio ámbito. A su vez, rechaza los ornatos lujosos de esta mujer, oponiéndolos a su horripilancia, dándole a esta una sola solución: si quiere excitarlo sexualmente, deberá 'trabajarlo con la boca'. La *parresía* cínica aparece aquí como el arma fundamental, pues desde la pose exhibicionista se da pie al insulto.

Por el contrario, el noveno que se supone contemporáneo a la *Oda* I, 37.²⁰⁵, no presenta ninguno de los rasgos comunes de la invectiva del resto de los *Iamboi*, y parece más bien una Oda epinicial, dada la falta de contenido maldiciente y virulencia. En él, se celebra el triunfo de Octavio sobre Antonio y Cleopatra ocurrido en la batalla de *Actium*. Pareciera entonces que este poema justificara desde el programa cultural augusteo²⁰⁶ la publicación del resto de los *Epodos* con los que sólo comparte características métricas. Evidentemente este hecho que consolidó el poder de Octavio, quien luego de este acontecimiento adquiriera el título de Augusto, modificó diametralmente la anterior inestable situación política romana. De este modo, la constante situación de guerras civiles que aquejara al vate en su juventud y que le hiciera perder su vivienda paterna, cambiaba así, presentándole ahora una vida más segura y estable, que desde la tranquilidad de su finca Sabina le permitiera pulir sus versos y con ellos su modo de vida. Ya no sería necesario gritar frente a la amenaza, puesto que ya no había amenaza.

El décimo, es otra muestra de la invectiva personal contra Mevio, un poeta de quien dicen los escoliastas²⁰⁷, criticaba la poesía de su amigo Virgilio, motivo por lo cual éste mismo le dirigió críticas en su *Ecloga* III, 90, y aquí Horacio, resaltando el valor de su amigo, combate a quien lo agrede deseándole un mal viaje por mar. Aquí la invectiva personal se muestra plena de

²⁰⁵ Cf. Fernández Galiano (2000) p. 408.

²⁰⁶ El cual reclamaba a Horacio que cantara las glorias de Augusto.

²⁰⁷ Porfirio, *Comm. in Horati Epodos*, X, 1ss.

Como present
con
Tijera
placenter

falacias *ad hominem* contra la figura de este poeta, que es caracterizado como *olentem*²⁰⁸ y de lamentos 'no viriles'²⁰⁹. Así la furia de estos ataques se justifica como defensa a un amigo.

Por su parte, el undécimo no presenta mayores datos a la determinación de la escuela filosófica seguida por el poeta, aunque sí, sus confidencias amorosas, donde repite la idea expresada en la *Satira* II del primer libro. A él le gustan los devaneos sencillos.

El *Epodo* XII se presenta similar en tema al VIII: el poeta se burla de los defectos físicos de la mujer utilizando un lenguaje injurioso, donde pululan las metáforas con animales (elefantes, v1; macho cabrío v. 5; perro, jabalí, V.6; cocodrilo, v.11; toro, V. 17; cordera lobos, cabras y leones, V. 26). Y se presenta, de tal modo, como un alegato a favor del placer corpóreo, es decir: no se puede pedir virilidad, si no hay atracción corporal.

El XIII, presenta un canto al vino, que se ubica así como un canto completamente anti-estoico, pues mientras estos proponían controlar las afecciones del cuerpo con el dominio de la razón, aquí Horacio pretende curar las inquietudes del alma, o razón, con una actitud corporal: la ingesta de una droga relajante.

El décimocuarto ostenta un tema similar al undécimo: invoca al amor como el motivo de su incapacidad de producir versos. El siguiente, XV, trata también sobre el amor, mas, respecto de las cuitas que este produce.

El *Epodo* XVI, tampoco presenta ningún rasgo de lo que hemos dado en llamar el cinismo del vate, sin embargo se observa aquí una crítica a la sociedad romana, similar a la establecida en el *Epodo* VII, pues manifiesta su disconformidad con la discordia civil. No hay indicios para fechar con certidumbre este *Epodo*, aunque se puede estipular que o bien se refiere a la guerra de Perugia ocurrida en el 41-40 a.C, o bien, la referencia es para para la discordia surgida entre Sexto Pompeyo y Octavio que finalizara tras la batalla de Nauloco en el 36 a.C, con la victoria del segundo. La sucesión de *adynata* presentados entre los versos 25-34 acercan este poema al que anunciara el siglo de oro de Augusto en las *Bucólicas* de Virgilio²¹⁰. El lamento de tan aborrecible suceso no sugiere la exclusividad de ninguna de la corrientes filosóficas analizadas, mas aparece como un elemento de perturbación que impide la anhelada felicidad.

El último *Epodo*, XVII, es una palinodia dirigida a la hechicera Canidia; en ella manifiesta Horacio irónicamente sus disculpas por sus agresiones, como la del *Epodo* V, y luego

²⁰⁸ *Epodos* X, 2.

²⁰⁹ *Epodos* X, 17.

²¹⁰ *Bucólica* IV, 20ss.

aquella responde alegando no preocuparse de que su arte nada haga al vate. La hechicería es así rechazada como vana herramienta para perturbar el espíritu.

La amistad con Mecenas como gozne entre el cinismo y el epicureísmo horaciano

~~En suma, si bien los *Epodos* no presentan conclusivamente una corriente filosófica que~~ los aúne, es posible ver en ellos los matices del cinismo y del epicureísmo y un consecuente rechazo del estoicismo, que tan claramente, aparecían en la mayoría de las *Sátiras*, pues se reconoce también en ellos el rescate de lo corpóreo como valor fundamental, el desprecio del lujo y la *philoploutía*, la búsqueda de la felicidad mediante la frugalidad y la invectiva personal. Ellos responden a lo que Sellar²¹¹ reconoce como la poesía citadina de Horacio, en la que a diferencia de la tranquilidad de su poesía de Campania que comienza luego del obsequio de la finca Sabina, es la furia su rasgo característico. De tal modo, también se da en ellos el mismo proceso de cambio que presentan las *Satiras* pues previo a la amistad del vate con Mecenas podemos reconocer en los poemas un mayor grado de virulencia y ferocidad que se atenúa después del vínculo con aquel.

Esto no significa que Horacio perdiera su punto de vista crítico pasando a formar parte de la voz oficial de Octavio, sino que el futuro César aceptaba la poesía crítica del vate como constructiva para su gobierno. La crítica a los vanos valores sociales sigue siendo uno de los puntos fundamentales de su poesía, que continúa incluso en sus obras más tardías.

Notablemente pudimos observar en la serie de ejemplos del cinismo horaciano de las *Sátiras* y los *Epodos* cómo el vate cambia el tono de su crítica al recibir su integración al círculo de Mecenas y cómo afianza tal cambio luego, al recibir la finca Sabina²¹². Podemos, a la vez, inferir que tal cambio se vio realizado también debido al entorno epicúreo del círculo de Mecenas, e incluso del propio Mecenas, que permitiera a Horacio revisar ciertos conceptos de su proclamado epicureísmo²¹³. Veremos a continuación cómo tal cambio se va consolidando en sus *Odas* y luego, en sus *Epistolas*.

²¹¹ Cf. Sellar (1937: 27ss.).

²¹² Lowell Boditch (2001) p. 241, reconoce que tal obsequio tuviera lugar en el 33 a.C. aproximadamente. Tal fecha es indemostrable aunque se puede inferir de la propia obra del Flaco que este suceso tuvo lugar entre el período en que conoció a Mecenas, y se publicara el primer libro de sus *Satiras*.

²¹³ Recordemos, por ejemplo, *Satiras* II y su filiación explícita con Filodemo de Gadara.

III. Las *Odas* y las *Epístolas* en la consolidación del epicureísmo horaciano. La problemática del *Carmen Saeculare*, el libro IV de las *Odas* y el libro II de las *Epístolas*.

III. 1. El epicureísmo lírico de los primeros tres libros de las *Odas*

Las *Odas*, a diferencia de la violencia que nos mostraban las *Sátiras* y los *Epodos*, es la obra de Horacio en que éste se nos muestra como un poeta del sosiego, en paz consigo mismo y con el mundo circundante. Este dominio de la pasión violenta permite al vate hacer menciones solapadas de aquellas corrientes filosóficas, o más bien, de sus propuestas, ya sea para criticarlas, como en el caso del estoicismo, ya sea para celebrarlas, como en el epicureísmo.

Aquí, la autoproclamación rimbombante del epicureísmo, que veíamos en las primeras obras del Flaco, cede lugar al auténtico *láthe biósas* que sugería el del jardín, no mencionando ya autores a seguir o criticar, sino tan sólo presentando lo aconsejable o desaconsejable. *

Los primeros tres libros de las *Odas* fueron publicados en conjunto en el año 23 a.C. y es factible que hayan sido compuestos entre el 31 a.C. y tal año de publicación, puesto que hasta ese entonces se encontraba el vate trabajando en sus otras obras. Como vimos, para ese entonces, Horacio había establecido un vínculo de amistad con Mecenas y su círculo, protegido por el ex-triunviro Octavio que había unificado el poder de la conducción de Roma y sus provincias bajo su mando, deviniendo así Augusto, título político religioso que le garantizaba el poder absoluto, con lo cual su propia situación se consolidaba, permitiéndole aquel ocio y sosiego tan anhelado como requisito fundante de la felicidad. De tal manera, podemos observar en las *Odas* una presencia mucho mayor de la contemplación de lo natural. La naturaleza aquí nuevamente representa la guía de la acción, mas esta naturaleza aparece como algo cíclico que explica las generaciones y destrucciones de los compuestos atómicos, en la que el ser humano se inserta como sujeto a tal ciclo. La contemplación de tal espectáculo debe generar la seguridad que genera la más absoluta incertidumbre; es decir, debemos, fundamentalmente, ser concientes de nuestro instante, pues nada garantiza la proyección. Eternidad e instante forman un bloque semántico, como así también lo hacen seguridad e incertidumbre.

*
 criticando
 implícito
 y prescindiendo
 de
 demostración
 explícita
 de
 justificación
 que
 Copiada al
 I

Esta reflexión sobre lo natural ha generado controversias respecto del epicureísmo horaciano de las *Odas*, así Merlan²¹⁴, presenta las observaciones sobre la generación y destrucción de lo existente como algo propio de la poesía lírica de Arquíloco y niega el carácter epicúreo de las mismas; mientras que, De Witt²¹⁵ presenta las mismas como la confirmación del epicureísmo atomista del vate. Nosotros, por nuestra parte, creemos que tales reflexiones no pertenecen exclusivamente a ninguno de los dos, pues ~~muy a pesar de que lo que diga Merlan²¹⁶~~, veremos como el *carpe diem* se inserta en la red conceptual epicureísta con total justeza.

A su vez, la relación del poeta con Augusto ha generado controversias, pues como viéramos en el capítulo anterior, el regalo de la finca Sabina venía, por una parte, a restablecer la propiedad, de alguna manera, 'paterna' que perdiera el vate luego de Filipos; mas, por otra, fortificaba el vínculo de Horacio con el proyecto de Augusto. Aquí, en algunas de sus *Odas*, podremos observar como se desenvuelve tal relación.

III.2 *Florilegium carminum*

La *Oda* I, 2. comienza recordando las guerras civiles que siguieron al asesinato del Cesar, tal recuerdo es presentado por la violencia de la naturaleza:

*Iam satis terris nivis atque dirae
grandinis misit pater et rubente
dextera sacras iaculatus arcis
terrui urbem,
terrui gentis, grave ne rediret
saeculum Pyrrhae nova monstra questae,
omne cum Proteus pecus egit altos
visere montis
piscium et summa genus haesit ulmo,
nota quae sedes fuerat columbis,
et superiecto pavidae natarunt*

²¹⁴ Merlan (1949) *Passim*.

²¹⁵ De Witt (1939) *Passim*; y (1964) Cap. VIII.

²¹⁶ "Don't ever forget death- carpe diem. (...) Certainly not at all Epicurean" Merlan (1949) p. 446.

aequore dammae.

“Bastante nieve y cruel granizo ya mandó el padre a las tierras; y, asaeteando las sacras cimas con su roja diestra, a la urbe y pueblos hizo temer un nuevo y duro siglo de Pirra y sus lamentos ante el raro portento cuando Proteo llevó a todo su rebaño a ver los altos montes; cuando peces vararon en las copas de los olmos que habían sido nidos de palomas y gamos tímidos nadaban por los desbordados mares.”

Tras la representación en la naturaleza, nos señala Pomponio Porfirio²¹⁷, se esconden los sucesos que tuvieron lugar en las guerras civiles desatadas tras la muerte de Julio Cesar. Aquí *natura* es muestra de intranquilidad y turbación y funcionaría, como manifiesta Elmore²¹⁸ como *terminus ante quem* de la llegada de Augusto. De tal manera, Horacio continúa declarando la necesidad de una divinidad que imponga la paz en esta nueva generación de la madre de la raza humana junto a Deucalión, Pirra:

*quem vocet divum populus ruentis
imperi rebus? prece qua fatigent
virgines sanctae minus audientem
carmina Vestam?
cui dabit partis scelus expiandi
Iuppiter? tandem venias precamur
nube candentis umeros amictus
augur Apollo;*

“¿A qué Dios llamaremos en auxilio del imperio caduco? ¿Qué oraciones dirigirán las vírgenes a Vesta que ya no escucha? ¿A quién hará expiar el crimen Jupiter? Ven por fin te rogamos, con los hombros blanquísimos cubierto de una nube, augur Apolo;”

Esta triple interrogación que en principio parecería, desde Porfirio²¹⁹, responderse con el *terminus post quem*, Augusto, en la mención a Mercurio (*filius Maiaie*²²⁰), queda, en rigor,

²¹⁷ *Commentum in Horati Carmina* I, 2, 1-2.

²¹⁸ Cf. Elmore (1931) p.259.

²¹⁹ *Commentum in Horati Carmina* I, 2,

²²⁰ *Odas* I, 2, 43.

irresoluta, pues no hay aquí ningún indicio cierto de la referencia a éste en la mención a ninguno de los dioses mencionados²²¹. De modo que, ésta referencia si bien, puede invocar a Augusto y presentarlo como una divinidad, a la vez, deja una incertidumbre en la que es posible reconocer la necesidad de una divinidad para la resolución de los pesares de la discordia civil. Así, Horacio presenta la posibilidad de pacificar a los romanos como una obra divina, aunque no termina de reconocer a esta con Octavio, realizando de tal modo, una sugestiva presentación de una posible vinculación entre la paz y el nuevo régimen liderado por aquel, y, por otra parte, mantiene su independencia ocultamente, no reconociéndose seguidor de Augusto²²².

La oda cuarta de este primer libro, presenta el ciclo de la naturaleza mencionado más arriba, presentando la llegada de la primavera con una notable aliteración²²³ del suave sonido u que contrarresta la dureza del *acris* con que califica al invierno:

Solvitur acris hiems grata vice veris et Favoni,

“Se ablanda el duro invierno con la grata llegada vernal de Favonio”

Así, la primavera presenta la oportunidad de renovación de la naturaleza, que resalta el carácter del instante de vida que nos es dado, frente a la muerte que enfatiza en tal instante el carácter de totalidad y unicidad: el momento no pasó como para los melancólicos y nostálgicos, ni vendrá como para los que esperan anhelantes un mañana mejor, sino que es ahora; por ello, que nadie por ser joven vacile en filosofar ni por ser viejo de filosofar se fatigue. La salud del alma es una cuestión del instante presente.

pallida Mors aequo pulsat pede pauperum tabernas

regumque turris. o beate Sesti,

vitae summa brevis spem nos vetat inchoare longam;

²²¹ De hecho como señala Elmore (1931) p. 262. si se reconoce a Mercurio como figura simbólica de Augusto, resultaría inapropiada la posibilidad de Venus (v.3) como posibilidad de salvación para Roma.

²²² "This is of a piece with Horace's own symbolism, which gave him an opportunity of suggesting a great deal without actually saying too much." Elmore (1931) p. 263. Además, como señala Salmon (1949) p.11, Horacio rechaza cantar las hazañas de Cesar en *Odas* I, 6, manteniendo así su independencia. Veremos, al final de este capítulo, como sólo el *Carmen Saeculare* responde a una cierta dependencia con Augusto, aunque esta es más bien con la amistad con Mecenas y la muerte de Virgilio.

²²³ *Odas* I, 4, 1.

“La pálida muerte tan pronto pisa pobres chozas como torres reales, Oh, feliz Sestio, la vida tan breve, no admite esperanza tan larga.”²²⁴

De tal modo, no es la riqueza la que mejorará la calidad de vida, pues a esta, también acecha la muerte, sino que es la aceptación del instante como momento único y adecuado para la vida feliz, el que permitirá tal felicidad. La mencionada *ataraxía* de Epicuro que se puede ver predicada a su *aponía*. Como en la *Oda* I, 7, 15-19:

albus ut obscuro deterget nubila caelo
saepe Notus neque parturit imbris
perpetuos, sic tu sapiens finire memento
tristitiam vitaeque labores
molli, Plance, mero,

“Lo mismo que a menudo limpia el Noto y blanquea los cielos oscuros y no trae lluvias constantes, así también, tú, sabiamente recuerda qué límites debes poner, ¡oh Planco! a las tristezas de la vida y a las labores con muelle vino,”

Donde la brillante imagen de la naturaleza al comienzo recuerda a su vez como aplacar las fatigas de la vida, tanto en el espíritu (*tristitiam vitae*) como en el cuerpo (*labores*), en su justa medida, sin generar tormentas -como el Noto-, con vino suavemente bebido.

De este modo, observamos, ya desde el comienzo del libro el cambio de tono ocurrido en las *Odas* respecto de las dos obras anteriores, donde las referencias a la contemplación de los ciclos de la naturaleza se encontraban ausentes y las recomendaciones a los placeres en su justa medida se ilustraban con el escarnio público de algún ciudadano que vivía en el exceso y formaba parte del entorno de Horacio, igualmente en la crítica a la *philoploutía*, donde los avaros y codiciosos aparecían mencionados con sus nombres, aquí se critica solapadamente el anhelo de posesión como la corrupción del instante presente.

Tales motivos se repiten magistralmente, junto a la recomendación a la satisfacción del deseo concupiscente en la *Oda* I, 9:

²²⁴ *Odas* I, 4, 13-15.

*Vides ut alta stet nive candidum
 Soracte nec iam sustineant onus
 silvae laborantes geluque
 flumina constiterint acuto.
 dissolve frigus ligna super foco
 large reponens atque benignius
 deprome quadrimum Sabina,
 o Thaliarche, merum diota.
 permitte divis cetera, qui simul
 stravere ventos aequore fervido
 deproeliantis, nec cupressi
 nec veteres agitantur orni.
 quid sit futurum cras, fuge quaerere, et
 quem Fors dierum cumque dabit, lucro
 adpone, nec dulcis amores
 sperne puer neque tu choreas,
 donec virenti canities abest
 morosa. nunc et campus et areae
 lenesque sub noctem susurri
 composita repetantur hora,
 nunc et latentis proditor intumo
 gratus puellae risus ab angulo
 pignusque dereptum lacertis
 aut digito male pertinaci.*

“Ya ves cómo blanquea la alta nieve en el Soracte, los cansados árboles bajo el peso sufren; el hielo áspero inmóviles tiene a los ríos. Aleja al río echando generoso leña al fuego y un vino de cuatro años, con largueza, Taliarco, escancia de sabina ánfora y el resto y el resto déjalo a los dioses, que en cuanto aplacar quieran la lucha de los vientos sobre el férvido piélago, los viejos cipreses y fresnos quietos quedarán ya. No te preguntes más por el futuro y apunta en tu haber, mozo, cada día que te de Fortuna y las danzas y amores dulces aún no desprecies mientras en tu vigor no haya morosas canas. Ahora debes buscar el Campo y la plaza y la nocturna cita en que

se oigan suaves susurros; ahora la grata risa que a la niña delate en su rincón, ahora la prenda robada a la muñeca o dedo que se defiende con pocas ganas.”

Vemos el notable cambio producido de la *Satira* I, 2 a esta *Oda* I, 9, pues aunque la recomendación de la satisfacción del deseo corpóreo es básicamente la misma, aquella que rescataban tanto cínicos como epicúreos²²⁵, el tono ahora responde más al ocultamiento epicúreo, como así también, la insistencia en la *phrónesis* de la justa medida representada en la largueza de la escanción del vino. Además, esta oda está dirigida a un tal Thaliarco, crasis de las voces griegas *Thalia*, fiesta, y *árchos*, rey, 'El Rey de la fiesta'; de modo que funciona como advertencia sobre el disfrute y la moderación del mismo, como principios fundamentales de la vida feliz, coincidente con la vida del epicureísmo explicado en el primer capítulo del presente trabajo. Ya no se dirige más a una persona particular, sino a lo que simbólicamente representa un concepto aquí algo así como la *thaliarchía*, la que muchos de sus compatriotas sufrirían.

En esta exhortación a capturar el momento, no puede estar ausente de este florilegio el más conocido de los poemas de Horacio²²⁶, la *Oda* I, 11, dirigida como sabios consejos epicúreos a Leuconoe, “la mujer del intelecto blanco”:

*Tu ne quaesieris, scire nefas, quem mihi, quem tibi
finem di dederint, Leuconoe, nec Babylonios
temptaris numeros. ut melius, quidquid erit, pati.
seu pluris hiemes seu tribuit Iuppiter ultimam,
quae nunc oppositis debilitat pumicibus mare
Tyrrhenum: sapias, vina liques, et spatio brevi
spem longam reseces. dum loquimur, fugerit invida
aetas: carpe diem quam minimum credula postero.*

“Tú no investigues, pues saber no es lícito, Leuconoe, el fin que a ti y mi los dioses han dado, ni consultes los números babilonios: es mejor sufrir lo que haya de ser. Te otorgue Jupiter varios inviernos o ya sea el último, que destroza al mar Tirreno contra las rocas, prudente sé, filtra el

²²⁵ La *Oda* I, 23, también presenta este rescate de lo corpóreo con una recomendación al disfrute, desde la contemplación del ciclo de la naturaleza. Cf. Ronnik (1993).

vino y en nuestro breve vivir la esperanza contén. Mientras hablo el tiempo celoso habrá ya escapado: atrapa el día y no creas que uno igual vendrá después.”

En esta, la *Oda* más conocida de Horacio, se sincretiza también el epicureísmo con su crítica sutil. Ma, aquí surge la mención a los dioses (*di*, v.2), que a tantos críticos ha confundido y que ha hecho suponer que tras su mención se ocultaba la reverencia a los dioses propias de los estoicos. Sin embargo, podemos reconocer que esencialmente se respeta el planteo a los pensamientos del fundador del Jardín, pues la intervención de los dioses es aquella del azar al que no podemos acceder y que tiene que ver con la paz de los dioses a la que no preocupan asuntos humanos, que sólo son en el intermundo, siempre dichosos. Por ello, vana es la astrología (*numeros Babylonios*)²²⁷, que intenta, de alguna manera, ingresar en el operar de los dioses. Por el contrario, se recomienda aquí el reconocimiento del instante para la acción que conlleve la vida feliz. Este es expresado en la ínclita fórmula del *Carpe Diem*, cuya traducción consuetudinaria suele ser 'goza el día'; mas si bien, '*diem*' no presenta ninguna duda respecto de su traducción semántico-sintáctica, '*carpe*' no es igual de sencillo: Su inscripción en la familia del indoeuropeo posee varios parientes cercanos: En griego *karpós*, significa tanto 'fruto', como anatómicamente designa muñeca, y se relaciona con la acción de 'recolectar frutos'; en Sánscrito *Kripanah*, cuyo significado es el mismo; al igual que en el moderno inglés *harvest*, cosecha. De este modo, buscar una traducción precisa para el *carpe diem*, debe incluir la idea de recolección manual de frutos como acción para el día a día, algo así como 'atrapa el día' o 'cosecha el día', pues como señalamos, es el instante lo que poseemos para la felicidad, no, el agio especulativo de un mañana, como señala Pomponio²²⁸ *carpe diem*, está por *fruere diem*, algo como 'haz usufructo del día'.

Así, los cálculos que realiza el astrólogo son iguales a los que realiza el financista, son *negotia*, negaciones del *otium* del campesino que contempla la vida natural y aprovecha el día. Y del mismo modo que el financista era ferozmente criticado en las *Sátiras* y los *Epodos* por sus

²²⁶ Aunque, en rigor, lo más conocido no es el poema en su totalidad, sino el *carpe diem*, que visto aislado podría defender cualquier postura como la que las más de las veces aparece sosteniendo: un vulgar hedonismo individualista.

²²⁷ *Odas* I, 11, 2-3.

²²⁸ *Commentum in Horati Carmina*, I, 11, 8.

cálculos especulativos²²⁹, aquí la crítica dulce -aunque sólida en su contenido conceptual-, es dirigida a quien especula con un saber falaz, un saber que no es lícito (*nefas*)²³⁰: Leuconoe, como dijimos, la del intelecto blanco, a quien se le recomienda vivir el presente no esperando un mañana, conteniendo la esperanza en las acciones del ahora, manteniendo también moderados placeres en lo corporeo dado por el consejo de filtrar el vino (*vina liques*), de modo que la exhortación a vivir el momento, lejos se encuentra de ser una máxima que indique llevar un vulgar modo de vida hedonista individualista, sino que, por el contrario, presenta la importancia de la *phrónesis* en la captación del presente.

Además, podemos señalar que Júpiter, aquí mencionado²³¹, presenta nuevamente la idea del lote del destino que a cada uno le toque, la *moira* griega, a la que no se le ruega sino que se vive en su acaecer; esta interpretación cobra carácter sobre todo al revisarla a la luz de la recomendación de no perder el tiempo con la astrología, pues no son escrutables los arcanos poderes divinos.

Como última muestra de este primer libro, tomaremos la *Oda*, I, 35, donde Horacio se dirige a La diosa Fortuna, mencionada con un circunloquio²³²:

*O diva, gratum quae regis Antium,
praesens vel imo tollere de gradu
mortale corpus vel superbos
vertere funeribus triumphos:*

“Oh Diosa del grato Ancio que a tu cargo tienes el levantar mortales cuerpos del ínfimo peldaño o luto en los soberbios triunfos poner:”

De ella aparece como esclava la Necesidad, *Necessitas*²³³, y tras de sí se encuentran la Esperanza y la Fidelidad, *te Spes et albo rara Fides colit*²³⁴. Así, luego de la gran invocación a la

²²⁹ Recuérdese, por ejemplo, el final del *Epodos* II, donde el usurero Alfio esperaba la recolección en las calendas de lo colocado en los idus.

²³⁰ *Odas*, I, 11, 1.

²³¹ *Odas*, I, 11, 4.

²³² *Odas*, I, 35, 1-4.

²³³ *Odas*, I, 35, 17.

²³⁴ *Odas*, I, 35, 21.

diosa Fortuna y su cortejo de seguidores y fieles que ocupa los primeros veintiocho versos, Horacio finalmente eleva su pedido de protección a César Augusto²³⁵:

*serve iturum Caesarem in ultimos
orbis Britannos et iuvenum recens
examen Eois timendum
partibus Oceanoque rubro.*

“Sirve al Cesar que va al confín Britano de la tierra y al juvenil enjambre al cual la tierra Eoa y el rojo Oceano temerán.”

El vate advierte luego²³⁶ la situación tantas veces ocurrida de guerras fraticidas:

*heu heu, cicatricum et sceleris pudet
fratrumque. quid nos dura refugimus
aetas? quid intactum nefasti
liquimus? unde manum iuventus
metu deorum continuit? quibus
pepercit aris? o utinam nova
incude diffingas retusum in
Massagetis Arabisque ferrum.*

“¡Ay, ay, vergonzosas cicatrices fraticidas! ¿A qué acto se ha negado esta dura edad? ¿Qué impiedades no cometimos? ¿Detuvo el miedo a los dioses las manos de los jovenes? ¿Qué altares respetaron? ¡Nuevos yunques agucen nuestra arma embotada contra los árabes y los maságetas!”

Este poema funciona como admonición al César Augusto, recordándole los elementos azarosos que conlleva la gloria, capaz de poner lutos en los triunfos que muestren *hýbris*, lo cual no ocurriría por primera vez en la Roma de Horacio. A su vez, le recomienda defenderse de enemigo externos, en lugar de generar enemigos internos. De acuerdo con Jacobson²³⁷, podemos dividir el poema en dos secciones, la primera como un himno a la Fortuna y la segunda como la advertencia al César de no repetir los errores próximos a él. En las primeras diez estrofas se

²³⁵ *Odas*, I, 35, 29-33.

²³⁶ *Odas*, I, 35, 34ss.

muestra una pausa al final de cada una de ellas que permite leerlas por separado, pues una a una, señalan aspectos únicos de la Fortuna, mientras que, por otra parte, las últimas dos estanzas de este poema, con sutil violencia, aparecen sin respiro y en unidad semántica y sintáctica, marcando las cuitas de la violencia que no detiene el temor a los dioses, manifestando a su vez, la inutilidad de tal temor.

En consecuencia, Horacio se nos muestra, tal y como lo presentan Salmon²³⁸ y Jacobson²³⁹, como un crítico de Octavio, más que un fiel seguidor de Augusto. Esto no quiere decir que el vate fuera contrario al régimen augustal, sino que desde la amistad con Mecenas supo presentarse como un puntal crítico de tal régimen. Esta útil crítica era aceptada obviamente por el César, quien incluso llegó a pedirle a Horacio que fuera su secretario privado proposición que el poeta declinara en aras de mantener su independencia en la escritura²⁴⁰ y que le valiera, según Suetonio el bromeante comentario de aquel: "¿Acaso tienes miedo de ser reprobado por la posteridad pareciendo ser un íntimo de nosotros?". Vemos, así, la posición epicúrea de autosuficiencia del vate en el círculo.

Sin duda, la virgiliana es la poesía de la propaganda oficial, pues fue Virgilio y no Horacio quien se encargó de las loas a Octavio y lo presentó por una parte, como aquel que reinstaurara la edad de oro²⁴¹, y, por la otra, como descendiente de la estirpe heroica y divina²⁴². Nada de todo esto hizo el vate de Venusia, quien como vimos hasta aquí, más bien se mostró siempre crítico de su sociedad circundante. Por ello, quienes buscan el estoicismo de Horacio en la reverencia al poder²⁴³, se equivocan, puesto que, en lugar de una posición reverente, nos aparece una posición crítica, aunque esta muchas veces aparezca tras el velo de un himno o una súplica a los dioses.

El libro II de las *Odas*, las referencias a los temas filosóficos señalados en el primer libro se repiten, aunque no así su singularidad artística. La *Oda* II, 3, dirigida a Delio, le recuerda su

²³⁷ Cf. Jacobson (1968) p.111.

²³⁸ Salmon (1949)

²³⁹ Jacobson (1968)

²⁴⁰ Tal anécdota es narrada por Suetonio, *De poetis* (Ed. Loeb, p. 484).

²⁴¹ Cf. Virgilio *Ecloga*, IV.

²⁴² Cf. Virgilio *Eneida*, VI.

²⁴³ Muchos como Fernandez Galiano (2001), consideran esta actitud de reverencia como correspondiente al respeto a la ley proclamado por los estoicos. Cf. Capítulo I.

condición de mortal para exhortarlo a los placeres moderados en vida²⁴⁴; y le recuerda la azarosidad del instante en que vive, como momento único del gozo²⁴⁵:

*huc vina et unguenta et nimium brevis
flores amoenae ferre iube rosae,
dum res et aetas et sororum
fila trium patiuntur atra.*

“Manda que allí breves flores del ameno rosal y vinos y ungüentos aporten, mientras lo permitan las circunstancias, la edad y las tres hermanas con el hilo negro.”

Aquí, la mención a las *Moirai* griegas²⁴⁶, o, su equivalente latino, *Parcae*, da cuenta cabal de la disposición única del instante, pues sólo en este se puede ser feliz. El guardar la posibilidad de celebrar para mañana es un acto de avaricia y estupidez, pues sólo tenemos el hoy y, en caso de que los dioses intervengan en algo, es en el otorgar el instante. Critica luego Horacio a quienes viven tacañamente²⁴⁷:

*cedes et exstructis in altum
divitiis potietur heres.*

“Te irás: tus herederos se harán con la riqueza acumulada.”

Del mismo modo, la *Oda*, II, 10 nos presenta con la sutileza que sólo Horacio puede lograr, una exhortación al *aura mediocritas*, la *phrónesis* epicúrea, donde la sugerencia de medianía se entrelaza con la recomendación al ocultamiento:

*Rectius vives, Licini, neque altum
semper urgendo neque, dum procellas
cautus horrescis, nimium premendo*

²⁴⁴ *Odas* II, 3, 1-16.

²⁴⁵ *Odas* II, 3, 13-16.

²⁴⁶ Las Parcas, fueron consideradas desde Homero en la *Iliada* (XIII, 602; XVIII, 119; XX, 127-8; XXIV, 49) y en la *Odisea* (VII, 197-8) y, también Hesiodo, (*Escudo de Heracles*, 258-63), como tres hermanas tejiendo con el hilo de la vida, de modo que Cloto deshacía el ovillo, Laquesis decidía el largo, y Atropos lo cortaba.

²⁴⁷ *Odas*, II, 3, 19-20.

litus iniquum.

auream quisquis mediocritatem

diligit, tutus caret obsoleti

sordibus tecti, caret invidenda

sobrius aula.

saepius ventis agitur ingens

pinus et celsae graviore casu

decidunt turres feriuntque summos

fulgura montis.

sperat infestis, metuit secundis

alteram sortem bene praeparatum

pectus: informis hiemes reducit

Iuppiter, idem

submovet; non, si male nunc, et olim

sic erit: quondam cithara tacentem

suscitat Musam neque semper arcum

tendit Apollo.

rebus angustis animosus atque

fortis adpare, sapienter idem

contrahes vento nimium secundo

turgida vela.

“Mejor, Licinio, vivirás si a la alta mar no te arrojas siempre, ni, por miedo a las tormentas mucho a la insegura costa te ciñes.

Quien la medianía áurea prefiera, abrigado, más libre está el sórdido techo ruinoso y solo a la envidiable sala renuncia.

Al pino ingente más el viento azota; con más estruendo cae la torre insigne; el rayo suele herir las altas cumbres de las montañas.

El alma bien dispuesta en los desastres espera y teme un cambio de la suerte cuando todo va bien. Júpiter, feos inviernos trae y se lleva. Si malo ahora, no será así nuevamente. No siempre el arco tiende Apolo: A veces empuñando su cítara a la tácita Musa despierta.

Sé valiente en lo adverso y bravo, pero recoger velas sabiamente debes si demasiado favorable soplar el viento.”

Se trata de buscar la medianía para obtener el éxito en la acción, aquel llamado de atención que aparecía en el, hoy perdido, oráculo de Delfos: *méden ágan*, está indicado aquí advirtiéndolo que no siempre hay que ser arriesgado, ni temeroso, pues quien evite los excesos, vivirá con lo necesario evitando el displacer de la pobreza o de los lujos innecesarios. Quien se muestra demasiado, se expone más fácilmente a ser castigado, nos lo muestra la propia naturaleza en la figura del pino azotado por el vendaval y por el rayo en lo alto de la montaña, parte de la medianía se alcanza en la no sobreexposición.

La justificación de autoexposición cínica que proclamaba a viva voz Horacio en sus *Sátiras* I, 1 y I, 4, aquí cede lugar al *láthe biósas* de Epicuro. La transformación del vate para este entonces era evidente, la pasión juvenil que lo impulsaba a escribir sobre públicos asuntos cedía lugar a la tranquilidad del retiro privado. Así²⁴⁸, el alejamiento de los asuntos públicos es recomendado como propio de la madurez del vate:

Quid bellicosus Cantaber et Scythes,

Hirpine Quincti, cogitet Hadria

divisus obiecto, remittas

quaerere nec trepides in usum

poscentis aevi pauca. fugit retro

levis iuventas et decor, arida

pellente lascivos amores

canitie facilemque somnum;

“Qué tráeme, Quinctio Hirpino, el belicoso cántabro, qué el Escita, al que tan sólo separa el Hadria de nosotros, no te preocupes ni el cómo emplees una vida que poco ya nos pide. Huyó la tersa juventud y su encanto: la árida canicie rechaza el amor frívolo y el sueño fácil.”

Así, la madurez de Horacio no es más terreno fértil para las pasiones violentas de las *Sátiras* y los *Epodos*. Ahora, la búsqueda de la paz en el espíritu, el estado de *ataraxía* sólo se

²⁴⁸ *Odas* II, 11, 1-8

logra desde la humildad, pues mientras el marinero sorprendido en el medio de la tormenta²⁴⁹ pide paz a los dioses (*Otium divos*), y el rico cónsul no impide que sus pesares revoloteen bajo el artesonado techo²⁵⁰, la respuesta a tales pesares se encuentra en la modestia de vida²⁵¹:

*vivitur parvo bene, cui paternum
splendet in mensa tenui salinum
nec levis somnos timor aut cupido
sordidus aufert.*

“Se vive bien con poco si el paterno salero brilla en la modesta mesa, sin que el miedo o la baja ambición quiten el sueño plácido.”

Presenta esto las características más propias del epicureísmo y sus recomendaciones de mesura, ocultamiento y frugalidad como modos de llevar una vida feliz, que aquella consideración estoica de la riqueza y la fama, aunque indiferentes, preferibles para la consecución de la vida en *eudaimonía*.

Del mismo modo, la *Oda* II, 18, presenta el desprecio del lujo innecesario en la vida feliz del vate contento con su humilde finca²⁵². Ricos y pobres mueren del mismo modo, a pesar de que los primeros intenten comprar su inmortalidad para combatir su temor a la muerte, pues *aequa tellus pauperi recluditur regumque pueris*²⁵³. De modo que, no es en los bienes materiales donde se encuentra la *ataraxía*.

Por su parte, el tercer libro se inaugura con el conjunto de las primeras seis odas iniciales, conocidas como las *Odas Romanas*. Mucho se ha escrito concerniente a estas odas y tales estudios se dividen entre aquellos que ven en ellas la celebración de Augusto y su plan, como Fernández Galiano²⁵⁴, quien afirma que "Todas ellas aunque con lógicas variaciones, versan sobre ética ciudadana y obedecen a los dictados del príncipe."; como quienes, por otra parte, consideran

²⁴⁹ *Odas* II, 16, 1-4.

²⁵⁰ *Odas* II, 16, 9-12.

²⁵¹ *Odas* II, 16, 13-16.

²⁵² *Odas* II, 18, 1-2.

²⁵³ *Odas*, II, 18, 32-33.

²⁵⁴ Cf. Fernández Galiano (2001) p. 230. También, La Penna (1978) p. 108ss. "Le odi romane e altre odi civile (...) interessano in quanto confermano o illuminano le tendenze ideologiche e politiche del principato."

que aquí Horacio emboza ciertas críticas contra el César y su régimen²⁵⁵. Nosotros, por nuestra parte, nos inclinamos por esta segunda corriente y consideramos que, tal y como en el resto de sus poemas²⁵⁶, el vate mantiene su independencia y su punto de vista crítico, manteniendo su adhesión siempre oculta a sí mismo y sus semejantes.

De este modo, la primera de estas llamadas *Odas romanas* aparece advirtiendo el peligro de *hybris* y su castigo divino²⁵⁷, se ven en este la condena a la búsqueda constante de riquezas y poder²⁵⁸:

*regum timendorum in proprios greges,
reges in ipsos imperium est Iovis,
clari Giganteo triumpho,
cuncta supercilio moventis.*

“Jove, al que gloria dió la gigante victoria, con sus cejas poderosas, rige incluso aquellos monarcas que a sus rebaños aterrorizan.”

Incluso los reyes aparecen a los ojos de Horacio como vulnerables, pues para él todos estamos gobernados por este Júpiter, que aparece, como señalamos más arriba, como el lote del destino y que, además, aquí lo hace como admonición de las naturales consecuencias del maltrato que padecerá aquel que atemorice a su grey. De modo que en lugar de una loa a Augusto observamos una advertencia.

Por el contrario, lo que aparece como el modo de vida a seguir, no es la exposición del monarca, sino el contentarse con poco²⁵⁹:

*desiderantem quod satis est neque
tumultuosum sollicitat mare*

“Quien sólo aspire a poseer lo suficiente, nada se inquietará ante el mar tumultuoso.”

²⁵⁵ Cf. Salmon (1949) p. 11 "The first six odes in the third book are usually called "patriotic odes". and they are the most laureate-like of all poems in the three books. Yet they are all strongly critical of Augustus' regime." También Cf. Jacobson (1968) quien en líneas generales sigue el planteo de Salmon.

²⁵⁶ Excluimos de esta consideración el tratamiento del *Carmen Saeculare* y el cuarto libro de las *Odas*, cuyo análisis tendrá lugar al final de este capítulo.

²⁵⁷ *Odas*, III, 1, 5-8.

²⁵⁸ Cf. Saimolovich y Tursi (1998) p. 23.

²⁵⁹ *Odas*, III, 1, 25-26.

La paz que otorga el bastarse con lo necesario, sin anhelar lujos o glorias, permite la vida feliz, por el contrario, tras el Señor (*Dominus*²⁶⁰) van siempre Miedo y Amenaza²⁶¹.

Así, esta oda, más que un encomio de Augusto o de su principado, parece un canto a la vida frugal del epicureísmo que aconseja mantenerse lejos de la vida pública como requisito de la felicidad.

Mas, la segunda de estas *Odas romanas*, en su cuarta estrofa²⁶², presenta unos versos, cuyo escollo aparece a primera vista difícil de superar para esta interpretación:

*dulce et decorum est pro patria mori:
mors et fugacem persequitur virum
nec parcat inbellis iuventae
poplitibus timidoque tergo.*

“Dulce y glorioso es morir por la patria; también corre la muerte tras quien huye y no respeta las cobardes piernas o espaldas del mal soldado.”

Esta justificación del dar la vida por la patria, en principio, parecería acercar más a Horacio a los estoicos²⁶³; mas, qué ^{es} 'patria' resulta algo difícil de definir en la poesía horaciana; pues si por patria entendemos, en sentido amplio, la heredad paterna, y hemos visto la especial devoción del vate por su padre²⁶⁴ y los valores heredados, de modo que, dar la vida por este concepto, aparece justo; mas si se entiende el defender un límite geográfico determinado por alguien ajeno a la propia voluntad y aquellos que lo habiten, nada aparecerá más alejado del resto de la poesía de Horacio. En consecuencia, al entender 'patria' como su sentido etimológico señala, 'lo proveniente del padre', esta estrofa realiza un encomio del dar la vida por los valores paternos, que, como hemos visto, significa dar la vida por los valores epicúreos.

²⁶⁰ *Odas*, III, 1, 38. *Dominus* como 'señor' o 'patrón', señalando el vínculo con *domo*.

²⁶¹ *Odas*, III, 1, 37.

²⁶² *Odas*, III, 2, 13-16.

²⁶³ Cf. Capítulo I de esta obra.

²⁶⁴ En este sentido apoya nuestra interpretación de tal pasaje, lo escrito por el propio Horacio en sus *Sáiras* (Cf. *Sáiras*, I, 4, 109-111.) 'nonne vides, Albi ut male vivat filius utque / Baius inops? magnum documentum, ne patriam rem / perdere quis velit.' ('¿No ves qué triste es la vida del hijo de Albio y en qué miseria se encuentra Bayo? Gran Lección para que nadie se ponga a derrochar la hacienda paterna.' -el resaltado es nuestro-) que justamente es el consejo que el padre le diera a Horacio en su educación.

En tal sentido, luego critica el afán augusteo de recrear en Roma una patria proveniente de Troya²⁶⁵, tal y como por esos años haría Virgilio, quien comenzara a componer su *Eneida* en el 30 a.C.²⁶⁶. Así, dirigiéndose a todos los ciudadanos romanos (*Quirites*), en boca de Juno, Horacio advierte:

*sed bellicosis fata Quiritibus
hac lege dico, ne nimium pii
rebusque fidentes avitae
tecta velint reparare Troiae.
Troiae renascens alite lugubri
fortuna tristi clade iterabitur
ducente victrices catervas
coniuge me Iovis et sorore.*

“Mas, sus hados a los Quirites belicosos formulo así: ' No rehagan confiados en exceso y píos, los hechos de la ancestral Troya. Troya si renaciere en mala hora, su fortuna un renovado y triste descalabro sufrira ante tropas mandadas por esta hermana de Jove y cónyuge.”

Con la repetición enfática de Troya y su suerte, Horacio manifiesta el peligro de la corrupción de Roma. Además, es sabido que Augusto sería uno de los primeros lectores del vate; ¿cómo pensar, entonces, que éste no sentiría aquel discurso de Juno como una admonición personal? Pues, si bien dirigida a los Quirites, Augusto en tanto gobernante es el primero de ellos en cuanto a la responsabilidad de su declinación.

Pero al final el vate quita seriedad a sus dichos manifestando que esto no es propio de una 'lira jocosa'²⁶⁷. En consecuencia, así presentada su lira burlona no puede estar seriamente cantando tales temas solemnes, aunque la crítica y advertencia de cautela a Augusto se encuentren con una patencia innegable.

Del mismo modo, no es casual que al final de estas odas²⁶⁸ presente el vate su mirada oscura sobre el presente romano:

²⁶⁵ *Odas* III, 3, 57-64.

²⁶⁶ Grimal (1984) p. 107.

²⁶⁷ *Odas*, III, 3, 69. ('non hoc iocosae convieniet lyra')

²⁶⁸ *Odas* III, 6, 45-48.

*damnosa quid non inminuit dies?
aetas parentum peior avis tulit
nos nequiores, mox daturos
progeniem vitiosiore.*

“¿Por qué no se acortan estos penosos días? Los paternos peores ya que los de nuestro abuelo, malos nos parieron y autores de descendientes aún más viciosos.”

Así, como bien señala Salmon²⁶⁹, para Horacio Roma aún se encuentra lejos de tener una sociedad correcta.

En consecuencia, las 'odas romanas' pueden ser llamadas de este modo, pues versan sobre la sociedad romana; mas lejos se encuentran de conformar un himno encomiástico del César y su régimen. Por el contrario, Horacio recomienda con Epicuro, vivir ocultamente. Así, en su octava oda de este libro recuerda²⁷⁰:

*neglegens, ne qua populus laboret,
parce privatus nimium cavere et
dona praesentis cape laetus horae:
linque severa.*

“No te atormentes más por el confiado pueblo, sé propio²⁷¹ simple, toma el don de esta hora presente y los asuntos serios deja.”

En consonancia, con esto se encuentra la oda III, 24, que advierte a un 'tú' general, los riesgos de la ambición y la felicidad en la sencillez. Desde el inicio esta oda nos recuerda la vanidad que señalaban los epicúreos en la ambición de gloria como un deseo de inmortalidad que acalle el miedo a la muerte:

²⁶⁹ Cf. Salmon (1948) p. 12.

²⁷⁰ *Odas* III, 8, 25-28.

²⁷¹ Significativamente Fernández Galiano (2001) quien, como señaláramos, gusta de ver en Horacio un vate más próximo al estoicismo que al epicureísmo, y quien encuentra un himno al régimen augusteo en las *Odas romanas*, traduce aquí *privatus* como 'ciudadano'

Intactis opulentior

thesauris Arabum et divitis Indiae

caementis licet occupes

terrenum omne tuis et mare publicum:

si figit adamantinos

summis verticibus dira Necessitas

clavos, non animum metu,

non mortis laqueis expedit caput.

"Aunque, más rico que todos los tesoros de la India opulenta y los Árabes, invadas la tierra y el público mar con esas moles, como Necesidad llega a las cumbres mismas con esos clavos de acero, no arrancarás tu alma al miedo, ni a la mortal red tu cabeza."

Vemos entonces cómo la vida de un conquistador es criticada en la vanidad de su intento de inmortalidad, que oculta tan sólo su temor a la muerte; y, como señalaba el del jardín, el temor a la muerte sólo se cura pensando un instante en la ausencia de la misma al tiempo presente.

De tal modo, Horacio culmina su impulso de las Odas señalando el final de las mismas en el primer verso de la última composición de este tercer libro: *Exegi monumentum aere perenius*²⁷², "he llevado a cabo una obra más perenne que el bronce." El aspecto del perfecto indica la total conclusión de esta obra. Veremos luego, qué motivó a Horacio a escribir varios años después un cuarto libro de *Odas*.

III. 3 El epicureísmo diáfano de las *Epístolas*

La obra en que con más facilidad se puede reconocer el epicureísmo del vate de Venusia es sin duda su poesía epistolar. Aquí es donde observaremos el notable contraste con las *Sátiras*, pues si bien ambas son consideradas por el autor como 'conversaciones', *sermones*²⁷³, presentan estas modelos opuestos de exposición: mientras las *Sátiras* se caracterizan por su tono irónico y burlón, que observamos como propio de la filosofía cínica, donde priman la autoexposición y la

²⁷² *Odas* III, 30., 1.

²⁷³ *Epístolas* II, 1, 250.

invectiva personalizada, en las *Epístolas*, por el contrario, prevalece la invitación a la sencilla y pacífica vida feliz epicúrea.

Hemos visto que en las *Sátiras* predominaba la descripción incisivamente costumbrista de los más variados defectos de la sociedad romana, y, de tal modo, comprendimos por qué encontramos en sus páginas en grandes dosis la ironía y la burla: el cinismo del vate lo conducía a la búsqueda de la virtud desde el criticismo burlón de los vicios. En las *Epístolas*, en cambio, se hacen presentes las frases sentenciosas y las recomendaciones moralizantes. Aunque esto no significó la pérdida del humor y la risa por parte del vate, este se manifiesta aquí refinado, a punto tal de no provocar la carcajada delatora, sino la sonrisa disimulada.

Algunos especialistas²⁷⁴ en Horacio pierden de vista el predominante epicureísmo tanto de esta como de otras obras del vate, y presentan como ciertos, algunos rasgos de estoicismo, falaces a nuestro entender, que no respetan las diferencias básicas de tales corrientes.

De este modo, el libro primero de las *Epístolas* de Horacio se presenta, a nuestro entender, como la obra más propiamente epicúrea. El modelo epistolar al modo del del Jardín²⁷⁵, contiene, como veremos en nuestro análisis más detallado de los poemas seleccionados a continuación, una mirada directriz que sigue los lineamientos generales de Epicuro señalados en el primer capítulo de nuestro trabajo.

Excerpta epicurea epistolarum

La primera de las epístolas del libro I está, como todos los poemas iniciales de Horacio, dedicada a Mecenas. Horacio anuncia en ella su pronto retiro de la escena poética utilizando la figura del gladiador envejecido Veyanio, que ya no se prepara para el combate, sino que velado en su agro se oculta²⁷⁶. De ese modo, observamos un rechazo del vate a la escritura por encargo

²⁷⁴ Cf. Herrera Zapién (1972) y Villeneuve (1954) Ambos traductores, en sus sendos estudios introductorios señalan una conjunción de epicureísmo y estoicismo como predominante en sus *Epístolas*, siendo algo tal, como vimos, imposible en principio.

²⁷⁵ Aunque la epístola en verso latino es una creación original de Horacio.

²⁷⁶ *Epístola* I, 1, 5. Al respecto de esta imagen, en su estudio interdisciplinario que interpreta la poesía desde un predominante punto de vista sociológico, Lowell Bowditch, (2001) p. 247 señala: "the gladiatorial imagery employed by Horace to introduce Epistles 1 conforms to a discourse of patronal expenditure, on a large scale, for the purpose of creating symbolic capital loyalty on the part of a "viewing" audience, the recipient of such civic munera." Perdiendo, en tal análisis, el verdadero sentido de la poesía del Flaco quien para sí buscaba la recreación poética de los valores paternos en todo iguales a los del jardín, y estos eran aceptados por Mecenas bajo la anuencia de Augusto, quienes facilitaban los medios materiales del vate para la composición y publicación de sus obras. En este sentido Horacio nos advierte en su *Epístola* XVII el proverbio griego *hýppeus me phérei, basileús me trépheí*.

de Mecenas, posiblemente poemas encomiásticos de Augusto tantas veces requeridos, y, evidentemente por la reiteración de la petición, nunca satisfechos -hasta, veremos, el *Carmen Saeculare* y el libro IV de las *Odas*-; y presenta, por el contrario, su actual interés filosófico en la búsqueda de lo verdadero, *verum*, y en lo decente, *decens*²⁷⁷. Además, declara su total independencia de juicio: *nullius addictus iurare in verba magistri*²⁷⁸, dejando en claro dos hechos fundamentales: por un lado, el encubrir sus fuentes filosóficas rectoras, tal y como estas aconsejan, otrora anunciadas a viva voz; y, por otra parte, reafirmar su independencia política respecto del pedido repetido de Mecenas de cantar la glorias de Augusto.

Comienza reconociendo sus propios errores acaecidos en la oscilación de la búsqueda del equilibrio: o bien, se sumerge en lo que el pueblo (*civilibus undis*²⁷⁹) considera la virtud verdadera, o bien, se resbala furtivamente a los preceptos de Aristipo²⁸⁰. Es decir, si lo que aquí Horacio quiere es mostrarnos los dos extremos entre los que busca lo decente, *decens*, se presentan dos posibilidades: o el medir las cosas bajo preceptos sumamente intelectualistas, *more Stoico*, o el someterse a preceptos sumamente sensualistas como el del hedonismo de Aristipo de Cirene. Entre ambos podemos fácilmente identificar la postura epicúrea.

De este modo, el vate comienza su discuso moralizante, como apuntamos, no ya señalando los defectos de sus contemporáneos, sino simplemente recomendando ciertos preceptos a tener en cuenta a la hora de la acción. No importa, para Horacio, que no se pueda llegar a la perfección: *Est quadam prodir tenuis, si non datur ultra*²⁸¹. Así, no hay excusa para no perfeccionarse: *nemo adeo ferus est, ut non mitescere possit*²⁸².

Por otra parte, luego de rechazar el valor que el vulgo otorga a las riquezas materiales²⁸³, se separa de este mediante una fábula²⁸⁴:

Dejando así bien clara su posición utilitaria que invierte el hecho de 'servir al poder', siendo el poder el que lo sirve a él.

²⁷⁷ *Epístola* I, 1, 11.

²⁷⁸ *Epístola* I, 1, 14.

²⁷⁹ *Epístola* I, 1, 16. Aquí Porfirio, *Commentum in Horati Epistulas*, I, 1, 16, interpreta erróneamente, desde nuestro punto de vista que aquí se hace referencia a la oscilación del Flaco entre el estoicismo y el epicureísmo. Mas este presenta la dicotomía de polos opuestos entre la que se puede reconocer al estoicismo dominante en la moral tartufa del pueblo romano (*civilibus undis*) y el placer de lo corpóreo puro del hedonismo de Aristipo. En medio de ambos, y con un justo rescate de lo corpóreo, se encuentra, como vimos, el epicureísmo. Este error de confundir el hedonismo epicureo con el de Aristipo, como reconocimos en el capítulo I de este opúsculo, es una de las bases de la malinterpretación del epicureísmo en general y de la corriente filosófica directriz del Flaco en particular.

²⁸⁰ *Epístola* I, 1, 17.

²⁸¹ *Epístolas* I, 1, 32.

²⁸² *Epístola* I, 1, 39.

²⁸³ *Epístolas* I, 1, 45-69.

*quodsi me populus Romanus forte roget, cur
non ut porticibus sic iudiciis fruar isdem
nec sequar aut fugiam quae diligit ipse vel odit:
olim quod volpes aegroti cauta leoni
respondit, referam: 'quia me vestigia terrent,
omnia te adversum spectantia, nulla retrorsum.'*

“Si el pueblo romano me pregunta quizás por qué, no de los juicios mismos como de los pórticos gozo, no sigo o huyo las cosas que él ama u odia, lo que la cauta zorra al león repuso una vez, referiré: 'Porque me aterran las huellas todas hacia ti dirigidas, ninguna en retorno.'”

De modo que, una vez más, Horacio niega su interés de ser reconocido por el pueblo, pues a este no se dirige, por este no quiere ser tragado, sino dirigiéndose a sus semejantes, aquellos amigos con quienes comparte su escala de valores, capaces de desentrañar la crítica y el consejo, el Flaco presenta el ideal de ocultamiento epicúreo, el *láthe biosas* que recomendaba el del Jardín. En consecuencia, finaliza Horacio esta epístola con una crítica solapada al estoicismo:

*ad summam: sapiens uno minor est Iove, dives,
liber, honoratus, pulcher, rex denique regum,
praecipue sanus, nisi cum pitvita molesta est.*

“En suma: el sabio es menor que sólo Jupiter, rico, libre, exaltado, hermoso, en fin, rey de reyes; sobre todo sano, a no ser que le aqueje el catarro.”

Habíamos visto ya esta crítica a la figura del sabio estoico en repetidas oportunidades²⁸⁵, aunque aquí se caracteriza por su mordaz y sutil humor elaborando una crítica solapada en lugar de directa como las de las *Sátiras* en que era mencionado algún seguidor de esa corriente: aquí, el sabio estoico aparece imperturbable hasta que le acontece un mal corporal: el catarro acaba con su paz celestial. Horacio aconseja a su amigo Albio²⁸⁶ a vivir apaciblemente sin preocupaciones, considerando cada día como el postrero de la vida:

²⁸⁴ *Epístolas*, I, 1, 70-75.

²⁸⁵ Cf. *Sátiras* I, 3, especialmente I, 3, 98.

²⁸⁶ *Epístola* I, 4, 12-14.

*inter spem curamque, timores inter et iras
omnem crede diem tibi diluxisse supremum:
grata superveniet quae non sperabitur hora.*

“Entre esperanza y cuidado entre temores e iras, cree que todo día ha brillado como el último, grata sobrevendrá la hora que no fuere esperada.”

Del mismo modo, el propio Horacio vive y, mofándose del mote de vulgar hedonista, corriente en la Roma de Horacio, como vimos en Cicerón, se declara a continuación seguidor del maestro del Jardín²⁸⁷:

*me pinguem et nitidum bene curata cute vises,
cum ridere voles, Epicuri de grege porcum.*

“Visítame pingüe y luciente, la tez bien cuidada, cuando reír quieras, como a puerco de la piara de Epicuro.”

La ubicación de esta declaración no nos deja lugar a dudas: luego de la exhortación a vivir en el momento presente, sin el agio especulativo de un mañana incierto o la nostalgia melancólica de un pasado muerto, se refiere el vate a la felicidad del ahora como algo propio del epicureismo, fundamentalmente a la luz del rescate de lo corpóreo que aquí se enfatiza.

Por su parte, viene a añadir pruebas de la filiación de Horacio con Epicuro la *Epístola VI* dirigida a Munacio, pues en ella se comienza recomendando la *ataraxía*²⁸⁸, como estado de la mente fundamental para el gozo de la felicidad:

*Nil admirari prope res est una, Numici,
solaque, quae possit facere et servare beatum.*

“De nada admirarse es la única cosa, Munacio y la sola que puede hacer y servir al dichoso.”

²⁸⁷ *Epístola I, 4, 15-16.*

²⁸⁸ Aunque Porfirio (*Commentum in Horati Epistulas, I, 6, 1*) presenta esto como la *aponía* griega, creemos que más bien aquí se refiere enfáticamente a la no turbación del espíritu.

Este estado de no turbación que identificamos con la *ataraxía* de Epicuro, aparece también para otros autores como la dependencia de Horacio con la búsqueda de la *apatheía* de los estoicos²⁸⁹, e incluso podemos hallar una sentencia tal como la inicial, traducida al griego, en el *méden thaumázein* atribuido a Pitágoras. Si bien podríamos encontrar aislados puntos de contacto entre la poesía del vate y diversas corrientes filosóficas, lo que intentamos aquí es determinar cuál de ellas es la que rige la mirada de este. Por eso no podemos conciliar las exhortaciones del flaco a la satisfacción de ciertos deseos corpóreos, es decir aquellos que otorgan un placer cinético tal que dejan al cuerpo en estado de *aponía*, con la racionalidad extrema de los estoicos, que subsume estos deseos a una satisfacción racional de los mismos.

Esta recomendación de *ataraxía* continúa destacando la solidez de aquellos que no se conmueven con la perfección de los movimientos astrales²⁹⁰, siendo entonces menor aún el esfuerzo para no turbarse frente a los sucesos mundanos²⁹¹. De este modo, Horacio presenta ahora explícitamente la equiparación de aquellos que temen a lo inesperado en general como el temor del agio especulativo de los codiciosos²⁹²:

*qui timet his adversa, fere miratur eodem
quo cupiens pacto; pavor est utrobique molestus,
inprovisa simul species exterret utrumque.*

“Quien lo adverso a estas cosas teme, casi se admira del mismo modo que el codicioso; el pavor en ambas partes molesta, la visión imprevista a la vez a ambos aterra.”

Recomienda Horacio luego no excederse en la búsqueda de la virtud, pues no es bueno, ni tampoco en ella requerir más que lo suficiente²⁹³, crítica ésta que nos recuerda a las que el vate hiciera en su juventud al estoicismo por no distinguir entre defectos graves y defectos menores²⁹⁴, siendo la virtud estoica la totalidad de la vida en la que se es sabio y virtuoso, o bien, vil y

²⁸⁹ Cf. Herrera Zapién (1972) p. LXXXIV.

²⁹⁰ *Epístola* I, 6, 3-5.

²⁹¹ *Epístola* I, 6, 5-8.

²⁹² *Epístola* I, 6, 9-11.

²⁹³ Cf. *Epístola* I, 6, 15-16. "Insani sapiens nomen ferat, aequus iniqui, /ultra quam satis est virtutem si petat ipsam."

²⁹⁴ Cf. Por ejemplo, *Sátira* I, 3.

vicioso. Pues de esta manera, *virtus* es sólo un nombre (*Virtutem verba putas*²⁹⁵) y es algo no aplicable a la vida.

A esta concepción severa de los estoicos opone el vate la creencia de aquellos que consideran que la vida feliz es asequible por medio de los bienes terrenos y del goce repetido de estos, pues para estos la vida es como para los de 'la tripulación viciosa de Ulises, para la cual fue mejor que la patria el deleite prohibido'²⁹⁶, recordándonos así el episodio ocurrido en el regreso del nauta en la isla de Circe, donde siguiendo las lujuriosas invitaciones de Circe, un grupo de su tripulación fue convertida en cerdos²⁹⁷.

Así, a ambas concepciones erradas de la vida feliz, el vate opone la simple concepción reconocida como epicúrea en la *Epístola I, 6*.²⁹⁸:

*vive, vale. siquid novisti rectius istis,
candidus inperti; si nil, his utere mecum.*

“Vive, sé sano. Si algo has sabido mejor que estas cosas, benigno convida; si nada conmigo usa de estas.”

El *utere* del último hemistiquio, no deja lugar a dudas: la filosofía que rige la mirada del vate es la filosofía epicúrea, pues es esta, y no el estoicismo, la que planteaba la utilidad a la base de la adquisición de la felicidad.

Además, conceptos netamente epicúreos refleja en la *Epístola I, X*, dirigida a Fusco, donde le presenta el ideal de vida de retiro, alejado del mundanal ruido. Realizando una nueva traducción latina del *láthe biósas* el vate declara: *Fuge magna*²⁹⁹. Y le recomienda luego bastarse con lo necesario, pues como indica en la *Epístola I, 12, 4*: *pauper enim non est cui rerum suppetit usus*.

Contrario a la preferencia de los estoicos del *Anticristo*

²⁹⁵ *Epístola I, 6, 31.*

²⁹⁶ *Epístola I, 6, 63-64.* La oposición aquí de *patria* e *interdicta voluptas* nos vuelve a plantear aquí la dificultad de la traducción de *patria* pues evidentemente el significado para el vate era mucho más amplio que el de un simple chauvinista moderno, siendo más bien lo relativo a lo paterno como lugar de autoprotección, tal y como vimos, significó el padre para Horacio.

²⁹⁷ Este relato entra en relación con la *Epístola I, 2*, que trata de la importancia de los escritos homéricos como fuente de inspiración moral, muchas veces, para el vate, mejor que muchos tratados filosóficos.

²⁹⁸ *Epístola I, 6, 67-68.*

²⁹⁹ *Epístola I, X, 32.*

Por su parte, *Epístola I, 17*, resulta fundamental en nuestro estudio, pues en ella Horacio se desentiende finalmente de la pose cínica que viéramos predominar en sus poemas de juventud. De esta manera, dirigiéndose a una tal Esceva, a quien, coincidentemente con el cambio de tono operado en esta obra, no se dirige ufanándose de su saber, sino con humildad, le presenta el modo de tratar con los poderosos³⁰⁰, para lo cual se remonta a la anécdota que luego nos narrara Diógenes Laercio³⁰¹ de la discusión suscitada entre Diógenes de Sínope y Aristipo de Cirene. Mas, primero nos recuerda su filiación epicúrea, que lo desentiende de ambas posturas, planteando una tercera posición³⁰²:

*nam neque divitibus contingunt gaudia solis
nec vixit male, qui natus moriensque fefellit:*

“Ya que ni a los ricos solos tocan los goces, ni mal ha vivido, quien al nacer y al morir se ha ocultado.”

Así, la respuesta al trato con los poderosos es el *látthe biósas* del filósofo del Jardín. Por el contrario, mediante la anécdota mencionada³⁰³ presenta los dos modos tradicionales de ver esto como una disyuntiva excluyente:

*'si pranderet holus patienter, regibus uti
nollet Aristippus.' 'si sciret regibus uti,
fastidiret holus, qui me notat.' utrius horum
verba probes et facta, doce, vel iunior audi,
cur sit Aristippi potior sententia. namque
mordacem Cynicum sic eludebat, ut aiunt:
'scurror ego ipse mihi, populo tu: rectius hoc et
splendidus multo est. equos ut me portet, alat rex,*

³⁰⁰ Así lo señala desde el segundo verso: "quo tandem pacto deceat maioribus uti." y luego le señala que lo que va a decir es lo que cree un *amiculus* lo que para Herrera Zapién (1972) p. CCXXI debe ser interpretado como *tener amicus*, que representaría "la dulzura de la amistad epicúrea".

³⁰¹ Cf. *Vitae...* libro VI.

³⁰² *Epístola I, 17, 9-10.*

³⁰³ *Epístola I 17, 13-22.*

*officium facio: tu poscis vilia-verum
dante minor, quamvis fers te nullius egentem.'*

“Si comiera legumbres con paciencia, tratar con los reyes no querría Aristipo- si supiera tratar con los reyes, desdeñaría legumbres quien me señala', De estos cuál apruebas palabras y hechos muéstrame, o bien, más joven, oye por qué es preferible la sentencia de Aristipo. En efecto, así eludía al mordaz cínico, cual dicen: 'Yo hago el bufón para mi mismo, tú para el 'pueblo; es más recto y muy más ilustre esto. Porque un bridón me lleve, un rey me nutra, hago mi oficio; tu pides cosas viles eres menor que quien las da, aunque dices que tú a nadie requieres.”

De este modo, el vate deja bien en claro su postura frente al trato con el poder, y por ende, frente a su trato con Augusto. Es preferible seguir a Aristipo en esta actitud y aprender a tratar con el poder, aunque esto, sin la exposición de aquel, sino bajo el precepto epicúreo del ocultarse, pues no se busca la riqueza ni la infinita búsqueda de la consecución de todos los placeres cinéticos, como era para el de Cirene, ni se niegan estos llevando la vida de mendigo del cínico. En definitiva, para el vate siempre se requiere de la aceptación del poder constituido para la obtención de una vida suficiente, mas esta no significa la pérdida de la autarquía, ni tampoco esta última se sostiene diciendo que de nadie se requiere, *more cynico*, cuando de este modo se vive de la caridad del pueblo, sino que se conserva en la posición epicurea del ocultarse manteniendo la independencia de opinión, tal y como el propio Horacio hiciera en sus versos, como viéramos en las críticas solapadas de las llamadas *Odas romanas*, donde a primera vista se loara al poder constituido, cuando en realidad lo que prevalecía era la crítica ahistórica del cómo conducirse en la vida. La pose utilitarista del de Cirene, en este caso, es igual a la del de Samos, por ello aparece reforzado el carácter transdiscursivo de la misma con el proverbio griego: *hippos me pherei, basileús me trépheti*³⁰⁴, traducido al latín como: *equos ut me portet, alat rex.*³⁰⁵ Es decir, aquí aparece la preferencia epicúrea en el trato con el poder enmascarada tras el velo del hedonismo cirenaico, aunque advertida en el consejo del ocultarse y tras el saber transdiscursivo señalado.

De este modo, la epístola continúa criticando la pose defendida por el cínico presentando su poca flexibilidad en el trato y la débil seguridad que otorga su modo de vida, quedando a

³⁰⁴ Reproducido por Porfirio en *Commentum in Horati Epistulas* I, 17, 20.

³⁰⁵ *Epístola* I, 17, 20.

*ni in in in
longitud de
por p
9 1
proprio*

merced de las inclemencias climáticas. A quien se encuentra cerca de este, recomienda el vate: *sine vivat ineptus*³⁰⁶. De modo que, se resalta la inaptitud para la vida que tal postura significa. Además es rechazada esta postura pues el 'mostrar a los ciudadanos enemigos cautivos, es algo que toca al trono de Jove y examina las cosas celestes'³⁰⁷, es decir, no es algo que convenga a los hombres. Aunque también la postura de Aristipo es aquí criticada pues: *principibus placuisse viris non ultima laus est.*³⁰⁸ Así, se resalta la conveniencia del epicureísmo con un ejemplo de la naturaleza:

*sed tacitus pasci si posset corvus, haberet
plus dapis et rixae multo minus invidiaeque.*

“Mas si callado nutrirse pudiera el cuervo, tendría más banquete y mucha menos riña y envidia.”

La respuesta a la conveniencia en el trato con el poder está dada por Epicuro y su actitud de no exposición, ni cínicos, ni cirenaicos dan respuesta cabal; menos aún los estoicos quienes plantean el repeto a la ley y exhortan al sabio a hacer política y participar en las decisiones de gobierno, incluso como su máximo representante como con grandilocuencia presentara Platón su filósofo-rey.

Se suma a esta consideración sobre cómo tratar con el poder, la epístola siguiente, 18, dirigida a Lolio, a quien se le aconseja seguir la virtud en el trato con los poderosos para 'no dar el aspecto de bufón, habiéndose ofrecido como amigo'³⁰⁹. Ahora bien, qué sea la virtud está indicado unos pocos versos más abajo: *Virtus est medium vitiorum et utrimque reductum*³¹⁰. A continuación, Horacio, presenta los dos extremos del vicio en el trato con el poder: uno es ser demasiado obsecuente (*sic iterat voces et verba cadentia tollit*³¹¹); el otro, ser demasiado crítico (*propugnat nugis armatus*³¹²). El punto medio es el ocultarse: mantener el criticismo sin resultar enemigo, y ser amistoso sin resultar pegajoso:

³⁰⁶ Epístola I, 17, 32.

³⁰⁷ Epístola I, 17, 33-34.

³⁰⁸ Epístola I, 17, 35.

³⁰⁹ Epístola I, 18, 2.

³¹⁰ Epístola I, 18, 9.

³¹¹ Epístola I, 18, 12.

³¹² Epístola I, 18, 16.

*arcanum neque tu scrutaberis illius umquam,
 commissumque teges et vino tortus et ira.
 nec tua laudabis studia aut aliena reprendes,
 nec, cum venari volet ille, poemata panges.*

“Ni de él lo arcano tú escrutarás vez alguna, y ocultarás lo contado aún con vino asediado y con ira; ni loarás tus aficiones o reprenderás las ajenas, y no cuando cazar quiera él, harás tu poemas.”

Esta misma, como vimos en el análisis de nuestro florilegio poético, es la postura del propio Horacio frente a Augusto. Se mantiene éste independiente sin resultar odioso al poder, ni por el contrario, se muestra acérrimo opositor; mas es dable observar ciertas críticas a la par de celebraciones. Tal, la virtud que permite el ocultarse.

En consecuencia, vimos como en los primeros tres libros de las *Odas* y, más aún, en el primer libro de las *Epístolas*, Horacio presenta un notable cambio de actitud respecto de sus *Sátiras* y sus *Epodos*. Tal cambio es explicable a partir de la consideración de las corrientes filosóficas en juego y sus condiciones materiales posibilitantes. Hemos visto, asimismo, cómo la corriente que opera al inicio se reconoce cínica, si bien auto-declarada epicúrea, y la que integra el segundo período es de características propiamente epicúreas. El estoicismo ha sido absolutamente refutado como participante en estos dos períodos de la obra de Horacio. Pero el *Carmen Saeculare*, el libro IV de sus *Odas* y el libro II de las *Epístolas*, presentan un nuevo y difícil escollo para esta interpretación.

La problemática del *Carmen Saeculare*, el libro IV de las *Odas* y el libro II de las *Epístolas*

El libro III de las *Odas* en su poema final³¹³ comenzaba marcando el fin de la actividad lírica. Claramente lo señala el propio Horacio: *Exegi monumentum aere perennius*³¹⁴. ¿Qué fue luego lo que incitó al vate a escribir un *Carmen Saeculare* y, más aún, a sacar un cuarto libro en que cantara la gloria de Augusto, tantas veces rechazada?

³¹³ *Odas* III, 20.

³¹⁴ *Odas* III, 20, 1.

En el año 19 a.C. se produjo la muerte de Virgilio. Este suceso es de fundamental importancia en lo que respecta a la política interna del círculo de Mecenas, pues, como indicamos más arriba, Virgilio era el encargado de producir los poemas encomiásticos de Augusto. Su mito fundante de la *Eneida* mucho colaboró en la performación de la sociedad para que fuese Augusto considerado descendiente de la estirpe divina. Por su parte, Horacio siempre esquivó la escritura apoteótica amparándose en una supuesta falta de habilidad poética, puesto que una creencia tal pertenecía a un punto de vista completamente anti-epicúreo, que, como vimos, basaba sus relaciones en la amistad y esta, en la semejanza, donde la apoteosis no tiene lugar. Mas, a partir de este año las cosas cambiarían y el vate ingresaría en un nuevo período.

En el 17 a. C. Augusto decidió, se celebrarían los *Juegos Seculares* que respondían a la tradición iniciada al fin de la segunda guerra púnica en el 249 a.C. Los mismos fueron celebrados aún unos años más tarde en el 146 a.C., aunque en el 46 a.C., debido a la situación socio política en medio de la guerra civil, no pudieron ser celebrados. De modo que, al calmarse la situación de inestabilidad, Octavio decidió, tras consultar los Libros Sibilinos, que tales juegos debían realizarse cada 110 años³¹⁵, lo que otorgaba tal año para la nueva celebración. Así, estos *ludi saeculares*, necesitaban un himno que destacara las grandezas del siglo, destacando las glorias de la ordenación romana de entonces, y augurando más glorias venideras.

En ese momento, no se reconocía otro en grandeza que siguiera al mantuano que no fuera el de Venusia, de modo que, para la celebración de los juegos en honor a Augusto en el año 17 a.C. Horacio debió escribir un largo poema llamado *Carmen Saeculare*, en el cual se responde a las intenciones de Augusto de restauración de las 'viejas costumbres', y se glorifica e invoca en mayor medida a Apolo, dios que contaba con la preferencia del príncipe.

De tal modo, reforzando el lugar de Virgilio que estaba ocupando, Horacio sigue la tradición cantada en la *Eneida* y presenta a Roma como la descendencia de Troya³¹⁶ y a Augusto como descendiente de Eneas³¹⁷. Destacando su poder anuncia³¹⁸:

³¹⁵ Esto es celebrado en *Carmen Saeculare*, 21-24.

³¹⁶ *Carmen Saeculare*, 37-48. Compárese esto con lo resaltado en *Odas* III, 3, 57-64, donde veíamos la advertencia del vate en la regeneración identificatoria del mito troyano como fundante de la actualidad como peligrosa, pues en definitiva presentaba los peligros del mismo final que el del alcázar de Priamo.

³¹⁷ *Carmen Saeculare*, 49-52.

³¹⁸ *Carmen Saeculare*, 53-56.

*iam mari terraque manus potentis
Medus Albanasque timet securis,
iam Scythae responsa petunt, superbi
nuper et Indi.*

“Por mar y tierra el medo, su potente brazo y el hacha albana teme; Escitas e Indos soberbios antes, sus dictámenes piden ahora.”

De modo similar, la situación actual es celebrada como muy propicia:

*iam Fides et Pax et Honos Pudorque
priscus et neglecta redire Virtus
audet adparetque beata pleno
Copia cornu.*

“Fe, paz, honor y aquel pudor de antaño y la Virtud olvidada osan volver y la beata Abundancia con su cuerno lleno aparece.”

Finaliza este himno con tres estrofas en las que, primero, se siguen destacando las glorias del presente socio político pidiendo a los dioses se prorroguen³¹⁹, loando así, finalmente, lo que el poeta siempre negó: la esperanza personal en el día postrero³²⁰, como vimos, tan contraria al epicureísmo profesado por el vate:

*Haec Iovem sentire deosque cunctos
spem bonam certamque domum reporto,
doctus et Phoebi chorus et Dianae
dicere laudes.*

“Yo, coro experto de laudes de Diana y Febo, la esperanza a casa llévome de que lo mismo sienta Jove y todos los demás dioses.”

³¹⁹ *Carmen Saeculare*, 67-68 "alterum in lustrum meliusque semper/ prorogat aevum." y compárese estos versos con *Odas*, III, 6, 44-48.

³²⁰ *Carmen Saeculare*, 73-76.

A partir de aquí Horacio se transformaría en la piedra angular de los panegiristas del régimen augústeo y realizaría lo que siempre había rechazado antes: celebrar a Augusto y su obra. De este mismo modo, Horacio escribió un cuarto libro de *Odas* en que los peanes donde se viva al César y su gloria son moneda frecuente³²¹. A modo de ejemplo para la anterior afirmación, podemos citar la *Oda* IV, 2, dirigida al poeta Julo Antonio, en la que se le aconseja cantar también él, la 'alegría de estos días y el regocijo público de la urbe por el valiente Augusto que regresa y el foro ocioso'³²². Pues, el poeta hará lo propio³²³:

*tum meae, si quid loquar audiendum,
vocis accedet bona pars et 'o sol
pulcer, o laudande' canam recepto
Caesare felix.
teque, dum procedis, io Triumphe,
non semel dicemus, io Triumphe,
civitas omnis dabimusque divis
tura benignis.*

"Entonces, si soy digno de que me oigan, en alta voz: "¡Hermoso sol, magnífico!" Exclamareé feliz, pues recobramos a nuestro César. Y siguiendo sus pasos, "¡Io triunfo!" dirán los ciudadanos, "¡Io triunfo!", y a los dioses benignos el incienso ofreceremos."

El mismo tono se observa, a su vez en la *Oda* IV, 5³²⁴. En ella se celebra a Augusto como 'hijo de excelentes Dioses'³²⁵ y como 'guardián óptimo de la gente Romúlea', es decir, divino protector de los Romanos, a lo que respondía Octavio, bajo su título de Augusto. Así, la oda prosigue loando las características que presentan los tiempos presentes bajo el gobierno de este. Asimismo, la *Oda* IV, 15, donde dice al César que 'fecunda mies trajo su edad'³²⁶ y canta, luego,

³²¹ Aquí es donde vemos se reproduce el planteo de Lowell Bowditch (Cf. Lowell Bowditch (2001) p.247) en que Horacio responde plenamente a la economía del patrocinio, entregando una obra en contraprestación por el beneficio recibido.

³²² Cf. *Odas* IV, 2, 41-44. "concines laetosque dies et Urbis/ publicum ludum super impetrato/ fortis Augusti reditu forumque litibus orbum."

³²³ *Odas* IV, 2, 45-52.

³²⁴ La *Oda* IV, 4, es una de las más logradas como peán de celebración y, en lugar de estar dirigida a cantar la gloria de Octavio, se dirige a uno de sus hijos adoptivos, Druso. Lo mismo hace con la *Oda*, IV, 14, dirigida a Tiberio.

³²⁵ *Odas*, IV, 5, 1.

³²⁶ *Odas*, IV, 15, 4-5.

las victorias guerreras de aquel³²⁷, para presentar, nuevamente, el régimen augustal como el que finalmente 'proscribió los vicios' e 'impuso el viejo modo de vida'³²⁸. Así, éste es el único que traerá para el vate, el *otium*³²⁹ al que no turbará la violencia, pues este responde al linaje divino cantado por Virgilio en su *Eneida*³³⁰.

De este modo, el poeta pareciera borrar con el codo lo que escribió con la mano, pues lo que antaño se nos presentaba como un espíritu crítico independiente y epicúreo, hogaño aparece celebrando a Augusto como su más férreo panegirista³³¹. Mas, ¿que pudo llevar al vate a cometer tal cambio de perspectiva para pasar de ser un crítico encubierto del régimen augústeo a transformarse en un panegirista del principado a viva voz?

Además, el vate, que siempre se había negado a dirigirse personalmente a Augusto en sus obras, escribe un segundo libro de sus *Epístolas* dirigiendo la primera de ellas al César, vivando nuevamente su calidad de gobernante. Al respecto, señala sin tapujos el escoliasta Pomponio Porfirio³³²:

Apparet hunc librum hortatu Caesaris scriptum esse

De tal modo, reconocemos la fuerza del patrocinio que se generó a partir de la intervención de la muerte de Virgilio, puesto que anterior a esta, el vate contaba con la total libertad de negarse a escribir poemas laudatorios del César y, una vez acaecido este lamentable suceso, quedó él solo como capacitado a los ojos de Augusto para tal labor. Así, tras años de vivir del régimen aun como su crítico, tal y como vimos, el poder le ordenó ser el propagandista y, dada la coyuntura, Horacio no tuvo escapatoria. Este es el tercer período que reconocemos en la poesía del vate, donde si bien, creemos, este mantuvo su preferencia epicúrea, vemos como la misma se vio alterada por las órdenes del César.

³²⁷ *Odas* IV, 15, 6-9.

³²⁸ *Odas*, IV, 15, 11-12. "iniecit movitque culpas/ et veteres revocavit artis."

³²⁹ *Odas* IV, 15, 18.

³³⁰ *Odas* IV, 15, 29-32. "virtute functos more patrum duces/ Lydis remixto carmine tibiis/ Troiamque et Anchisem at almae/ progeniem Veneris canemus."

³³¹ La *Oda* IV, 7, el famoso *Diffugere nives...* es la única de estas que parece responder al anterior período del vate y es notable que hasta Fernández Galiano, con cuya interpretación tanto diferimos, señale (2001. p. 38) "parece como si la 7 estuviera situada en el conjunto como fruto de un intencionado diseño, de modo que su mensaje sería el núcleo del mismo." De modo que, el poeta aún laudando al César mantendría su independencia dejando lo central para el mensaje epicúreo.

³³² *Commentum in Horati Epistulas* II, 1, 1.

Horacio murió el 27 de Noviembre del 8 a.C., sólo unos pocos meses más tarde que su gran amigo y protector, Mecenas. Tal y como el propio vate escribiera años antes en su *Oda* II, 17, en que anunciara, seguiría a su protector si este 'partía antes'³³³, pues este era el 'soporte insigne de su fortuna'³³⁴.

Estas declaraciones, añaden un nuevo elemento a la comprensión de esta situación: así, desde esta perspectiva, Horacio fue apadrinado por Mecenas para producir su poesía independiente y crítica del régimen, celebrando sus valores epicúreos. Esto, evidentemente tuvo que ser aceptado por Augusto, quien sin embargo, vimos, siempre reclamó más compromiso con su programa de gobierno y su figura de liderazgo, aunque el vate siempre se negara y siguiera produciendo sus obras con total libertad hasta que finalmente le fuera impuesto tras la muerte de Virgilio. De esta manera, consideramos el *Carmen Saeculare*, el libro IV de las *Odas*, y el libro II de las *Epístolas*, como obras realizadas bajo la coacción, y en tanto tales, obras que no responden a las verdaderas creencias de su autor, sino más bien a la situación coyuntural y que, por lo tanto, no son tales que puedan ser llamadas epicúreas, ni, en rigor, horacianas³³⁵.

IV. Reflexiones finales

Hemos visto a lo largo de este trabajo la identificación de la cosmovisión de Horacio con la de Epicuro. Tal interpretación nos ha permitido reconocer en la poesía del de Venusia, críticas que pasaban inadvertidas frente a muchos de los eruditos, quienes se preocupaban siempre, más por realizar afirmaciones sobre el estilo del vate que sobre reconocer la base moral rectora del mismo.

³³³ *Odas* II, 17, 2-3.

³³⁴ *Odas* II, 17, 4.

³³⁵ Excluimos de esta consideración las *Odas* como la IV, 7, que mencionamos como estrictamente epicúrea. A su vez, dejamos de lado, en este tercer período de la poesía del vate, su *Ars poetica*, por no presentar este contenido filosófico significativo más allá de la búsqueda constante de la 'dorada medianía', aquí aplicada a la creación literaria. Sobre esta última obra podemos rescatar, adeudando tal comentario a la aguda sugerencia del Dr. Fraschini, respecto de la constante mención al teatro en esta epístola, en un momento donde el teatro brillaba por su ausencia: ¿estaría el vate burlándose solapadamente de la ausencia de tal arte bajo el gobierno de Augusto?

Reconocimos al inicio, la influencia de la filosofía alejandrina que interpreta que lo fundamental de esta disciplina es presentar un modo de vida. Así, desplegando los modelos de vivir de Diógenes de Sínope, Zenon de Citio y el samoense, Epicuro, pudimos observar la proximidad que presentan cinismo y epicureísmo, como mucho mayor que la consuetudinariamente señalada entre la secta del perro y los de la Stoa, debido a la afinidad de ambas corrientes en el rescate de lo corpóreo como elemento fundamental y necesario para la obtención de la vida feliz, lo que era rechazado por la filosofía estoica, que presentaba una segura e imperturbable felicidad sólo desde lo racional. Así, además, vimos como el estoicismo proponía la participación en la vida pública como propia del sabio, sumada a su total autosuficiencia, independiente del resto de los seres. Por su parte, observamos la diferencia que se generaba entre el cinismo y el epicureísmo, en tanto los primeros proponían un rechazo a los valores establecidos por la sociedad mediante la burla y el escarnio público de éstos y de sus seguidores, y una vida al margen que subsistía a partir de la caridad de la ciudad y sus habitantes; mientras el epicureísmo proponía también una vida de rechazo a los valores públicos, mas esta desde el ocultamiento, caracterizado por la sentencia de su fundador: *látthe biósas*, y que proponía una vida alejada del foro, una vida a la que le es más conveniente el retiro de la campiña.

Por su parte, observamos la importancia de la frugalidad de vida corporal y la importancia del contentarse con poco, como rechazo a la *philoploutía*, como concepto puro simbólico en el caso del epicureísmo y como rechazo a sus representantes para el cinismo. También, tuvimos la oportunidad de despejar la posición política del epicureísmo como un ocultarse y un operar desde la semejanza que entabla un vínculo amistoso que trasciende el marco institucional-estatal, completamente opuesto al sabio estoico diseñado para gobernar la sociedad.

De este modo, nos adentramos en la vida del vate de Venusia, descubriendo su educación paterna epicúrea, influida por las pasiones de su juventud, que lo arrojaban a la "secta del perro", rechazando frontalmente los valores del común de la sociedad que ve en las posesiones y en el honor que estas generan, un objeto de culto que se presentó como generadora de irrisión y mofa para Horacio. Así, como característico de este período de la poesía de Horacio que identificamos como el que fue desde aproximadamente el 44 a.C hasta el 31 a.C, señalamos un comienzo marcadamente cínico de su actividad literaria, dado por la crítica en forma de invectiva personalizada que se vio suavizado en primera instancia, tras la amistad establecida con Mecenas y su círculo, aunque no vio la total transformación hasta el cambio de genero ocurrido en las

Odas. De tal manera, observamos cómo el poeta defendía el estilo *ridentem* de decir la verdad en este período, aunque tras el apadrinamiento de Mecenas y el regalo de la finca Sabina, en la que Horacio pudiera revivir las enseñanzas paternas, la forma de su poesía buscó más la adquisición de la simpleza e imperturbabilidad propias del epicureísmo, aunque la burla y el escarnio continuaron como método. Esto se nos hizo observable a través de la recensión de sus *Sátiras* y sus *Epodos*, en que el vate presentara tales rasgos.

Así, no fue sino hasta el cambio acontecido en los tres primeros libros de las *Odas* y el primer libro de las *Epístolas*, que el vate presentara poemas netamente epicúreos, resaltando de esta corriente, su exhortación a aprovechar el instante presente como momento adecuado e ideal para la vida feliz, oyendo las necesidades del cuerpo y manteniendo el espíritu alerta de las creencias y su racionalidad, no aceptando falsos valores, ni permitiendo aquellos que generan perturbación. Además, la nueva situación de Horacio acomodado en su finca Sabina, le permitía cobrar distancia del bullicio ciudadano y encontrar en el ocultamiento la clave para una nueva poesía de denuncia sutil y embozada para el ojo no aguzado. De tal modo, a partir de este segundo período que consideramos coincidente con la redacción y publicación de estas obras, entre el 31 a.C. y el 19 a.C., el vate presenta su renuncia al modo de vivir propio del cinismo, entregándose completamente al modo de vida epicúreo, disfrutando con mesura los placeres de la vida, refugiándose en el retiro de la campiña manteniéndose alejado de la vida urbana, y proponiendo la vida frugal y oculta entre los amigos. De fundamental importancia se nos presentó para la consideración de la renuncia del cinismo anteriormente adoptado, la *Epístola* I, 17, en donde el vate presenta su postura netamente epicúrea en lo que al trato con el poder concierne: esta fue caracterizada por una actitud de no exposición e independencia que se mantuvo durante todo este período.

Ahora bien, luego de ocurrida la muerte de Virgilio en el 19 a.C. se nos presentaba una nueva etapa en la poesía del vate que descubrimos respondía a la coerción del régimen augústeo en pago por el patrocinio brindado, y que presentaba marcados rasgos estoicos, en los que se destacaban el respeto a la divinidades y a la ley, junto a la participación explícita del programa de gobierno y su propaganda. Mas, esto lo atribuimos estrictamente a la coyuntura histórica, en lugar de a las convicciones profundas del vate que siempre se nos mostraron epicúreas.

En consecuencia, adoptando este modelo tripartito en las etapas de la producción poética de Horacio, y reconociendo el epicureísmo dominante como una suerte de heredad paterna,

ostensible a lo largo de su biografía, pudimos entender por qué comenzamos señalando la prevalencia de esta corriente, como rectora de su *weltanschauung*, pues esta se nos mostró presente en toda la obra, a pesar de que en un período temprano su exposición respondiera a mecanismos cínicos más que epicúreos, y contrariamente a lo que muchos críticos manifestaran declarando una conjunción de estoicismo y epicureísmo³³⁶, como presentes en su poesía.

Entre dos extremos

A modo de conclusión, podemos resaltar que la confusión respecto a la corriente filosófica seguida por Horacio responde por lo general, tal y como vimos, o bien a comunes errores interpretativos de las tres corrientes presentadas³³⁷, tanto como, a la no consideración del cinismo como corriente en liza³³⁸.

Mas, hemos visto como el rescate de lo corpóreo que se realiza a lo largo de toda la poesía del de Venusia, nos impide esencialmente una interpretación estoica de su poesía, pues las más de las veces, es desde los presupuestos de esta corriente que se lo juzga, presentando así enormes esfuerzos hermenéuticos, para sostener esta falaz postura.

Por nuestra parte, hemos visto que el propio Horacio condenó las tesis estoicas en su juventud, por parecerle risible la hipótesis de un sabio absolutamente racional, desentendido de las mundanas necesidades, proponiendo siempre, por su parte, un modelo de vida que reconoce en lo corpóreo mesurado un puntal fundamental para la adquisición de la vida feliz. Incluso vimos cómo el vate continuaba con esta propuesta en sus obras de madurez, presentando la necesidad de calmar los deseos del cuerpo, como connaturales al hombre. Y, finalmente, como este se presentaba explícitamente como 'cerdo de la pira de Epicuro', dejando en claro con cual corriente debía ser identificado por la posteridad. Así, lejos de buscar la felicidad de la vegetación estoica, el modelo de sabio del de Venusia, hemos visto, cuando no bajo coerción, se identifica con un cerdo feliz.

³³⁶ Esta, como vimos, es la postura más comunmente aceptada por la mayoría de los críticos. Cf. Fernandez Galiano (2001), Herrera Zapién (1972), (1970), Villeneuve (1954), Perret (1959), Showerman (1963), Durand (1957), Grimal (1966), y toda la bibliografía por ellos citada para avalar tal hipótesis.

³³⁷ Siendo el más común el que señalamos en la interpretación ciceroneana del epicureismo. Cf. Capítulo I.

³³⁸ Errores que, por ejemplo, presentan en sus interpretaciones autores como Fernández Galiano (2001), Villeneuve (1954), Fraenkel (1970), Herrera Zapién (1972), etc.

Bibliografía Capítulo I.

- Juliá, Boeri, Corso, (1998), *Exposiciones antiguas de ética estoica* {, Ed. Eudeba, Buenos Aires.
- Obbink, (1995), *Philodemus and his poetry*, Oxford University Press, UK
- Sedley, (1998), *Lucretius on the transformation of greek wisdom*, Cambridge University Press, UK.
- Leveque, P., (2005) *El mundo helenístico* por Pierre Lévêque Capítulo 3: "La última mutación del helenismo espiritual", Paidós, Barcelona, España
- Onfray, M., (2002), *Teoría de un cuerpo enamorado*, Pre textos, Valencia, España.
- Onfray (2002), M, *Cinismos: retrato d elos filósofos llamados perros*, Paidos, Barcelona, España.
- Mondolfo, (1975), *El pensamiento Antiguo*, Eudeba, Buenos Aires.
- Conche, M. (1995), *Epicure: Lettre et maximes*, Francia, PUF,
- García Gual, C., (1981) *Epicuro*, Madrid, Alianza,
(1970), *Epicuro, el liberador*, en *Estudios Clásicos*, Vol. XIV, págs. 379-408
- Lledó, (1987) E., *El epicureísmo. Una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad*, Barcelona, Ed. Montesinos,
- Montserrat Jufresa, (1994) *Epicuro. Obras*, Salamanca, Tecnos,
- Mondolfo, R., (1997) *La conciencia Moral de Homero a Demócrito y Epicuro*. Buenos Aires, Eudeba, .
- Brunschwig, J./ Nussbaum, M. (comps.), (1996), *Passions and perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of mind*, Cambridge University Press, chap. 1 y 3.
- Festugiere, (1979), *Epicuro y sus dioses*, Buenos Aires, Eudeba, .
- Nussbaum, (1996), *Argumentos Terapéuticos: Epicuro y Aristóteles*, , Págs. 41-83.
- Fernández Galiano, (1992), *Epicuro y su Jardín*, en *Historia de la ética*, , Págs. 248-281.
- Long, A., (1994), *La filosofía Helenística*, Madrid, Alianza, 1994
- De Witt, (1964), *Epicurus and his philosophy*, Oxford, Oxford University Press,
- Cicerón, *De los fines de los bienes y los males I y II*, México, UNAM, 2002

- Cicero, *On moral Ends*, Traducción inglesa de los cuatro libros del *De finibus* a cargo de Woolf, Cambridge University Press, UK (2004)
- Warren, J., (2004) *Facing Death: Epicurus and His Critics*, Clarendon Press, Oxford.
- Navia (1996), *Classical Cynicism: A Critical Study*, Greenwood Press,
- Cassels J. (2001), *Dictionary of Classical Mythology*, Cassel & co., UK
- Arnold (1913), *Roman Stoicism*, Cambridge University Press, UK.
- Hicks(1910), *Stoics and Epicureans*, Cambridge University Press, UK.

Bibliografía Capítulo II y III.:

- Horacio, *Sátiras*, Traducción : Jerónides Lozano Rodríguez, Ed. Alianza, Madrid (2001)
- , *Odas y Épodos*, Traducción y edición del texto latino : Fernandez Galiano, Ed. Cátedra, Madrid, (1990)
- , *Epístolas*, Traducción y edición del texto latino: Herrera Zapién, T., Ed. UNAM Méjico, (1972)
- , *Arte poética*, Traducción: Fraschini, A., Ed. Jano, Buenos Aires, (1978).
- , *Arte poética*, Traducción y edición del texto latino : Herrera Zapién, T., Ed. UNAM, Méjico, (1970).
- , *Odes et Epodes*, Traducción al francés y edición del texto latino: Villeneuve, F.; Ed Belles Letres, France (1954).
- Keane, C., (2007), "Defining the Art of Blame: Classical Satire" en *A companion to satire : ancient to modern* editado por Ruben Quintero, Ed. Blackwell, UK. pp. 30- 52.
- Hendrickson, G. L., "Satura-The Genesis of a Literary Form" en *Classical Philology*, Vol. 6, No. 2, (Apr., 1911), pp. 129-143.
- Mendell, C. W., "Satire as popular philosophy" en *Classical Philology*, Vol. 15, No. 2, (Apr., 1920), pp. 138-157.
- Rudd, N., "Horace on the Origins of Satura" en *Phoenix*, Vol. 14 No. 1, (Spring, 1960), pp. 36-44.
- Kirsopp Michels, A., "PARRESIA and the Satire of Horace." en *Classical Philology*, Vol. 39, No. 3, (Jul., 1944) pp. 173-177.

- Lowell Bowditch, P., (2001), *Horace and the Gift Economy of Patronage*, University of California Press, 281 pgs.
- Freudenburg, K.,(2001), *Satires of Rome:Threatening Poses from Lucilius to Juvenal*, Cambridge University Press, 289 pgs.
- Showerman, (1963) *Horace and his influence*, New York, Cooper Square.
- Perret, (1959), *Horace*, Hatier, Paris.
- Durand, (1957) , *La poesia d'Orazio*, Torino, Loescher.
- Von Albrecht, (1997), *Historia de la literatura romana*, Herder, Barcelona.
- Conte, G. B.(2001), *Letteratura Latina*, Le Monnier, Firenze.
- G. Nussbaum, Cras Donaberis Haedo (Horace, "Carm." 3.13), *Phoenix*, Vol. 25, No. 2, (Summer, 1971), pp. 151-159.
- Duncan Fishwick, Dio and Maecenas: The Emperor and the Ruler Cult, *Phoenix*, Vol. 44, No. 3, (Autumn, 1990), pp. 267-275.
- Dewitt, N., Epicurean Doctrine in Horace, *Classical Philology*, Vol. 34, No. 2, (Apr., 1939), pp. 127-134.
- Vaccaro, J. (1960), *Horacio y los poetas de su tiempo*, Cuadernos del Sur, Buenos Aires.
- Vaccaro, Horacio y el existencialismo, *BAAL*, Vol. XVI 1981, pgs. 223-238.
- Russell, D., Epicurus and Lucretius on Saving Agency, *Phoenix*, Vol. 54, No. 3/4, (Autumn - Winter, 2000), pp. 226-243
- Merlan, P., Epicureanism and Horace, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 10, No. 3, (Jun., 1949), pp. 445-451.
- Ronnick, M., V., Green Lizards in Horace: "Lacertae Virides" in "Odes" 1.23, *Phoenix*, Vol. 47, No. 2, (Summer, 1993), pp. 155-157.
- Jacobson, H., Horace and Augustus: An Interpretation of CARM. 1. 35, *Classical Philology*, Vol. 63, No. 2, (Apr., 1968), pp. 106-113.
- Starr, C., Horace and Augustus, *The American Journal of Philology*, Vol. 90, No. 1, (Jan., 1969), pp. 58-64.
- Elmore, J., Horace and Octavian (Car. I. 2), *Classical Philology*, Vol. 26, No. 3, (Jul., 1931), pp. 258-263.
- Sullivan, F., Horace and the Afterlife, *Classical Philology*, Vol. 37, No. 3, (Jul., 1942), pp. 275-287 .

- Golde, B., *Mitte Sectari, Rosa Quo Locorum Sera Moretur: Time and Nature in Horace's Odes*, *Classical Philology*, Vol. 88, No. 1, (Jan., 1993), pp. 16-31.
- Stevens, J., *Seneca and Horace: Allegorical Technique in Two Odes to Bacchus (Hor. "Carm." 2.19 and Sen. "Oed." 403-508)* *Phoenix*, Vol. 53, No. 3/4, (Autumn - Winter, 1999), pp. 281-307.
- Review: Some Recent Perspectives on Horace Author(s): David Armstrong Reviewed work(s): Time and the Erotic in Horace's "Odes" by Ronnie Ancona; Horace, Horace: Behind the Public Poetry by R. O. A. M. Lyne, *Homage to Horace: A Bimillenary Celebration* by S. J. Harrison Source: *Phoenix*, Vol. 51, No. 3/4, (Autumn - Winter, 1997), pp. 393-405.
- Marshall, A., *Symbols and Showmanship in Roman Public Life: The Fasces*, *Phoenix*, Vol. 38, No. 2, (Summer, 1984), pp. 120-141.
- Neumann, J., *Florus and the "Commendatio ad Gloriam" in Horace "Epistles" 1.3*, *Phoenix*, Vol. 53, No. 1/2, (Spring - Summer, 1999), pp. 80-96.
- Sonnenschein, E., *The Nationality of Horace*, *The Classical Review*, Vol. 12, No. 6, (Jul., 1898), pp. 305-315.
- Salmon, E., T., *The Political Views of Horace*, *Phoenix*, Vol. 1, No. 2, (1946 - 1947), pp. 7-14
- Wilkinson, L. P. (1951), *Horace and his lyric poetry*, Cambridge, University Press.
- Fraenkel E. (1957), *Horace*, Oxford, Clarendon Press.

Diccionarios Clásicos:

- Dictionnaire Latin-Francoise, Gaffiot, 1970.
- Oxford Latin Dictionary, 1968, (Glare).
- Diccionario Latino-Español, Español-Latino, Sopena, 1945 (Yañez).
- Griego- Español, Sopena, 1955 (Sebastian Yarza).
- Dictionnaire Ethymologique de la langue Grecque, 1968 (Pierre Chantraine).
- A Greek- English Lexicon, 1996, (Lidell and Scott).
- Diccionario de mitología griega y romana, 1980, (Pierre Grimal).

