

HORACIO, *VIR MERCURIALIS*

Introducción helénica

La recepción de Hermes como Mercurio en la poética horaciana es uno de los hechos más interesantes de la misma, porque H. lo depura de ciertos rasgos propios de las creencias griegas acogidos en su literatura, dándole además un tratamiento único al hacerlo su protector personal, lo que el cristianismo vio como un anticipo del santo protector de cada individuo.

Hermes, hijo de Zeus y de Maya, como olímpico es un dios muy cercano a los hombres y muestra una cierta complicidad con ellos, por lo que no siempre manifiesta la misma dignidad de los restantes olímpicos.

En Homero, en los trágicos y en la lírica arcaica¹ se lo ve con diversas funciones resumidas en el himno homérico² que le está dedicado. Sus atributos giran en torno a su gran inteligencia práctica, su habilidad y presteza. Por otra parte, es el dios que detenta el humor y la amenidad, que faltaban en un Olimpo tan severo y es el que hace reír a los restantes miembros de la celestial familia, pero siempre en el límite entre lo correcto y la broma pesada, embaucando desmedidamente a los mortales en la noche. En cambio, sus hijos Autólico y Mirtilo, el auriga, que engañó a su patrón Enomao al cambiarle los clavos de su carro, no tienen inconveniente en pasar la frontera y destacarse por su falacia, desfachatez, perjurio y latrocinio.

Hermes, según W. Otto³ significa el del *montón de piedras*, y esto lo hace dios de los caminos, donde las piedras amontonadas a lo alto indicaban un mojón a él consagrado pasando esta costumbre como uno de los rasgos más arcaicos de su culto.

Es divinidad de tres esferas: la olímpica, la terrestre y la subterránea por las que se pasea con soltura y propiedad: en el cielo como componedor amable entre los dioses, bromista habilidoso y humorista imperturbable; sus robos y hurtos ingeniosos, como el de las vacas de Apolo, siendo todavía muy niño, cambiaron la ira del dios arquero en amable sonrisa, eso sí, a cambio de la lira, apenas inventada por el niño cilenio.

En la tierra aparece con una rica polisemia: dios de ganancias tanto calculadas como imprevistas, de allí que haya pasado a ser dios del comercio e incluso de los ladrones, protector de los pícaros sin escrúpulos (no olvidar que dotó a

¹ Page, D. *Sappho and Alcaeus*, Oxford, Clarendon Press, 1955 (Alceo, frag. 308).

² Homère. *Hymnes*, Paris, Les Belles Lettres, 1955, "Hymne a Hermès, pp. 117-40. Himnos 4 y 18 en la ed. T. Allen - E. Sikes - W. Halliday.

³ Otto, W. *Los dioses de Grecia*. Buenos Aires, Eudeba, 1973, pp. 87-105.

Pandora⁴ de un genio astuto); simpatiza, al igual que otros de sus parientes, con pastores y rebaños vigilando su crecimiento e incluso llevando las crías a sus hombros, pero también puede disminuirlo; no es dios del amor, pero no es ajeno a esta esfera y, enamoradizo, gusta de las ninfas; es mensajero de los dioses frente a los hombres brindando las literaturas griega y latina sobradas muestras de ello; es protector natural de los peregrinos y su guía en los caminos tanto de día como de noche, concediendo presencia de ánimo a los viajeros tanto piadosos como asaltantes con los que más parece simpatizar. Esta ambigüedad desconcertante es sólo propia del dios, no la vemos en otros y en él se nos da de modo docente: cualquier logro está expuesto a la pérdida y cualquier beneficio puede trocarse en algo malévolo o problemático, pero así es la realidad viva; por eso a veces se muestra heroico y otras banal, ordinario o ridículo.

Una de las acciones más nobles y recordables de Hermes es el haber acompañado y aconsejado a Príamo⁵ para aplacar la cólera de Aquiles y rescatar el cadáver de Héctor; es también componedor amable de entuertos entre los celestiales: Ares y Atenea, Hera y Artemisa, etc. Los rasgos de su carácter se manifiestan también en la vestimenta con la que lo ha dotado el arte, particularmente los vasos, y la literatura: alas talaes, signo de su velocidad y de su imprevisible presentación, la caperuza mágica de Hades que lo vuelve invisible y la vara de oro con la que adornece o despierta a los hombres. A veces también usa un sombrero cónico y con alas como se refleja en cierta estatuaria.

Como divinidad *cthonica/cthoniana* conduce las almas de los muertos al Hades empujándolas con su vara de triple lámina de oro (éste es el Hermes ψυχοπομπός), por ej. las de los pretendientes muertos por Ulises en su palacio de Ítaca. Lleva tanto hacia abajo como hacia arriba, como por ej. eleva a Perséfone o a Sémele o a Protesilao. Un grupo escultórico con Orfeo y Eurídice presenta a Hermes sosteniendo dulcemente la mano de la esposa perdida devolviéndola con suavidad al reino de las sombras.

A grandes rasgos éste es el dios que Horacio encuentra heredado de sus amados griegos. Veamos qué escogió de ellos para su Mercurio latino y horaciano y en qué innovó.

Horacio ¿vir religiosus?

Sin embargo, antes de recorrer los textos mercuriales debemos plantearnos si estas menciones y su despliegue son meramente retóricas, formales o ficcionales u obedecen a una religiosidad que es necesario indagar y caracterizar.

La presencia de dioses y héroes helenos y romanos en la lírica del poeta de Venusa plantea múltiples problemas, sobre todo cuando tanto él mismo como

⁴ Hésiode. *Théogonie - Les travaux et les jours* (v. 77 ss.) - *Le bouclier*, Paris, Les Belles Lettres, 1960.

⁵ Homer. *The Iliad*, edited by W. Leaf, Amsterdam, A.M. Hakkert, 1960, vol.II, book ω (24).

sus comentaristas y críticos han hecho un lugar común de su epicureísmo, cuestionador de estas manifestaciones religiosas, y han juzgado de un formalismo hueco, según una retórica adocenada, sus textos dedicados a los dioses. No obstante, para penetrar en Horacio, el solo punto de vista de la filosofía resulta estrecho y reductor; las vivencias que vuelca en su lírica abarcan un horizonte más amplio de carácter irrenunciable.

La polisemia de dichas presencias nos obliga a una cuidadosa distinción y a verificar ciertos cambios desde su obra inicial, donde determinadas declaraciones de principio parecen dejarse de lado o ir diluyéndose con el correr del tiempo, a lo que se suma el problema del género y las especies literarias cultivadas por Horacio con sus cánones y convenciones temáticas, diversas de su poesía épica o satírica.

Dicho de otro modo, además de los problemas del itinerario interior del poeta con su compleja experiencia, debemos delimitar las exigencias de la *Musa pedestris* y la de las Camenas líricas de nombre hesiideo.

Por otra parte, un comentarista tan fino como Hans Oppermann⁶ observa una creciente apertura del espíritu y la inteligencia del poeta hacia el fenómeno religioso⁷ señalando que al pasar a las odas, el universo espiritual del poeta se ha acrecentado dejando penetrar una fe respecto de la constelación olímpica y otros satélites más o menos divinos debido tal vez a lo que Oppermann, siguiendo a K. Jaspers, denomina experiencias límites de carácter personal citadas por Horacio en *Oda III, 4, 26-28* y también esparcidas en otras: la fuga de Filipos contra toda esperanza (41 a.C.), la caída del árbol en su huerto sabino (*sine data*) y un naufragio o casi naufragio en la costa lucania del Adriático (tal vez en 36 a.C.)⁸ en las cercanías del cabo Palinuro. De estos acontecimientos que lo tuvieron al borde de la muerte se libró según el propio H. por intervención de Mercurio o de las Musas o de Liber. Por esta razón colige Oppermann la creciente religiosidad del poeta. Sin embargo el distinguido comentarista omite una experiencia carente, en verdad, de la fulguración de los tres peligros corridos, pero que es cotidiana, cambiante, a veces oscura, discutible, etc.: la prueba diaria de las vicisitudes políticas.

Descreído de la dirigencia, responsable mayor de los desastres bélicos y del desorden cívico, y observador perspicuo de los acontecimientos posteriores que representaron *paulatim* un mejoramiento de la situación y una vislumbre de paz y orden, ganó o recobró una fe inexistente o perdida, tomando como acción providencial el enderezamiento de la situación política. Creemos que los dioses y héroes horacianos se insumen en esta perspectiva completando la triple motivación de Oppermann.

⁶ Oppermann, H. "Das Goettliche im Spiegel der Dichtung der Horaz" en *Wege zu Horaz*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972, pp.167- 182.

⁷ Wili, W. *Horaz und die Augusteische Kultur*, Basel-Stuttgart, 1965². El autor sostiene que en H. se realiza una conversión desde un epicureísmo agnóstico a una profunda fe religiosa de colorido estoico.

⁸ Nisbet, R.- Rudd, N. *A Commentary on Horace: Odes III*, Oxford, University Press, 2004, pp. 65-66.

Esta cuestión también ha preocupado a K. Büchner⁹, quien trata la problemática de las Musas planteando la doble perspectiva, política e individual, de la poesía de Horacio y el valor limitado de un sistema racional como el epicúreo¹⁰ para abarcar ambas líneas, en particular la cívica. Precisamente las Musas sobrepasan los límites estrechos de esta filosofía, lo que Büchner ejemplifica muy bien con ellas. Hacemos nuestra la aplicación al tema de Mercurio.

H.P. Syndikus, último comentador germano de las *Odas*, señala en una ponencia¹¹ sostenida en la Fondation Hardt, que él no osaría decir que los dioses de las Odas son una convención literaria, sino que tienen para H. una profunda significación existencial¹²; por eso les hace su alabanza hímica. ¿Quiénes son estos dioses celebrados por el poeta? Son los dioses músicos: las Musas, Apolo y el Baco de II, 19 y III, 25, bajo cuya protección se siente seguro; no menciona a otros, pero los hay.

En la discusión posterior interviene V. Cremona especificando que el empleo horaciano de *deus / dei / di* corresponde no a una suma de dioses personales sino al concepto de divinidad entendido como 'la presencia¹³ de una mano misteriosa que se hace sentir en las manifestaciones más impredecibles de la vida humana. Es la presencia de lo divino τὸ θεῖον'. Añade el mismo Cremona¹⁴: 'Cuando H. declara: "di me tuentur, dis Pietas mea / et Musa cordi est" (I, 17, 13-4), aquí no se puede hablar de tradición literaria ni de motivaciones estéticas'. 'Detrás de los nombres de Mercurio, Fauno y las Musas, a los que atribuye su salvación en circunstancias críticas, H. sentía la presencia de una fuerza misteriosa', que tal vez se le va haciendo más patente con el correr de los años.

De allí que la estrofa final del *Carmen saeculare* indique una gozosa y serena confianza¹⁵, al parecer más personalizada en la constelación olímpica.

Cuando al finalizar la fiesta cultural y pública, el poeta o el coro retornan a su hogar, lo hacen con la esperanza certera de que "*Haec Iovem sentire deosque cunctos*" (v. 73); es decir que estas plegarias impetratorias han recibido el asentimiento y consentimiento divino¹⁶; el adjetivo "*cunctos*" no indica una totalidad

⁹ Büchner, K. "Horace et Épícure", *Actes du VIII^{me} Congrès*, Association G. Budé, Paris, Les Belles Lettres, 1968, pp. 457-469.

¹⁰ También Grimal, P. *Horace*, Paris, Éd. du Seuil, 1969, p. 53, se refiere a la insuficiencia del epicureísmo, que por su gran pasividad no conforma a un espíritu como el de H., tan imbricado en lo político que se desliza hacia el estoicismo por responder a algunas de sus inquietudes mayores; pero no veamos esto como una conversión religiosa, ya que el universo de los dioses por él presentado, no siempre se encuadra en un marco estoico.

¹¹ Syndikus, H.P. "Die Einheit des Horazischen Lebenswerk" en *Horace. L'oeuvre et les imitations*, Genève, Fondation Hardt, 1993, pp. 207-246 y "Discussion", pp. 247-255.

¹² Syndikus, H.P. *Op. cit.*, p. 248 (Discussion).

¹³ Syndikus, H.P. *Op. cit.*, (Discussion), Cremona, V., p. 252.

¹⁴ *Idem*, p. 251.

¹⁵ Putnam, M. *Horace's Carmen saeculare*, New Haven, Yale University Press, 2000, pp. 91-95. en referencia al *Carmen saeculare* y a la inversa de Fraenkel, el autor señala 'I will trust in the poet's honesty and support my confidence in the excellence of his work' (p. 8).

¹⁶ Schilling, R. "A propos d'un vers d'Horace. *Carmen saeculare* 65", en *Rites, Cultes, Dieux de Rome*, Paris, Klincksieck, 1979, pp. 216-219.

indiscriminada, sino el conjunto de individualidades particulares que se integran en un todo interrelacionado y operante sin perder cada dios, en este caso, su especificidad, a lo que se añade el nombre del de mayor jerarquía. El poeta no descrece, ya lejos de su epicureísmo juvenil, de la solicitud divina por los asuntos y el porvenir de Roma.

Mercurio en Horacio

Su presencia no es abundante, pero sí decisiva y bien configurada y se registra a partir de las *Sátiras* 3 y 6 del libro II.

Sat. II, 3. En el diálogo con el pretendido filósofo estoico, Damasipo, antaño ex anticuario y agente inmobiliario, aparecen dos menciones interesantes y matizadas, con referencia al Mercurio dispensador de ganancias:

a) Damasipo, ahora privado de sus bienes, se ocupa de los ajenos, pero cuando sus arcas se colmaban con el lucro de sus negocios, mucha gente, la de las populosas encrucijadas (*frequentia compita*¹⁷), le impuso el *Mercuriale cognomen*, como favorito del dios (vv. 25-26).

El texto aquí referido se inscribe dentro de las atribuciones conferidas al dios por los helenos, o sea, la de dios de los comerciantes, con el matiz de un patronato especial, primero ajeno al poeta, porque es hombre de *otium* y no de *negotium* como lo había sido su interlocutor. Sin embargo, ya se insinúa lo que en las odas se atribuirá como protección y devoción propia de tal divinidad hacia él.

b) Cuenta el aprendiz de sabio intentando convencer a H. para hacerlo adepto de la Stoa, en un discurso dentro de otro, que a punto de suicidarse arrojándose al Tíber porque había administrado mal su dinero endeudándose con usureros y perdido todos sus bienes, se le apareció oportunamente el estoico Estertinio convenciéndolo de que no era él el único loco (*ἄφρων*) por suicidarse y por adquirir estatuas para su negocio de anticuario. También su vendedor y luego su futuro comprador no lo están menos. ¿Acaso estaría loco el ahora neófito, si Estertinio le ofreciese un don importante y Damasipo aceptase o rechazase lo que le brinda *praesens Mercurius* (v. 68) imprevistamente?

La expresión de cuño tradicional en la religión romana alude no sólo al favor de asistir a los comerciantes, sino al de una asistencia contra toda lógica para lograr una ganancia inesperada, que también puede perderse del mismo modo.

Sat. II, 6.

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

¹⁷ La que se reúne en las encrucijadas, donde también se honra a Mercurio.

di melius fecere. Bene est. Nil amplius oro,
Maia nate, nisi ut propria haec mihi munera faxis¹⁸. 5

Esta segunda mención (vv. 1-5) en las *Sátiras* está en estrecha relación con la redacción de las *Odas*, en las que Mercurio aparece acrecido en sus virtualidades y con una densidad asombrosa.

La sátira debió ser redactada¹⁹ después que Mecenas le concedió el *fundus Sabinus* (perfectamente localizado desde hace casi un siglo) en compensación por las confiscaciones a sus propiedades en Apulia, posterior²⁰ al 33 ó 32 a.C. y por ende luego de la experiencia de Filipos, donde como lo dirá en *Oda II, 7, 13-14*, fue el dios el que lo salvó sustrayéndolo del campo de batalla. Aunque se puede dar una explicación realista de que H. pudo huir en la polvareda del combate a merced de la confusión reinante, el poeta lo presentará como un signo de especial y prodigioso favor, añadido al don de Mecenas, '*utque soles, custos mihi maximus adsis*' (v. 15).

A esta luz debe entenderse la mención al hijo de Maya, en una plegaria colmada de gozoso agradecimiento²¹ también para los restantes dioses, por haberle concedido lo máximo deseado por el poeta y más: un pequeño fundo con huerto, bosque, fuente, encarecido en sus *votis*, a lo que se añade el saberlo conservar. Sin embargo, la custodia mercurial se restringe aquí a las posesiones compensadas, pero en su gratitud, va un poco más allá del dios κερδῶνος o ganancioso, aunque no a otras esferas de salvaguardia vital como en las odas. Por los bienes de este tipo, no obstante, se ha acentuado el acercamiento de H. al hijo de Maia.

N. Rudd²² señala que un epicúreo agnóstico, como lo pretendía el poeta, se entorpece para explicar su buena fortuna, no está en condiciones de aceptar una Providencia estoica, reconoce la generosidad humana, sabe agradecerla y reco-

¹⁸ Sat. II, 6, 1- 5: *Esto era lo deseado: una porción de campo no muy grande, donde hubiere un huerto y vecina a mi techo una perenne fuente de agua y sobre éstos un poco de bosque. Con más generosidad y mejor lo hicieron los dioses. Bien está. No pido nada más, hijo de Maya, sino que me hagas propios estos dones.*

¹⁹ Tal vez en el 31 a.C.; el v. 38 alude a la delegación del poder hecha a Mecenas por Augusto.

²⁰ Centroni, C. "La villa di Orazio a Licenza" en *Atti del Convegno di Licenza, Venosa, Osanna, 1994*, pp. 107-116.

²¹ Fraenkel, E. *Horace*, Oxford, Clarendon Press, 1966, p. 138. Según Fraenkel (pp. 140-141) uno es el agradecimiento y otro el modo de expresarlo; por eso sus amigos, Mecenas entre ellos, no podían aceptar la forma de esta plegaria como la manifestación de una creencia en el dios, su benefactor, ya que entonces sería H. culpable de hipocresía. H. habría confiado en que sus amigos distinguiesen los sentimientos que nutren la súplica y su modo de expresión, lo que se ve muy rebuscado. Este divorcio sostenido por el destacado crítico no es convincente, sobre todo cuando el poeta pide al dios que le conserve este bien sin miedo a perderlo, le engorde sus ganados, pero no su espíritu (en clara alusión al prólogo de Calímaco) ya en su nuevo predio donde '*nec mala me ambitio perdit*' (v.18), entendiéndolo 'ambitio' no como 'ambición' sino etimológicamente como las idas y venidas rodeando a un personaje con adulación.

²² Rudd, N. *The Satires of Horace. A study*, Cambridge, University Press, 1966, pp. 243-257.

nocer factores humanos no mecánicos ni fortuitos como los sacrificios paternos, el apoyo de Virgilio o la liberalidad de Mecenas, pero todo no se acaba en los motivos del aquí; se da incluso '*these superhuman phenomena which so deeply affected the private life*'; la imaginación y religiosidad griega sumadas a la piedad romana han sido reconsideradas y le han provisto vocabulario para expresar su acción de gracias fundamentalmente en la figura de Mercurio, quien nos coloca en el umbral de las *Odas* con esa novedad.

Ya estamos en otra esfera poética con las exigencias no sólo del nuevo lirismo sino, y es lo fundamental, exigencias que obedecen a un acrecido y renovado reclamo interior; la realidad que redescubre el poeta es más vasta, rica y compleja que el límite que imponen Epicuro²³ y sus epígonos y H. se abre libremente a ella.

Odas

Es tan rica la *variatio* polisémica de Mercurio en los *Carmina* que adelantaremos algunos rasgos para luego ejemplificar:

- a) Depuración de algunas características griegas de su idiosincrasia en función de una nobilización de su figura.
- b) Conversión del poeta en *vir Mercurialis*, bajo la protección específica del dios, que le salvará la vida más de una vez y así lo percibirá el poeta.
- c) Acentuación del vínculo del dios con la poesía por su doble condición de λόγιος y de inventor de la lira.
- d) Concesión al dios de una dimensión política, es decir, comunitaria, en relación directa con Augusto de una originalísima y pasmosa audacia.

Oda I, 10²⁴:

Mercuri facunde nepos Atlantis,
qui feros cultus hominum recentum
voce formasti catus et decorae
more palaestrae,

²³ La sátira termina con el apólogo de los ratones. La profesión de fe epicúrea del ratón urbano es derrotada por la huida del ratón campestre al desdenar los placeres de la ciudad, pasibles de perderse más fácilmente que los de su cueva rural.

²⁴ *Elocuente nieto de Atlas, / que las fieras costumbres de los primeros hombres / agudo modelaste con tu voz y con el hábito / de la palestra que embellece.*

Tè cantaré, del gran Júpiter y de los dioses / heraldo y hacedor de la cóncava lira, / ingenioso para con hurto jocosos esconder / lo que te plugo.

En tanto que con su voz amenazante te asusta, / por si una vez siendo niño, no le hubieras devuelto los bueyes / sustraídos con engaño /, Apolo, huérfano de su carcaj, te ha sonreído.

Por lo demás a los Atridas soberbios, siendo tú el guía, / el rico Príamo, abandonada Ilion, / los fuegos tesaños y los campamentos inicuos / para Troya burló.

Tú, a las piadosas almas las ubicas en gozosos / lugares y con tu vara / áurea a la leve turba la diriges, grato a los celestiales y a los de abajo.

Te canam, magni Iovis et deorum nuntium curvaeque lyrae parentem, callidum, quidquid placuit, iocosus condere furto.	5
Te, boves olim nisi reddidisses per dolum amotas, puerum minaci voce dum terret, viduus pharetra risit Apollo.	10
Quin et Atridas duce te superbos Ilio dives Priamus relicto Thessalosque ignis et iniqua Troiae castra fefellit.	15
Tu pias laetis animas reponis sedibus virgaque levem coerces aurea turbam, superis deorum gratus et imis.	20

Este himno sacro de cuidada *concininitas* y de sereno ritmo contemplativo, aunque esté inviscerado de una prolija retórica, no es una alabanza genérica a una divinidad ni una mera ejercitación literaria²⁵, sino que expresa el ahondamiento de un vínculo real entre el poeta y su dios protector con una personal perspectiva. Según D. West 'he seems here to be writing as a believer of a god whom he loves'... 'the ode would be an expression of that spirituality which finds the divine in the particulars of daily life'²⁶.

Dos estrofas iniciales despliegan los atributos o ἀρεταί las tres restantes los hechos con un encuadre de estrofas sáficas al igual que el *Himno a Hermes* de Al-

²⁵ Esta es la presunción de F. Plessis - P. Lejay en su edición (*Horace. Oeuvres*, Paris, Hachette, 1959, p. 71) y de P. Colin en su comentario (Liège-Paris, H. Dessain, 1970, p. 63). También para H.P. Syndikus (*Die Lyrik des Horaz*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989, Band I, p. 127) los himnos a los dioses en H. no son más que imágenes literarias; Mercurio tiene escasa significación religiosa para H, pero eso sí, artística; en su comunicación arriba mencionada es menos tajante y admite una significación existencial.

E. Fraenkel (*Horace*, Oxford, Clarendon Press, 1966, pp. 161-166) ve en esta oda un "playful spirit" y es en este espíritu que debe comprenderse el rol asignado al dios y no deducirse de la oda la religión privada de Horacio; se aparta de Heinze, quien recalca que la oda es algo más que un ejercicio de estilo por la íntima relación existente entre el poeta y el dios, manifestada varias veces en su obra (Kiessling, A. - Heinze, R. - Burck, E. Q. *Horatius Flaccus. Oden und Epoden*, Berlin, Weidmann, p. 52). En esta línea también cf. H. Hommel (*Horaz. Der Mensch und das Werk*, Heidelberg, F.H.Kerle, 1950, p. 126).

²⁶ West, D. *Horace Odes I. Carpe diem*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 49. Cf. su certero y agudo análisis (p. 46-49).

ceo, del que sólo resta el comienzo, relación señalada ya por su escoliasta Porfirión. Nuestra oda manifiesta una estructura himnica tradicional que se abre con la genealogía del dios y continúa con la aretalogía, pero que carece de impetración o pedido como muchos himnos-plegarias, ej. Oda I, 31 o carmen 34 de Catulo en honor de Diana.

Se sabe que es hijo de Júpiter, pero los ancestros maternos son menos divulgados, por lo que se recuerda que su madre, Maya, una pléyade, a la que no se menciona, es hija de Atlas ('*nepos Atlantis' variatio* de '*Maia nate*' de Sat. II, 6, 5). El primer atributo es el de λόγιος pues es dios del discurso persuasivo o elocuente, *facunde*; civilizador con su palabra (*voce*) de los primeros y rudos hombres imaginados lucrecianamente como salvajes; *catus*, agudo, casi como un felino, delicado y silencioso (distinto de *sapiens*) y educador con el hábito de la palestra, ἀγώνιος; heraldo de los *di superi*, κῆριξ; hacedor de la primera lira, *callidum*²⁷, habilidoso, astuto, traduce en cierto modo el πολύτροπος con que es calificado Odiseo, cercano al δολομήτης o al κλεθίφον del himno homérico.

Pero Horacio suaviza la atribución de ladrón haciendo primar el ingenio sin violencia del niño con *callidus* y con *iocosus* referido a hurto. Ya estamos en las atenuaciones mercuriales.

¿Cuál es el *dolum*, el engaño? El pseudo rapto o expropiación ('*amotas*', término legal) de los bueyes de Apolo, éste despojado de su carcaj, condición *sine qua non* para la broma, *pseudo* por su condición de broma generadora de la risa olímpica, a la que se sigue el regalo de la lira, don con el que se efectiviza la atribución apolínea de dios de la música. Esta estrofa tercera es la central y en signo de la divina armonía fraterna ambos dioses aparecen alegremente hermanos.

La cuarta trae un *factum* recordado de sus lecturas homéricas más de una vez por el poeta: el peregrinaje nocturno y silencioso de Príamo a la tienda de Aquiles en busca del cadáver del hijo amado bajo la protección y guía de Mercurio. De paso, el adjetivo *iniqua*, falto o carente de equidad, referido a los campamentos helenos, se carga con una subjetividad notoria para el romano que se considera descendiente por Eneas de los troyanos.

La última πράξις de Mercurio, peregrino por los *infern* como ψυχοπομπός consiste en ubicar a las almas de los píos en los lugares merecidos y asignados por los méritos o deméritos de cada uno, lo que se verifica en el empleo del prefijo *re-*, aquí sin uso reiterativo, por lo que resulta *gratus*²⁸ a todos los niveles de la realidad, desde el Olimpo al Hades pasando por el aquende.

En fin, H. nos ofrece un Mercurio depurado de sus rasgos como Hermes, nobilizado, sin traspasar los límites de una conducta dolosa, con sus burlas y engaños pesados resolviéndose en bromas festivas y despojado de caracteres má-

²⁷ Nada dice de este matiz el comentario de Nisbet and Hubbard (pp. 125-134), tan provechoso y exhaustivo en general.

²⁸ West, D. *Horace. Odes I. Carpe diem*, Oxford, Clarendon Press, 1995, pp.46-9. El autor recuerda que también la lira es *grata* en I, 32 en los banquetes de Júpiter, p 49.

gicos, no posee el capote que lo hace invisible, pues no lo necesita como dios que es, ni opera con su vara de oro ningún prodigio extraordinario, salvo la conducción de almas a los lugares que él no dispone.

Oda I, 24

Esta oda está dedicada a Virgilio como *consolatio* por la muerte de Quintilio Varo aconsejándole paciencia y resignación ante la ineluctabilidad de la muerte. Aunque el mantuano tañese la lira mejor que Orfeo (él que ha cantado el mito en la IV *Geórgica*), la sangre no volvería a su vana imagen, imagen que empuja Mercurio por única vez hacia el negro rebaño (v. 13-20):

Quid? Si Threicio blandius Orpheo
auditam moderere arboribus fidem,
num vanae redeat sanguis imagini, 15
quam virga semel horrida,

non lenis precibus fata recludere
nigro compulerit Mercurius gregi?
Durum: sed levius fit patientia
quidquid corrigere est nefas²⁹. 20

La función es la misma que en I, 10, 17-20, pero el tono y la imagen se ha ensombrecido con mayor patetismo³⁰. *Nigro gregi* no tiene la luminosidad de la *levis turba* dirigida por la *aurea virga* y este Mercurio inexorable *non lenis*, como pastor de muertos está lejano del que ubica placenteramente a las *pias animas* en las *laetis sedibus*.

Oda I, 30

Oda breve, pero no tan sencilla; una invitación a Venus pidiéndole que abandone los grandes templos a ella dedicados y se recoja en el pequeño santuario familiar de Glicera que la invoca en su auxilio, pero no solitaria sino con todo el cortejo que la acompaña entre los que se encuentra Mercurio sin adjetivaciones, junto a la Juventud personificada:

²⁹ Y ¿qué? Si tañeses la lira oída por los árboles más suavemente que Orfeo el tracio, ¿acaso volvería la sangre a la vana imagen, /a la que con vara temible Mercurio inflexible para abrir los destinos a las plegarias empuja al negro rebaño? / Duro: pero se vuelve más leve con paciencia / lo que es sacrílego corregir.

³⁰ Nisbet, R. - Hubbard, M. *Op. cit.*, 1970, pp. 279-289.

O Venus, regina Cnidi Paphique,
 sperne dilectam Cypron et vocantis
 ture te multo Glyceræ decoram
 transfer in aedem.

Fervidus tecum puer et solutis 5
 Gratiae zonis properentque Nymphae
 et parum comis sine te Iuventas
 Mercuriusque³¹.

¿A qué virtualidad de Mercurio se refiere aquí? Para Nisbet y Hubbard³² pueden darse dos alusiones: a) que reemplace a Peitho/Suadela o la Persuasión, miembro tradicional del cortejo de Afrodita, ya que por su elocuencia cumpliría la misma función y b) otra referencia a una genealogía distinta del dios, ya que según un himno órfico (57, 3 ss), Hermes es hijo de Afrodita y Dionisio, aunque ambos comentaristas la consideran excéntrica.

Según Quinn³³, dado que Glicera es una hetaira, la presencia de Mercurio, incluido en la incensación contempla su atributo de ganancioso, para mantener y acrecentar como cínico '*manager*' la clientela que acude a esta '*profesional*'.

Pero West³⁴ va más lejos: rechaza la interpretación de Quinn como lo hace también Syndikus³⁵, y enlazando I, 30 con I, 19, donde vemos abrasado de amor por Glicera a un Horacio cuya voz -la de un '*vir Mercurialis*'- invoca ahora la visita y mudanza de Venus y su cortejo hasta la casa de su amada. Conviene examinar el cortejo, ya que tanto Cupido como la Gracias desceñidas, las Ninfas, la *Juventas*, que presidía desde Augusto la recepción de la toga viril, contribuyen, con una destacada mención en el verso final de Mercurio, a que este Hermes romanizado con sus dotes de elocuencia, persuasión y las que le concede el himno I, 10, convenza a Glicera de recibirlo ardorosa, amable, encantadora y sin inhibiciones.

Pasa así H. de la alabanza hímica a la ironía del epigrama helenístico con lo que se explica la ubicación de esta oda después de I, 10 y I, 24.

Oda II, 7

La oda dedicada a Pompeyo, el amigo recobrado muchos años después de

³¹ *Oh Venus, reina de Cnido y Pafos, ¡desdeña tu dilecta Chipre y múdate /al bello santuario de Glicera que te invoca /con copioso incienso.*

Apresúrense contigo tu ardiente niño / y las Gracias con cintos desceñidos y las Ninfas / y la Juventud poco afable sin ti / y Mercurio.

³² Nisbet, R.-Hubbard, M. *Op. cit.*, pp. 343-347.

³³ Quinn, K. *Horace. The Odes*, London, 1980

³⁴ West, D. *Op. cit.*, pp. 142-145.

³⁵ Syndikus, H.P. *Die Lyrik des Horaz*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989, Band I, p. 277.

Filipos, gracias a la amnistía decretada por Octavio, evidencia el gozo del reencontro y con él la grata cena, la conversación inagotable y la evocación de las experiencias juveniles compartidas. Éstas giran en torno de Filipos y una constelación de episodios vinculados con la batalla, entre ellos, la huida sin gloria y la muerte evitada, ¿cómo?, nada menos que por la acción de Mercurio (v. 9-16):

Tecum Philippos et celerem fugam
Sensi relictæ non bene parmula, 10
 cum fracta virtus, et minaces
 turpe solum tetigere mento;

sed me per hostis Mercurius celer
denso paventem sustulit aëre,
 te rursus in bellum resorbens 15
 unda fretis tulit aestuosus³⁶.

Horacio pudo huir después de la derrota, tal vez por la confusión reinante, el polvo que borra todos los límites y los vuelve imprecisos sin diferenciar al amigo del enemigo, la luz tal vez tardía o vaya a saber por qué otro motivo o causa segunda, diríamos hoy buscando una explicación racional como la propuesta en la sátira I, 5; pero H., ya no tan escéptico, nos brinda otra explicación que no es un mero juego literario: Mercurio veloz, *sustulit* lo sustrajo elevándolo (doble valor del verbo *tollo*) envuelto en una espesa nube (*denso aëre*) y lo salvó sacándolo del campo de batalla. Por supuesto, detrás de esta imagen está la inigualable y prestigiosa de la *Iliada* cuando Hermes guía a Príamo que intenta rescatar el cadáver de Héctor para enterrarlo con la honra debida, sustrayéndolo al trato despiadado e inicuo dado por Aquiles.

Horacio, nuevo Príamo, gracias al patronato³⁷ de su querido Mercurio³⁸ se ha salvado de la muerte en el campo de batalla, pero no de las consecuencias de la derrota, que deberá remontar lentamente.

Sin embargo, la expresión concreta de dicho patronazgo, *vir Mercurialis* aplicado a sí mismo se verá en otra oda con motivo de un accidente en que estuvo a punto de perder la vida.

³⁶ *Contigo conocí Filipos y la rápida fuga / mal abandonado el escudito, / cuando se quebró el valor y las amenazas / hicieron rozar un suelo indigno con el mentón; pero a través de los enemigos, Mercurio veloz / me sustrajo a mí espantado, en una espesa polvareda, / a ti el oleaje reabsorbiéndote / de nuevo te llevó a la guerra.*

³⁷ Nisbet, R.- Hubbard, M. *Commentary* II, 1978, p. 116 señalan que 'Mercury was also an unpretentious god of poetry, and H. may even have regarded him in some sense as his special protector'. Como inventor de la lira, algún derecho se había ganado.

³⁸ Buisel, M.D. "Horacio y la ciudadanía quiritaria", en *Auster* n° 5, 2001, pp. 47-61. Contiene un más pormenorizado análisis de II, 7.

Oda II, 17

La muerte entrevista en el horizonte vital de Mecenas, tal vez por una enfermedad³⁹ lo angustia y en sus confidencias a H., entristece también al amigo. Mecenas es sostén de todo lo que H. posee más en el orden intelectual y espiritual que en el material; si M. muriera antes, H. iría siguiendo a la mitad de su alma, tal como lo ha jurado (*dixi sacramentum*, v. 10) y aunque se interpusiesen en la ruta postrera la terrorífica Quimera o si resucitase Gías, el de las cien manos, con hipérbole y todo, nada lo separará de M., pero ambos están a salvo uno de su enfermedad, el poeta de un accidente en el jardín de su propiedad, porque en la coincidencia de astros favorables o no en los nacimientos de ambos han prevalecido los propicios, crean ambos o no en sus respectivos horóscopos.

Se trata de una oda de acción de gracias con específica formulación de σωτηρία por haberse salvado tanto Mecenas como H., el primero de una enfermedad gracias a Júpiter, y el poeta de morir aplastado por un tronco que se le cayó encima.

A Mecenas recuperado lo saludó el pueblo en el teatro con una triple aclamación; H., en cambio, no fue ovacionado, pero, de la caída del árbol que le hubiera arrancado la cabeza, lo eximió Fauno, *Mercurialium custos hominum* (v. 28-30)⁴⁰:

....., nisi Faunus ictum
dextra levasset, Mercurialium
custos virorum.....

¿Por qué Fauno? Fauno el caprípado protector de los sabinos, entre los que H. tiene su fundo, es el equivalente del Pan arcadio, hijo de Hermes, de modo que era natural su intervención en pro de los hombres mercuriales.

No es la única oda en aludir a la caída del árbol y a su cuasi milagrosa salvación, también el accidente es mencionado en II, 13, en III, 4, 27 salvado como en Filipos y en un posible naufragio frente al cabo Palinuro por intervención de las Camenas, y en III, 8, donde ofrece un cabrito blanco a LÍber, en fin todas divinidades vinculadas con los poetas y la poesía.

¿Por qué es H. un *vir Mercurialis*? Puede serlo por una triple motivación:

- a) Por una razón horoscópica, H. puede haber nacido bajo el influjo astrológico de Mercurio, inventor de la lira, lo que lo haría inclinado a la literatura, pero su escepticismo respecto de las influencias astrales como se ve en la oda a Leucónoe (I, 11) es tal, que si así fuera, podríamos pensar en una humorada del poeta.
- b) Puede tratarse de una devoción leal y auténtica al dios, que tenía en Roma un *collegium* bajo su patronato y un templo en el Aventino; algunos recuerdan que su padre pudo ser miembro de esa asociación como 'coactor' o cobrador de ren-

³⁹ Nisbet, R.- Hubbard, M. *Commentary* II, 1978, pp. 271-287.

⁴⁰, *si Fauno, custodio de los varones mercuriales, no hubiese con su diestra desviado el golpe*. Se creía que el golpe con la derecha era más efectivo que con la izquierda.

tas y tributos.

c) Creemos que una motivación más entrañable y personal que va más allá de lo astral o de una hipotética membresía, es que H. se siente consustanciado con la 'idiosincrasia' del dios, con su capacidad de acercamiento a las tribulaciones humanas, con su humor y su lira, con la cercanía de su patronato, etc.

Oda III, 11

Esta larga oda amorosa centrada en el mito de las Danaides asesinas de sus maridos, salvo la enamorada Hypermnestra, está destinada a persuadir a Lyde, que ha desdeñado a H., con el ejemplo del terrible castigo para las cuarenta y nueve hermanas (vv. 1-8) e inspirarle una canción disuasiva:

Mercuri, nam te docilis magistro
movit Amphion lapides canendo,
tuque testudo resonare septem
callida nervis,

nec loquax olim neque grata, nunc et 5
divitum mensis et amica templis,
dic modos, Lyde, quibus obstinatas
applicet auris.

El comienzo contiene una doble apelación a Mercurio⁴¹, en este caso en relación con la esfera de la poesía y el poeta por la creación de la primera lira, y a ella para que le inspiren un canto persuasivo a fin de convencer a la arisca y obstinada jovencita. La oda finaliza con el discurso de la danaide fiel a su marido Linceo, sin volver sobre Lyde; ¿deberemos suponer un resultado positivo?

Mercurio, sin adjetivaciones directas, es evocado inmediatamente como dios *λόγιος* y maestro de Anfión, que con su canto conmovió a las piedras que se elevaron para edificar los muros de Tebas y que por supuesto puede conmover el corazón pétreo de Lyde. Más desarrollada está la invocación a la lira cilenia, inventada por el hijo de Maya. Omitimos la aretalogía propia de la estructura himnica, pero observando que el himno cultural, tipo oda I, 10, se ha diluido y secularizado a favor de intenciones privadas⁴², hecho registrado ya tempranamente en Safo y Anacreonte.

⁴¹ ¡Oh Mercurio, pues dócil a ti como a su maestro,/ Anfión movió cantando las piedras!/ y tú, ¡oh lira diestra para resonar con tus cuerdas /antaño sin voz ni encanto, ahora amada en las mesas de los ricos y en los templos,/ entona ritmos a los que Lyde aplique sus obstinados oídos!.

⁴² Nisbet, R.- Rudd, N. *A Commentary on Horace: Odes, book III*, Oxford, University Press, 2004, pp. 148-164.

Oda I, 2

Deliberadamente he dejado la oda I, 2 porque ésta presenta el rasgo más original de Mercurio debido al estro horaciano. Poema muy complejo cuya elucidación debe examinarse en relación con los epodos VII y XVI siguiendo con las odas romanas y finalmente con la IV, 15, además de verificar su colocación como primera oda después de la proemial a Mecenas, con carácter cívico, que abre el gran arco de la βασιλικὰ μέλη que va desde ella al final del libro IV, insumiendo las odas cívicas a las de temática individual, el *nos* al *ego*, observación ya realizada por Fraenkel en su *Horace*.

Estos poemas aludidos contienen una visión de carácter religioso de la historia de Roma y, podría decirse con las debidas restricciones, una teología de la historia, como también la hay atisbada en Virgilio desde la IV *Égloga* hasta el VI canto de la *Eneida* pasando por las *Geórgicas*.

Decimos planteo 'teológico', porque en estos dos augusteos, la historia se mueve a partir de una culpa inicial que ofende a la divinidad (H. *Epodo* VII; V. *Georg.I*, 498-502), y que cae sobre los descendientes generando toda clase de calamidades; es la primera respuesta vertical⁴³ de ambos poetas al porqué de las guerras civiles.

H. con el epodo XVI piensa en una salida utópica: que los mejores huyan a las Islas Afortunadas; como la evasión no es la solución, se ve obligado a profundizar el tema y surge la oda I, 2 con el afloramiento de otro tema antes impensable: la falta exige como contraparte, no la huida, sino una expiación, pero ¿cómo se expía y quién?

Desechadas la desesperación y la utopía de los epodos, el tema de la culpa reaparece de nuevo en las odas; el punto de partida no se modifica: siguen siendo los *delicta maiorum* (III, 6, 1) y más concretamente *cicatricum et sceleris pudet / fratrumque* (I, 35, 33-4), la vergüenza de las cicatrices y el crimen de los hermanos, los *fecunda culpa saecula* (III,6, 17-8), que contaminaron matrimonios, estirpes y hogares, pero la solución posible ha variado y asumido un matiz más congruente con lo humano y por eso más rico y complejo.

H. plantea una regeneración ética total de las costumbres, a la que deben contribuir todos sin excepción, pero además necesita que alguien asuma en sí mismo la expiación de la ofensa perpetrada contra los dioses por el sacrilegio inicial.

La purificación no será sólo interior; reclama también un mediador y expiador externo ya que el individuo no puede frente a los dioses purgar por sí mismo la magnitud de la falta. No se trata de un pago sangriento con sacrificio animal y menos humano. Aquí implicará una tarea política de pacificación y orde-

⁴³ Decimos vertical porque plantean una ofensa inicial a la divinidad. En cambio, las interpretaciones de Cicerón o Salustio van horizontalmente hacia atrás en el tiempo, sin que las de H. y V. sean contradictorias con éstas, sino complementarias.

namiento, tarea a la que Virgilio comenzará prestando la imagen del *puer*.

Las odas traen esa novedad no con frecuencia, pero sí con limpidez.

En cuanto a las costumbres, Horacio propone el modelo del *mos maiorum* que Augusto tomó como paradigma para restaurar la vida pública y privada como se ve en su legislación; a modo de variante, alude a veces a las virtudes de los pueblos bárbaros, pero pensando con el canon de la ruda moralidad antigua que consolidó a Roma⁴⁴.

La idea de expiación ofrece varias facetas; **no** es colectiva, es decir, asumida por muchos o por todos como la regeneración de las costumbres; no es cruenta al no exigir el sacrificio del expiador; es individual, es de contenido político⁴⁵, pero... ¿quién y qué es el expiador?

Para que H. y V. llegasen a madurar esa noción e identificarla con un personaje real fue necesario que coincidieran diversas circunstancias. Por un lado, todo un trasfondo religioso, literario e histórico que confluye con su propio despliegue interior y con la transformación, auspiciosa y favorable del panorama político posterior a *Actium*; al delinearse señera la figura de Octavio del marasmo y la descomposición política y moral, imponiéndose lenta y dificultosamente al caos, H. sin arrepentirse de su pasado republicano y celoso de su independencia, vislumbra objetivamente y sin pesimismo no sólo al restaurador del orden, sino también al expiador y purificador de la ofensa primigenia; pero el expiador es además el mediador entre dos esferas, la divina y la humana, no por voluntad propia, sino por el querer de los dioses.

El mediador es héroe, concepto e imagen heredados del mundo griego y enriquecidos en la literatura augustea. El doble origen humano y divino del mismo da a su naturaleza y a su destino una peculiaridad de la que están exentos los demás hombres, marcándolo con valor paradigmático para misiones muy señaladas, pero difíciles y de alto costo; asimismo con el máximo de *virtus* no regalada del cielo sino conseguida con tesón y sacrificio.

La otra consecuencia se traduce en la deificación del gobernante, hecho de rai-gambre religiosa, histórica y literaria, tanto en la Grecia clásica y helenística como en Roma; asunto complejo, contradictorio y discutido, pero insoslayable y que ha originado ríos de tinta sin omitir el aporte de H. y V.

Como de Octavio se trata, su relación con los dos poetas plantea otra *quaestio disputatissima*: el tratamiento de la figura imperial en la poesía.

El poeta se pregunta a cuál de los dioses Júpiter dará la tarea de expiar el crimen (no mencionado explícitamente, pero sí aludido, que es el de Rómulo, al que podríamos añadir la injusta muerte de Ilia, su madre).

⁴⁴ Oppermann, H. *Horaz. "Dichtung und Stadt"* en *Römertum*, Darmstadt, Wiss. Buchg., 1976, p. 262.

⁴⁵ Está desarrollada en la oda IV, 15 al desplegar los rasgos de la *aetas Augusti*.

¿Qué dios?

Enunciados en un *priamel* se descartan sin explicaciones, porque H. supone que para el lector son obvias: Marte, que como dios de la guerra, aunque *auctor* del linaje romano, ya tuvo su patrocinio, si así puede decirse, en el *bellum civile*, y aunque sea un dios *ultor*, no es el adecuado por su carácter sangriento para vengar las muertes señaladas y la del 44 a.C. Tal vez aquí haya una velada alusión en contra de nuevas proscipciones.

Venus, obviamente **no**, porque no se trata de una relación materno-filial ni conyugal, sino de identidad con una divinidad masculina.

Apolo, dios protector de Augusto, especialmente, *post Actium*, tampoco, ya que como divinidad que marca lejanía y distancia respecto de los hombres no es el más adecuado para caminar sobre la tierra y tener una identificación que repugna a su peculiaridad⁴⁶, aunque de él se dice que expía las pasadas faltas de la sangre⁴⁷, como se ve en la purificación expiatoria en Tesalia realizada después de haber matado en Delfos a la serpiente Pitón. Queda Mercurio (v. 41-44).

Mercurio

sive mutata iuvenem figura
ales in terris imitaris, almae
filius Maiaie, patiens vocari
Caesaris ultor⁴⁸

Mercurio, cuyos rasgos divinos han sido cantados en I,10 y aludidos en otras odas (I, 24, 18; II, 7, 13; etc.) fue honrado por Horacio como su patrono personal *-vir Mercurialis* (II, 17, 29) se considera a sí mismo-, no presenta el distanciamiento terrífico de Apolo, es dios de dicha y ventura, está en el séquito de Venus, madre de los Julios, y puede pensárselo bajando a la tierra y caminando por ella con los trazos del *iuvenem* Augusto (los latinos consideraban joven a una persona hasta los 45 años o tal vez por esa cierta intemporalidad que evidencia su estatuaria imperial con imágenes que tienen poco o nada de terreno). Esta peculiaridad del descenso del dios, de su abajamiento a una forma humana que su naturaleza reviste en los rasgos del príncipe, tiene algo de humildad y condescendencia, y a la vez de dilección para con el hombre, por parte del dios *patiens*, aunque sea *patiens*, en sentido restringido. Aquí no aparece una deificación por ascenso, que *deo mediante*, es la más común, sino por descenso⁴⁹ y con un cierto

⁴⁶ Otto, W. *Teofanía*, B. Aires, Eudeba, 1968, p. 111-124.

⁴⁷ Syndikus, H.P. *Die Lyrik des Horaz*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989, Band I, p. 38-57.

⁴⁸ ...o si con cambiada figura, (dios) alado, hijo de Maya nutricia, que toleras ser llamado vengador de César, asumes los rasgos del joven.

⁴⁹ Nisbet, R.- Hubbard, M. *Op. cit.* (1970), p. 35.

grado de κένωσις o anonadamiento.

Por su solo estar aquí asumiendo la figura del joven *imperator*, avalará la salvación política⁵⁰ y ayudará a resolver la cuestión de los partos, peligrosos aún para Roma. '*Imitaris*' traduce el verbo griego εἴσκειν usado por Hesíodo en *Los trabajos y los días* (v.62), donde por orden de Zeus, Hefesto modela a Pandora imitando o haciéndola semejante a la imagen de las diosas inmortales, con movimiento inverso al de Mercurio que se vuelve semejante al Príncipeps.

En Egipto tempranamente es asimilado Augusto a Hermes-Thot, honra rechazada por Octavio⁵¹, no ignorada de los emperadores helenísticos posteriores a Alejandro. Tampoco se debe olvidar que desde el 42 a.C., Augusto es considerado *Divi Filius*, hijo del divinizado Julio César. Syndikus acentúa el aspecto de prosperidad como rasgo mercurial evidente, como consecuencia del ordenamiento político después de *Actium*⁵².

F. Cairns recuerda que Mercurio descendió a la tierra después del Diluvio con la clave de la repoblación, lo que ejecutaron Deucalión y Pirra, subiendo luego el dios al cielo; en este caso asumiría *-imitaris-* los rasgos del príncipe como restaurador de la humanidad en prevención de una nueva catástrofe diluvial temida por los romanos; el autor sostiene también la importancia de la noción de *saeculum* y de los *portenta* que acompañan el cambio de uno a otro. Oficialmente esto ocurrió en el 17 a.C., pero sabemos que la fecha fue diferida por diversas circunstancias; entonces Augusto como *magister* de los *XV viri* cumplió con los *piacula* o expiaciones, deviniendo Mercurio un heraldo de los *Ludi saeculares* y del cambio de siglo⁵³.

Bickermann insiste como Fraenkel en el rasgo de θεός λόγιος o ἀγοράιος o *facundus*, es decir del discurso persuasivo, concepto de origen estoico según La Penna⁵⁴. Mercurio es verbo y en este caso encarnado, salvando las debidas distancias, lo que La Penna admite a pesar suyo⁵⁵; Pasquali⁵⁶, con cierta ligereza, objetiva que es '*incarnazione, concetto del tutto estraneo alla religione romana*', aunque los dioses helenos y romanos asumen forma humana y no animal.

Para West⁵⁷ la deificación no es tan extraña dados los precedentes, pero la simbiosis Mercurio-Octavio es un calculado borrón en la lógica de H., resultando un poco simple decir que '*Octavian is the god Mercury in human form*'. Para

⁵⁰ Syndikus, H.P. *Idem* nota 47.

⁵¹ En la isla de Cos se halló una estatua de Augusto, venerado con el título de Hermes (Scott, K. "Merkur-Augustus und Horaz, C. I, 2", en *Hermes* 83, 1928, pp.15-33). Según el autor hay dos testimonios seguros de esta identificación: la inscripción de Cos y la oda I, 2); Syndikus, en su comentario ya citado, aporta otros testimonios plásticos (gema y monedas) que corroboran esta identificación, pero las evidencias de este culto son escasas.

⁵² Syndikus, H.P. *Op. cit.*, p. 53.

⁵³ Cairns, F. "Horace. Odes 1, 2" en *Eranos* 69, 1-4, 1971, pp. 68-88.

⁵⁴ La Penna, A. *Apéndice* a G. Pasquali. *Orazio lirico*, p. 820.

⁵⁵ La Penna, A. *Orazio e la ideologia del Principato*, p. 83.

⁵⁶ Pasquali, G. *Op. cit.*, p. 182-183.

⁵⁷ West, D. *Op. cit.*, pp. 8-15.

Syndikus significa un cambio lleno de misterio que indica una permanencia olímpica en la conducción del estado y determina su destino⁵⁸.

Visto en un encuadre teológico, Augusto es un enviado divino, un don del cielo a la tierra. Así como condujo Hermes a Príamo hasta la tienda de Aquiles y rescató a Horacio del campo de Filipos, en los trazos de Augusto rescata al pueblo romano y puede ser el único capaz de paliar el crimen de la fundación y los subsiguientes y además soportar ser considerado vengador de la muerte de Julio César, esfuerzo que Horacio prefiere derivar contra los partos (v. 51) como alternativa a la guerra civil.

Ésta es la respuesta del poeta a la pregunta del v. 29-30: '*Cui dabit partis scelus expiandi/ Juppiter?* (¿A quién dará Júpiter la atribución de expiar el crimen?) y es con seguridad el sujeto real de III, 6, 1: *Delicta maiorum immeritus lues* (Inocente purgarás los delitos de tus antepasados).

Virgilio en *Geórgica* I, 498-502 otorga al príncipe ese papel de joven salvador, pero no lo identifica con Mercurio; A. M. Guillemin⁵⁹ ha visto claramente la relación entre el epodo 7 y la oda I, 2, sin extraer todas sus consecuencias -ése no era su objeto- porque así aclara un pasaje menos nítido del mantuano -Eg. IV, 13-14 (omite el v. 31)- y le facilita la relación con *Geórgica* I, 500 y *Eneida* I, 292-3.

El catálogo con la tríada divina sugiere el peligro de una renovación del *bellum civile*, pero también la adjetivación anuncia paz y orden interior, en fin admonición y encomio⁶⁰.

Fraenkel⁶¹ considera esta '*approximation*' entre Mercurio y Augusto sujeta a ciertas limitaciones por parte del mismo H. Son notables en I, 2 estos elementos que preparan nociones que culminará y plenificará el cristianismo con el misterio de la Redención, aun concediéndole a Fraenkel, a Pasquali y a La Penna todas sus restricciones, ya que '*one does not wish to press analogies too far, but it would be equally wrong to ignore clear resemblances*' según advierte sensatamente⁶² Nisbet.

Por eso Hommel⁶³ no vacila en llamarla oda mesiánica, que por su contenido y significado debe colocarse confiadamente junto a la IV égloga. T. Zielinsky⁶⁴ tituló el artículo donde analiza I, 2 *Le messianisme d'Horace*.

En esta única oda H. ha mostrado la peculiaridad de sus indagaciones más que en cualquier otro poema, incluso que en la epístola II, 1, 16 donde erige aras

⁵⁸ Syndikus, H.P. *Idem* nota 47.

⁵⁹ Guillemin, A.M. *Virgile, Poète, Artiste et Penseur*, Paris, A. Michel, 1951, p. 81-84.

⁶⁰ Santirocco, M. *Unity and Design in Horace's Odes*, pp. 25-26.

⁶¹ Fraenkel, E. *Op. cit.*, p. 249. '*to the possibility of such a change as one of several desirable acts of divine mercy*', luego casi inmediatamente en una especie de '*retractatio*' añade que '*he has carried the approach to certain conceptions of the East further than anywhere else*'. Nisbet y Hubbard lo siguen en *Op. cit.* p. 35, pero luego en p. 38 han señalado: '*the extravagant presentation of Octavian is incompatible with a restored republic*'.

⁶² Nisbet, R.-Hubbard, M. *Op. cit.*, p. 35. No se pueden llevar las analogías muy lejos, pero es un error ignorar nítidas semejanzas.

⁶³ Hommel, H. *Op. cit.*, p. 64

⁶⁴ Zielinsky, T. «Le messianisme d'Horace» en *L'Antiquité classique* 8, 1939.

al *numen* del emperador, o en oda III, 3, 11-12 donde lo contempla ya en el coro de los olímpicos bebiendo néctar⁶⁵. El poeta ha vislumbrado misteriosamente como una gracia la naturaleza compleja de la mediación entre dios y los hombres y ha apuntado a una doble naturaleza o la ha atisbado.

Por añadidura la exaltación real y simbólica que hace de Augusto en esta oda irradia sobre todas las composiciones de los tres primeros libros, ya que ocupa en la arquitectura de los mismos un lugar capital: el primero después de la dedicatoria a Mecenas, insumiendo cada poema, aun los de problemática más individual, en un *nos* hondamente ligado a la comunidad y al destino de Roma.

La Oda IV, 15 no menciona la asunción simbiótica de Mercurio-Augusto, porque pone el acento en la expiación cumplida. Lo importante para H. consiste en que es un dios el mediador y el expiador, pero un dios que puede abajarse a tomar una figura humana, la del más virtuoso en el poder; el hombre solo no alcanza ni puede analógicamente. Horacio intuye con restricciones la mediación de una divino-humanidad que redime en la historia concreta -no en la esfera del alma individual o para el más allá-, sobre todo política y comunitariamente, sustrayendo a la ciudadanía del caos de las guerras civiles y pacificándola.

Con estas imágenes H. replantea la figura de Mercurio a un nivel impensado por los griegos y se abre al *continuum* de la historia.

María Delia Buisel

Universidad Nacional de La Plata

oas1@speedy.com.ar

Resumen

Examinamos la configuración de Mercurio en la poesía horaciana. Si bien es heredada en parte de la tradición homérica e hímica griega, su presencia en el poeta de Venusa excede el arquetipo helénico, que es recepcionado depurándose de ciertos rasgos, atenuados y nobilitados ya desde las *Sátiras*, para culminar en las *Odas*, o bien adquiriendo algunos rasgos nuevos motivados por sus experiencias individuales, u otros de insospechada dimensión política en vinculación con Augusto (*Oda I, 2*).

Palabras clave: Mercurio - atributos - romanización - vir Mercurialis - Augusto.

Abstract

We examine the Mercury's configuration in Horace's poetry. Although it is partially inherited from Homeric tradition and Greek hymnody, its presence in the poet from Venusa goes beyond the Hellenic archetype, and when it is received some features are purified, already mitigated and improved from the *Satires*, to end up in the *Odes*, where Mercury also acquires so-

⁶⁵ Tampoco se trata de la vinculación que en otras odas se hace con Aquiles (I, 37, 17-20), *Liber Pater* (*Epist.* II, 1, 5), Hércules (III, 3, 9), Rómulo (*Epist.* II, 1, 5), Pólux (*idem* y oda III, 3, 9), Cástor (*Epist.* II, 1, 5), con lo que Octavio asume los caracteres del héroe; heroización que también se ve en Virgilio como un modo de mitificar la historia y sustraerla a la temporalidad.

me new features created by his personal experiences or others of unsuspected political nature associated with August (Ode I, 2).

Keywords: Mercury - attributes - Romanization - vir Mercurialis - August.

RECIBIDO: 14-05-2008 - **ACEPTADO:** 23-07-2008