

LA IRA DE ENEAS*

I

La ira de Eneas en la escena final de la *Eneida* se ha convertido en el punto central de mucha de la reciente crítica sobre la conducta del héroe. *Furiis accensus et ira / terribilis* (12. 946-47), Eneas rechaza el pedido de clemencia de Turno y lo envía a las sombras. En las pasadas dos décadas, este implacable final ha provocado rotunda condena o, en todo caso, una gran moralización “con categorías estoicas y aun modernas”¹. Poniendo énfasis en la presumida irracionalidad de la conducta de Eneas, estas interpretaciones de la escena final han proporcionado la base para algunas influyentes evaluaciones “pesimistas” de la *Eneida* en su totalidad.

Esta idea no ha sido distinguida por una cuidadosa atención a concepciones modernas o antiguas acerca de la ira. Aunque las últimas, por supuesto, nos ocuparán más, incluso una rápida mirada a las teorías modernas de la ira revela lo que se puede sospechar: la ira es un complejo y variado fenómeno susceptible de evaluaciones e interpretaciones que difieren. Al igual que Milton, que caracterizó la ira como una de las dos facultades más racionales del hombre², algunos psicólogos modernos la identifican con la madurez emocional —distinguida del odio y la hostilidad, que son considerados indicadores de inmadurez emocional— o, al menos, la ven como un fenómeno constructivo³. Como en la tradición antigua, se le otorga atención tanto a los atributos positivos de la ira como a sus aspectos negativos. En todas partes, existe el claro reconocimiento de que la ira no es en absoluto unidimensional: “El despertar de la ira tiene un rol multifacético en la conducta humana.”⁴ Aun cuando se aplican parámetros contemporáneos, las *interpretationes modernae* de la escena final de la *Eneida* padecen de excesivo reduccionismo.

* Ésta es una versión revisada y ligeramente ampliada de la *William Kelley Prentice Memorial Lecture en Princeton*, octubre de 1986. Se presentaron versiones previas en el *simposio sobre Virgilio de la Universidad de Colorado y de la Universidad de Pittsburg*.

¹ Este artículo fue publicado con el nombre de “The Anger of Aeneas” en el *American Journal of Philology* 109 (1988) 321-348 (Nota del T).

² G. W. Williams, *Technique and Ideas in Aeneid* (New Haven 1983) 222. Para recientes resúmenes de varias perspectivas, ver W Suerbaum, *AU* 24.5 (1981) 67ss. y P. Burrell, “The Death of Turnus and Roman Morality,” *G&R* 34 (1987) 186s.; también, la esencial reseña de A Wlosok, *Gymnasium* 80 (1973) 129-51.

³ En el prefacio a *Animadversions upon the Remonstrant's Defence against Smectymnus* (1641).

⁴ La discusión más exhaustiva, que incluye una investigación histórica, es J. Averill, *Anger and Aggression* (New York/Berlin 1982); además, C. Tavris, *Anger. The Misunderstood Emotion* (New York 1982); R. Novaco, *Anger Control* (Lexington, Mass. 1975); F. R. Stearns, M.D., *Anger: Psychology, Physiology, Pathology* (Springfield, Ill. 1972); L. Madow, M.D., *Anger* (New York 1975).

⁵ Novaco, *op. cit.*, 3.

Somos concientes de que esta particular crítica a Eneas no es algo nuevo. Fue anticipada, aunque sus críticos modernos no parecen reconocerlo, por las censuras de escritores cristianos como San Agustín y, especialmente, Lactancio. En *Div. Inst.* 5. 10-11, Eneas es severamente acusado de no practicar la piedad. Lactancio define *pietas* como perteneciente a aquellos *qui bella nesciunt, qui amici sunt inimicis, qui omnes homines pro fratribus diligunt, qui cohibere iram sciunt omnemque animi furorem tranquilla moderatione lenire*. Tales criterios, por supuesto, son ahistóricos y tienen poca relación con el concepto romano de *pietas*⁵. En términos de *Rezeptionsgeschichte*, el retorno a tales perspectivas no es sorprendente después del descubrimiento, en los pasados veinte años, de que interpretaciones prestigiadas por el tiempo que hacían de Eneas un mero estoico o protocristiano son seriamente inadecuadas. No podemos ignorar, sin embargo, la total ausencia de crítica sobre la acción de Eneas en la antigua y no cristiana *Aeneiskritik*, que fue más bien abundante.

Con esto se vincula otra consideración que nuevamente surge de los estudios sobre la ira a la par que del sentido común. La ira es un fenómeno de base cultural. Por consiguiente, su manifestación, especialmente en el contexto específico del final de la *Eneida*, debe ser considerada antes en los términos más abarcadores de la tradición grecorromana —precristiana— que dentro de un particular y aislado aspecto de aquella tradición, como es el estoicismo. Según veremos, las ideas antiguas acerca de la ira gozaron, ciertamente, de mayor diversidad. El uso parcializado de la doctrina estoica como único criterio⁶ resulta tan insatisfactorio como el polo opuesto del reciente debate erudito, i.e., el argumento a favor de la “ambigüedad moral”.

Éste se ha vuelto un recurso frecuente y cada vez más simplista para las interpretaciones no sólo de esta escena, sino de la *Eneida* en general⁷. La frase suena bien; reconoce la modernidad de Virgilio y apela a nuestra sensibilidad frente a muchos temas contemporáneos. Pero incluso así se la emplea mal (y eso vale también para muchos otros aspectos y escenas de la *Eneida*). La escena final es un microcosmos de la obra por su complejidad y sus múltiples dimensiones. Aunque varias respuestas son posibles —y éste es siempre el atractivo de un clásico—, no se nos desvía hacia el área gris de la irresolución moral. En el final, Eneas debe tomar una decisión y, libremente, se nos han dado signos de que su acción apasionada puede ser considerada moral sin equívoco alguno.

Hoy esto lleva a un especialista en Homero, antes que a uno en Virgilio, a rehusar la fácil escapatoria de argumentar a favor de la ambigüedad moral y a determinar rotundamente que Turno corta las cabezas de sus enemigos muertos y “las cuelga de su carro que chorrea sangre —una acción que recuerda la cos-

⁵ Detallada discusión y referencias en A. Wlosok, *WJA N.F.* 8 (1982) 16ss. y *ead.* en V. Pöschl, ed., *2000 Jahre Vergil (= Wolfenbütteler Forschungen 24)* (Wiesbaden 1983) 65-68.

⁶ Un ejemplo reciente es R.O.A.M. Lyne, “Vergil and the Politics of War”, *CQ* 33 (1983) 188-203.

⁷ Cf. Williams (n. 1) 215-31; J. Griffin, *Virgil* (Oxford 1986) 105.

tumbre de Caco, el monstruo del libro 8, que solía clavar las cabezas chorreantes en sus jambas. No entiendo cómo alguien puede sentir firme simpatía por la debilidad de Turno en el final del libro 12. Es un criminal⁸. Con una perspectiva romana afín, Cicerón, al discutir el tema de la *clementia* y el *parcere subiectis*, nos recuerda precisamente que aquéllos que son *crudeles in bello* e *immanes* no deberían salvarse y señala como ejemplo la *debellatio* de Numancia y Cartago, llevada a cabo por Escipión (*Off.* I. 35). Como admite Latino, él y sus hombres tomaron *arma impia* (12. 31); el crimen fue de Turno, que violó la paz (*polluta pace* 7. 647). Precisamente Virgilio asigna un lugar en el Tártaro a *quique arma secuti impia* (6. 612-13). Diferenciándose una vez más de Eneas, Turno induce a (y se alegra por) la ruptura del pacto sagrado, cuya ratificación y ritual Virgilio despliega con grandes y deliberados detalles en las secuencias iniciales del libro 12. Ésta es la segunda vez que Turno ha roto un acuerdo de paz; el lector de la escena final no necesita que se le recuerde este hecho. Como Servio reconoció (*ad Aen.* 12. 949), la muerte de Turno resulta de la *ultio foederis rupti*.

Desde el punto de vista de la costumbre, de la práctica y de las leyes romanas, la situación es totalmente inequívoca. Turno ha puesto en riesgo su vida no pocas veces. Lejos de ser un desafortunado Héctor, que reprocha a Paris romper el acuerdo con Menelao, es un violador de pactos y, por lo tanto, un criminal de guerra⁹. Sabemos de falta de *clementia* en casos como éste. El lector romano no habría lamentado su pena capital en la última escena de la obra. Lo que constituye una de las características distintivas aquí como en otras partes de la obra no es la ambigüedad moral, sino la humanización de esta escena ineludible¹⁰. Hay un exquisito balance entre la volición subjetiva de Eneas y la causalidad objetiva. Ninguno de estos elementos adquiere importancia a expensas del otro. Nuevamente, su fulcro es el tema de la ira. Antes de examinar sus variadas dimensiones, haremos algunos comentarios sobre el contexto histórico y humano de la escena final.

Otro aspecto importante que alude al carácter inevitable de la muerte de Turno ilustra la mezcla de causalidades. Es su acto de *devotio*¹¹. En la asamblea del libro 11, luego de las desgraciadas pérdidas de los latinos en el campo de batalla, jura sacrificar su propia vida para restaurar la *pax deorum* (11. 440-442):

vobis animam hanc soceroque Latino
Turnus ego, haud ulli veterum virtute secundus,
devovi.

⁸ M. M. Willcock, "Battle Scenes in the Aeneid," *PCPS* 209 N. S. 29 (1983) 94 en relación con *Aen.* 12. 511-512. Cf. W. V. Clausen, *Virgil's Aeneid and the Tradition of Hellenistic Poetry* (Berkeley 1987) 85-93, quien nota (p. 92) la ausencia de un paralelo homérico.

⁹ Término de Wlosok (n. 1) 149. Ver T. Mommsen, *Römisches Staatsrecht I* (repr. Graz 1952) 246-257.

¹⁰ Ver más abajo, pp. 27-28.

¹¹ Cf. A. Thornton, *The Living Universe. Gods and Men in Virgil's Aeneid* (Leiden 1976) 136-38, 144-48; A. Wlosok, *Gymnasium* 90 (1983) 201-202.

Formalmente, promete esto en caso de ser vencido —lo cual sería el indicio final de la *ira deorum* (11. 443)— para aplacar aquella *ira* con su muerte: *morte luat* (11. 444). Esta *devotio* es reiterada en el libro 12, en el que Turno decide reparar la violación del pacto: *me verius unum / pro votis foedus luere* (12. 694-695). Es una promesa formal, por lo cual, a diferencia de Héctor, no tiene derecho a pedir por su vida cuando es vencido por Eneas. Su vida pertenece a los dioses y, aun así, falta a su promesa.

De nuevo, aunque la perspectiva de la ley y la costumbre sagrada romanas sea inequívoca, Virgilio amplía el cuadro para incluir la dimensión humana. En el caso de Turno, lo que Virgilio retrata con gran consistencia es su repetida incapacidad para honrar sus propios ideales y promesas en críticas coyunturas. Un estudioso definió esto como la esencia de la tragedia de Turno¹². Aquí, su fracaso se ve reforzado por la excesiva alabanza de su súplica. Comienza con *equidem merui nec deprecor* (12. 931) —y lo que sigue es exactamente una *deprecatio*. Más allá de que la escena final sea reescrita en consonancia con las objeciones que hacen los intérpretes modernos y sus predecesores cristianos, la petición de Turno deja más interrogantes que certezas. En términos de Platón, las malas acciones de Turno son “difíciles de soportar y difíciles de corregir, o incluso incorregibles.”¹³

El postulado implícito de los críticos modernos, que supone a Eneas actuando sin emoción, plantea cuestiones similares. Sería harto difícil acomodarlo al incruento estereotipo estoico, cuya humanidad resultaría menos que convincente. En lugar de hacer esto, Virgilio pone el énfasis en la humanidad de su héroe. Esto se ve reforzado por el dilema en que Virgilio lo sumerge en el final de la *Eneida* y, a la inversa, sin la humanización de la escena no habría dilema. Aunque Turno no es digno de conmiseración, Eneas es sensible a la súplica de que tenga piedad por su padre Dauno y responde con una duda. El contraste con el absoluto rechazo por parte de Turno de la misma súplica de Latino al comienzo del libro 12 es intencional¹⁴. Cuando administra el castigo, Eneas no es un insensible *Amtsperson*¹⁵ que pone a Turno en su lugar citando la sección apropiada del *Rö-mische Staatsrecht*, sino que resuelve el dilema en el nivel humano, dando curso a la ira contra el brutal asesinato de Palante. Como ha escrito tan acertadamente Hans Peter Stahl, Eneas no es un héroe kantiano cuya moral se basa en un concepto del recto deber que excluye el consentimiento emocional, sino un “personaje de carne y hueso que puede experimentar el llamado inmediato de la justi-

¹² G. E. Duckworth, *Vergilius* 4 (1940) 5-17.

¹³ *Leyes* 731B; ver más abajo, pp. 17-18.

¹⁴ 12. 43-46; ver más abajo pp. 27-28. Clausen (n.8) anota el paralelo lucreciano (3. 521-522) en la terminología de enfermedad y curación (*flectitur . . . aegrescitque medendo*: 12. 46). También es relevante el uso por parte de Platón de aquellos términos en contextos de ira y violencia: ver el párrafo anterior con n.13.

¹⁵ Término de M. von Albrecht (*Gnomon* 38[1966] 568); cf. mis observaciones en *ANRW* II. 31. 2 (1981) 994.

II

La función de la ira de Eneas no es ambigua; puede explicarse con considerable precisión. Lejos de ser un fenómeno reincidente que lo pone en el mismo nivel que Juno o Turno¹⁷, la cólera de Eneas es un adecuado cierre que, como toda la obra, no es para nada unidimensional y posee varios registros de significación. Explicaré su *furor* y su *ira* en esta escena principalmente desde cuatro perspectivas: (1) el papel de la *ira* y la ὀργή en el contexto judicial de Grecia y Roma; (2) las diferentes posturas filosóficas acerca de la ira en la antigüedad; (3) la función de la ira en la *Ilíada*, refiriéndome especialmente a Aquiles; (4) el mismo aspecto referido a Odiseo y la *Odisea*. Lo que saldrá a la luz, según espero, es que lejos de ser una marca negativa de incertidumbre, este final es una conclusión muy significativa no sólo en relación con la *Eneida per se*, sino con la *Eneida* como una *Odisea* e *Ilíada* romana.

Un aspecto que nunca ha sido destacado al interpretarse esta escena es el papel de la ira en la administración de justicia de Grecia y Roma. Los testimonios son abundantes y explicitan claramente el tema¹⁸. En contraste con θυμός, Aristóteles (*Ret.* 1378a 31) define ὀργή como orientada específicamente a la venganza o el castigo¹⁹. La visión de Aristóteles refleja las realidades de vida. Los oradores áticos, especialmente Demóstenes y Lisias, dejan claro que la ira es un componente esencial cuando se determina la pena. Una distinción importante es que, mientras el juez funciona como árbitro, la ira o la cólera no son apropiadas, pero cuando está imponiendo el castigo, no lo debería hacer sin ὀργή. En uno de los pasajes fundamentales sobre el tema, Demóstenes (24. 118) afirma que las leyes conceden a los jueces, después de haber oído el caso, hacer uso de la ira y, con tal ánimo, imponer un castigo proporcional al crimen:

οἱ νόμοι...διδόασιν αὐτοῖς ἀκούσασιν, ὁποῖον ἂν τι νομίζωσιν το ἄδίκημα, τοιαύτη περὶ τοῦ ἡδίκηκόςτος χρῆσθαι τῇ ὀργῇ, μέγα μεγάλη, μικρὸν μικρῆ (cf. Lisias, *Contra Erat.* 2). El castigo será, como afirma a menudo Demóstenes, δεινὸν καὶ ὀργῆς ἄξιον.²⁰ Finalmente, ὀργή es utilizada como sinónimo de castigo;²¹ por eso, Licurgo habla de ἐσχάτη ὀργή (*Contra Leocr.* 138) y Esquines, de μέγεθος ὀργῆς (3. 197). Por oposición, la misericordia y la piedad de parte del

¹⁶ *Arethusa* 14 (1981) 171.

¹⁷ M. C. J. Putnam, *The Poetry of the Aeneid* (Cambridge, Mass. 1965) 201.

¹⁸ Para detalles básicos y documentación ver R. Hirzel, *Themis, Dike und Verwandtes* (Leipzig 1907) 416-418 y H. Kleinknecht, “Zorn in Klassischen Altertum,” en G. Kittel y G. Friedrich, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 5 (Stuttgart 1954) 383ss.

¹⁹ Detalles más abajo, pp. 20-21; cf. pseudo Platón, *Def.* 415E; Crisipo fr. III. 395 SVF; D. L. 7. 113; Filodemo, *De ira*, col. 41. 32-37, con los comentarios de C. Wilke sobre p. li; M. Pohlenz, *Hermes* 41 (1906) 352-55.

²⁰ 9.31.3, 19.7.3; cf. 21.34.3, 147.9, 175.4; 24.200.1, 25.94.4, 45.53.4, 54.42.5.

²¹ Demóst. 21.147.9, 34.19.4; cf. 23.168, 24.218.

juez que sanciona son denunciadas como contrarias a la ley, como se indica en un *psefisma* ático: μηδένα οἰκτιρίζεσθαι τῶν λεγόντων ὑπέρ τινος.²² El νομοθέται debería ser más bien ὀργίζεσθαι.²³

El concepto continúa en Roma. Según Cicerón y Tácito, el objetivo principal del orador en la corte es suscitar la ira del juez. Así, por ejemplo, Cicerón, *De Oratore* 1. 220: *orator magnus et gravis* (cf. el primer símil de la *Eneida*, 1. 151) *cum iratum adversario iudicem facere vellet* y *Orat.* 131: *est faciendum ut irascatur iudex*; de igual modo, Tácito, *Dial.* 31. Cicerón define *iracundia* como *cupiditas puniendi doloris* (*De Orat.* 1. 220; comparar la caracterización virgiliana del tahalí de Palante como *saevi monimenta doloris*). Por la asociación con el castigo, San Pablo caracteriza el juicio final como el día de la llegada de la ὀργή (1 *Thess.* 1. 10), el *dies irae*. Se encuentra vinculada con esto toda la tradición de δικαία ὀργή, una frase que es usada, entre otros, por Dión para caracterizar una de las reacciones de César frente a Pompeyo en el año 52 a. C (40. 51. 2). Finalmente, la legitimidad de la ira está codificada en el *Digesto*: *debet irasci*.²⁴

En consecuencia, a los romanos y griegos contemporáneos, la imagen de un Eneas vengador, que es movido a la ira e impone un castigo proporcional al crimen, no les habría parecido en absoluto extraña o fuera de lugar. No se le pide tomar determinación sobre si Turno ha cometido un crimen o no; este hecho es claro. La cuestión es cómo castigar. Cualquier auditorio antiguo, a excepción de los estoicos, habría rechazado ver a Eneas hacer esto sin la emoción de la ira. Al igual que la *Eneida*, la escena final no está arraigada en una ideología abstracta, sino en la vida real, en la práctica y las costumbres reales. Todos los aspectos esenciales mencionados en las fuentes pertinentes están aquí. El castigo debería ser estipulado sobre la base del crimen; pienso que estamos en suelo más seguro si interpretamos la frase *Pallas / te immolat et poenam scelerato ex sanguine sumit* de este modo, antes que como el reflejo de un impulso erótico reprimido.²⁵ La pena capital debería ser la ἐσχάτη ὀργή. Esto es lo que encontramos aquí, además de un evocador de la *ira deorum* que Turno había prometido, tan piadosamente una vez, apaciguar con su muerte.²⁶

III

Cuando se cita filosofía moral sobre el *furor* de Eneas, la tendencia es centrarse exclusivamente en los estoicos. Sin embargo, en el contexto de la *Eneida*, eso sería harto esquemático; sólo el libro 6 debería enseñarnos algo acerca del

²² Hipérides fr. 209 (Baiter/Sauppe); cf. Licurgo, *Contra Leocr.* 150.

²³ Isócrates 20.3.

²⁴ 48.5.30 pr.; cf. 48.24.4: *debet enim prope uno ictu et uno impetu utrumque occidere, aequali ira adversus utrumque sumpta*.

²⁵ Así, por ejemplo, M. Putnam, *Vergilius* 31 (1985) 18.

²⁶ Ver más arriba, pp. 13-14, y para la relación de *devotio* con *ira deum*, Kleinknecht (n. 18) 390.

eclecticismo de Virgilio. Además, no deberíamos esperar en la *Eneida*, que despliega una multiplicidad de referencias, un tratamiento parcializado de una de las emociones humanas más complejas y centrales. Por esta misma razón, la ira fue un gran tema de discusión y controversia en las principales escuelas filosóficas. Cicerón se refiere a la fácil disponibilidad de los tratados sobre el tema en una carta a su hermano Quinto (*Ad. Q. fr.* 1. 1. 37); el número de éstos era considerable.²⁷ Una breve reseña de las principales visiones antiguas destacará su diversidad y su importancia para una comprensión apropiada de la escena final de la *Eneida*.

La diferenciación básica se encuentra ya en Platón. En su esquema, por supuesto, la ira está estrechamente vinculada con el *thymos*, y a menudo es sinónimo de éste (por ejemplo, *Leyes* 867D, 868A-C, 868E); por consiguiente, está separada de otros apetitos y emociones más bajos. Cuando la razón y el apetito están en conflicto, el *thymos* puede convertirse en aliado de la primera en contra del último. Citemos como ejemplo (*Rep.* 440D) el caso en que la ira se vuelve aliado del *logos* para proteger al individuo de las injusticias perpetradas por otros. Cuando un hombre cree ser víctima de la injusticia, Platón pregunta “en ese caso ¿no arde de furia su espíritu y se vuelve violento...? ¿No lucha por lo que cree justo? ¿No resiste hasta que se impone? Y, ciertamente, esa furia no cesará en las personas nobles hasta que logre su propósito o perezca o sea llamada y quieta por la razón”. En resumen, “así como el estado necesita un segmento de su población para protegerse contra el ataque desde dentro, así también el individuo necesita un elemento apasionado (*thymos*) del alma que sea movido a la cólera cuando alguien lo provoca.”²⁸

En el *Timeo*, donde trata la distinción entre las partes inmortales (racionales) y mortales (irracionales) de la mente, Platón asigna al *thymos* y a la ira la parte superior en la ubicación fisiológica del alma mortal, i. e., arriba del diafragma, en el pecho. Estando cerca de la cabeza, entonces, puede ser obediente a la regla de la razón y puede “unirse a ésta para controlar y restringir los deseos cuando éstos no quieran voluntariamente obedecer la orden proveniente de la acrópolis” (*Timeo* 70A). A lo largo de este proceso, la ira se une al *logos*: Platón continúa diciendo que cuando el μένος θυμοῦ bulle, el *logos* hace correr en torno la voz de que ha tenido lugar una acción injusta que afecta, por ejemplo, a las extremidades (70B). Si bien la ira en sí misma no es una parte racional del alma, la parte inmortal o racional del alma produce la evaluación que es esencial para la emoción de la ira.²⁹

Por otro lado, Platón se da cuenta de que la ira puede desafiar a la razón y

²⁷ La mayoría de estos tratados están listados en la edición de Wilke (Teubner, 1914) del *De ira* de Filodemo, pp. xxvi-liv; W. Allers, *De L. A. Senecae librorum de ira fontibus* (Göttingen 1881); M. Pohlenz, *GGA* 178 (1916) 533-59; cf. W. W. Fortenbaugh, “Theophrastus on Emotion,” en *Theophrastus of Eresus* (New Brunswick/ Oxford 1985) 209-29.

²⁸ Averill (n. 3) 78.

²⁹ W. W. Fortenbaugh, *Arsitotle on Emotion* (London 1975) 42.

llevarla a obras imprudentes y crueles cuando está fuera de control. Por eso, en las *Leyes*, asigna una pena para crímenes cometidos con ira (por ejemplo, 861A, 868D, 878B), mientras que, siguiendo la distinción que anotamos antes, no pone en discusión la legítima ira de los *nomotheteis* (927D). Y, precisamente, particulariza los ejemplos que reclaman una respuesta apasionada y la ira de cualquier individuo. Estos ejemplos son aplicables, por cierto, a la discutida escena de la *Eneida*. “Todo hombre”, dice Platón, “debería ser al menos apasionado y moderado en el más alto nivel. Porque ... es imposible escapar de las fechorías de los otros hombres, cuando son crueles y difíciles de corregir, o aun por completo incorregibles, de otro modo que por la lucha victoriosa y la autodefensa, y castigando más rigurosamente; y así ningún alma puede triunfar sin el auxilio de la noble pasión” (*Leyes* 731B). El mal obrar, continúa Platón, viene principalmente de la ignorancia; por tanto, si el que obra mal puede ser curado, “se permite mostrar piedad hacia él ... y abatir la pasión de uno y tratarlo con gentileza, y no tenerle inquina como una esposa rencorosa; pero tratando con el hombre que es totalmente perverso y malvado y que no puede ser encauzado, uno debe dar libre curso a la cólera (τῷ δ' ἀκράτως καὶ ἀπαραιμυθῆτως πλεμμελεῖ καὶ κακῷ ἐφιέναι δεῖ τῆν ὀργήν). Por lo tanto, afirmamos que es adecuado que el hombre bueno deba ser a la vez apasionado (θυμοειδῆ) y moderado en cada ocasión” (731D).

Los criterios de Platón concuerdan con la actitud de Eneas. En el transcurso de la segunda mitad de la obra, Virgilio ha delineado cuidadosamente la esencia del carácter de Turno como χαλεπός, δυσίατος, o aun ἀνίατος;³⁰ ésta es la razón más profunda para su muerte. La muerte es el resultado de su mal obrar (ἀδικήματα), y a Eneas se le otorga el derecho de desahogar su ira (cf. con la frase de Platón el *irarum effundit omnes habenas* 12. 499). Evaluado por los criterios de uno de los más grandes filósofos antiguos, el comportamiento de Eneas es apropiado e irreprochable. Es a la vez apasionado y moderado; las muertes de Turno y Lauso son buenos ejemplos de ello. Surge claro que los puntos de vista de Platón han sobrevivido en Roma si consideramos *Academica* 2, 135 de Cicerón. Aquí, en un contexto antiestoico, Cicerón afirma que *illi* (i.e., la Vieja Academia) *quidem etiam utiliter a natura dicebant permotiones istas animis nostris datas ... ipsam iracundiam fortitudinis quasi cotem esse dicebant*.³¹

Las ideas de Aristóteles y de los peripatéticos son muy importantes para la *Eneida*. Aristóteles tuvo influencia muy directa en las ulteriores enseñanzas morales acerca de la ira. Influyó notoriamente en las teorías posteriores de la emoción, ya que formalizó la distinción entre acciones y pasiones como modos fun-

³⁰ Un ejemplo particularmente llamativo es 12. 45-46; *haudquaquam dictis violentia Turni flectitur; exsuperat magis aegrescitque medendo*. La reacción de Turno es puesta en contraste deliberado con la de Eneas en la escena final; ver abajo, pp. 27-28; confrontar arriba notas 13 y 14.

³¹ Para la pintura general, cf. P. Boyancé; “Le platonisme à Rome. Platon et Ciceron,” en *Etudes sur l'humanisme cicéronien* (Brussels 1970) 222-247.

damentales de conducta; de ahí que Cicerón, en las *Tusculanas* y en *De Officiis*, dedique mucho tiempo a la discusión sobre el punto de vista peripatético acerca de los afectos. La definición aristotélica de ira en *Ret.* 1378a30-32 fue asumida sólo con ligeras modificaciones por los estoicos y epicúreos.³² Además de discutir el tema de la ira en sus obras existentes, Aristóteles dedicó un tratado entero a aquella emoción.³³ Crisipo le respondió a Aristóteles con el tratado περὶ παθῶν, que a su vez se convirtió en un texto básico para otros que escribieron sobre el tema.³⁴ Es más: la ley romana posterior incorporó muchas de las ideas de Aristóteles sobre la responsabilidad por actos cometidos bajo emoción.³⁵ Y, por último, la concepción aristotélica de la tragedia puede ser concordantemente aplicada a Turno, como lo ha hecho von Albrecht. Es pertinente entonces resumir la concepción aristotélica acerca de la ira y su aplicación a la *Eneida*, dedicándole más espacio que a otros filósofos morales.

Haciéndose eco del *Timeo* de Platón, Aristóteles en *De Anima* 403a29-31 describe la ira como algo que afecta cuerpo y alma. Caracteriza la ira a la vez como una ebullición de sangre en el área del corazón y como un deseo dirigido a un fin: devolver dolor por dolor. Partiendo de aquí, Aristóteles delinea con importantes matices aspectos éticos y racionales (para no decir cognitivos) de la ira, especialmente en dos extensas discusiones de la *Ética nicomaquea* y de la *Retórica*.³⁷

En *EN* 1149a25 enfatiza que la ausencia de control en la ira es menos condenable que la ausencia de control en otras emociones y apetitos. Da cuatro razones para ello, todas las cuales pueden ser aplicadas a la escena final de la *Eneida*. En primer lugar, la ira se basa en un juicio (λόγος), y ser vencido por un juicio tal, aunque equivocadamente a veces, es menos condenable que ser vencido por un apetito (ἐπιθυμία). El ejemplo que Aristóteles cita es que hayamos sido insultados u ofendidos; la situación que enfrenta Eneas es mucho más compleja, pues implica, además de los aspectos que antes mencioné, el concepto romano de *fides* hacia Evandro y Palante, y la ofensa de Turno a los dioses al conservar el tahalí de Palante.³⁸ En segundo lugar, la ira es más "natural" que un deseo de placeres excesivos e innecesarios. Nadie sostendría que Eneas se presta a un acto placentero. En tercer lugar, la ira es una respuesta abierta, y no astuta y encubierta. Es bueno tener en mente esta idea cuando se lee a los críticos que insisten en que si Eneas necesita matar a Turno, al menos debería hacerlo con menos emoción. Y en cuarto lugar, la ira es acompañada de dolor (por ejemplo, debido

³² Ver n. 19.

³³ περὶ παθῶν ἀργῆς (D. L. 5.23). Para explicaciones varias del título, ver Fortenbaugh (n. 27) 215.

³⁴ Ver, por ejemplo, M. Pohlenz, *Hermes* 41 (1906) 352-55. Él también advierte de la importancia del tratado de Crisipo Θεραπειτικός, que influyó en obras como el *De ira cohibenda* de Plutarco.

³⁵ Detalles en M. Shalgi, *Israel Law Review* 6. 1 (1971) 39-64.

³⁶ *Silvae. Festschrift für Ernst Zinn* (Tübingen 1970) 1-5.

³⁷ El tema es discutido desde varias perspectivas por P. Aubenque, *Rev. Philos.* 147 (1957) 300-317; Fortenbaugh, *op. cit.* (n. 29) y *Arethusa* 2 (1969) 163-85; Averill (n. 3) 79-82. Sobre el pasaje del *De Anima* ver también W. R. F. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory* (Oxford 1968) 74-75.

³⁸ Sobre el nexo de *spolia opima, foedus* y *pietas* ver K. P. Nelson, *Vergilius* 29 (1983) 27-31.

a la provocación) y no es simplemente aceptada por el placer que reportaría. De ahí, por supuesto, el énfasis virgiliano en el *balteus* como *saevi monumenta doloris* y la falta de énfasis en el motivo personal: *Pallas te immolat*.

Reconociendo la importancia de las teorías de Aristóteles en Roma, Cicerón polemiza contra los peripatéticos en *De Officiis* (1. 89) y en *Tusc.* 4. 43-44. porque éstos alaban la ira y mantienen que, *ad summam utilitatem esse ... a natura datum*. Es probable que tuviera en mente el extenso pasaje de la *Retórica* de Aristóteles en el que éste describe las condiciones a partir de las cuales un orador puede provocar varias emociones en una audiencia. Ha sido bien reconocido que, lejos de encontrarse limitada al contexto inmediato de la práctica retórica, la discusión pretende ser más extensamente aplicable. Él define ὀργή “como un impulso, acompañado de dolor, hacia una aparente venganza por una aparente ofensa que fue dirigida, sin justificación, hacia lo que concierne a uno mismo o hacia lo que concierne a los amigos de uno” (1378a30). La definición, y los posteriores comentarios de Aristóteles (1378b-1380a), de nuevo pueden ser aplicados directamente a la ira de Eneas.

En primer lugar, en lo que respecta a la provocación, con ὀλιγωρία Aristóteles quiere significar cualquier clase de desdén (desechar algo como insignificante) o insolencia (hacer o decir cosas para provocar en el otro vergüenza o, simplemente, por el placer de hacerlo). Apliquemos esto al crimen de Palante: el tratamiento desdeñoso e inhumano del cadáver y el despojo, que se ven exacerbados por el regodeo de Turno y por el deseo expreso de que Evandro esté presente para contemplar el asesinato y el arrebato de la armadura (10. 490 ss). Mientras que Turno está justificado al matar a Palante en el campo de batalla — si bien *viribus imparibus*, como Virgilio editorializa (10. 459)—, no hay justificación para que trate con insolencia al enemigo caído. En términos de la filosofía moral de Aristóteles (1378b23-28), Turno comete *hybris* a causa del placer desordenado que le proporciona matar a Palante; el trato de Eneas con Lauso representa un deliberado contraste con esa actitud. Es también aplicable la condición de actuar en venganza por una ofensa infligida a los amigos de uno; los aspectos pertinentes de *pietas* y *fides*, especialmente frente a Evandro, han sido a menudo bastante destacados y aportan una dimensión romana más profunda.

En segundo lugar, Aristóteles dice que la venganza debe ser notoria, de modo tal que el ofensor pueda ver que está siendo castigado por su ofensa (1380b20). Ésta es una razón más a favor de que la ira vengadora de Eneas posea una naturaleza *abierta*. Resulta claro que tales ideas tuvieron una fuerte continuidad si tenemos en cuenta que Cicerón debate ampliamente sobre ellas. En este contexto (especialmente *Tusc.* 4. 43-44), él destaca su resumen de la visión peripatética al decir *virum denique videri negant qui irasci nesciet, eamque quam lenitatem nos dicimus, vitioso lenitudinis nomine appellant*. Cicerón se refiere aquí a EN 1108a10, un importante pasaje al que regresaremos enseguida. Se irrita con la noción peripatética de que la ira es la piedra de afilar de la valentía (*cotem for-*

titudinis) y de que tales *perturbationes* sean consideradas *non modo naturalis ... sed etiam utiliter a natura datas* (4. 43).

En tercer lugar, y a lo largo de estas líneas, Aristóteles considera que el carácter de la ira individual es muy importante, en el sentido de que la intensidad de su ira debería ser apropiada a la situación, la provocación y la persona contra quien la ira es dirigida. La ira y, por esta razón, otros sentimientos, dice en *EN* 1106b20-24, puede ser experimentada "o bien demasiado, o bien poco, y en ambos casos incorrectamente, mientras que sentir estas cosas en el tiempo correcto, en la correcta ocasión, frente a la gente correcta, para el propósito correcto y de la manera correcta, es sentir la mejor cantidad de éstas, que es la media —y la mejor cantidad es, por supuesto, la marca de la virtud". Regresa a la misma distinción (*EN* 1125b31-32) cuando discute específicamente la ira. En otras palabras, la respuesta puede variar, dependiendo, por ejemplo, de diferentes obligaciones. De nuevo, la relación de todo esto con la ira de Eneas es muy clara. Y como ha observado Agathe Thornton, la misma distinción —en última instancia aristotélica— subraya las variadas connotaciones de *ira* y *furor* en otros pasajes de la *Eneida*, incluyendo el *furor* en la batalla.³⁹

En la escena final, la conducta de Eneas es casi una ilustración de manual de la concepción aristotélica acerca de la ira. Aristóteles no dice en ningún lugar que es siempre incorrecto encolerizarse en extremo,⁴⁰ ni que la ira es el resultado de una fuerza totalmente irracional.⁴¹ Muy por el contrario, el hombre virtuoso y de temperamento bueno, aunque por lo general no inclinado a la ira, se vería arruinado si no se encolerizara y exigiera venganza en las circunstancias correctas, especialmente cuando se ha cometido una injusticia. En términos de Aristóteles, aquello indicaría falta de seguridad y disposición servil. (*EN* 1125b30-1126b10).⁴² En el otro ángulo del espectro, está la persona irascible. Aristóteles se dedica ampliamente a la conducta de personas que están inclinadas a excesos de ira. Concluye que el exceso es peor que la apatía porque ocurre con más frecuencia y porque es peor vivir con los de temperamento violento que con los excesivamente aplicables (1126a29-30).

En resumen, "con respecto a la ira, tenemos exceso, deficiencia y la observancia del punto medio" (*EN* 1108a4). Los tres personajes de la *Eneida* que están en total conformidad con estas categorías son, respectivamente, Turno, Latino y Eneas. El *furor* habitual y maniaco de Turno es de una especie totalmente diferente que la ira de Eneas, en tanto que la ἀσργησία de Latino (*EN* 1108a8-9) es ridícula (cf. *EN* 1126a5). Ambas llevan al dolor: una, por su acción, y la otra, por su inacción. Contrariamente, Eneas es el tipo de persona a quien ala-

³⁹ *Op. cit.* (n. 11) 159-63.

⁴⁰ S. R. L. Clark, *Aristotle's Man* (Oxford 1975) 84.

⁴¹ Cf. Fortenbaugh (n. 29) 17.

⁴² T. Engberg Pedersen, *Aristotle's Theory of Moral Insight* (Oxford 1983) 84-86 habla incisivamente sobre este pasaje.

bamos, dice Aristóteles, porque “siente ira en el ámbito correcto y contra la persona correcta, y también de modo correcto y en el momento correcto y por el período de tiempo correcto” (EN 1125b31-32). Su ira implica un fuerte elemento racional y “la comprensión y la evaluación de que algún ultraje injustificado ha ocurrido”.⁴³

Dos detalles más pueden bastar para ilustrar cómo la cuidadosa lectura virgiliana de Aristóteles se vincula con el tema de la ira. Los críticos modernos han ido muy lejos al exagerar el contraste entre la duda compasiva de Eneas y su ira. En Aristóteles, ira y compasión están vinculadas (*Ret.* 1382a14). Odio y compasión se excluyen mutuamente, pero compasión e ira no: “Alguien que se encoleriza podría sentir compasión en muchos casos, pero quien odia no”. Turno insinúa que Eneas está actuando sin *odiis* (12. 938). El poeta aclara que Eneas ha tenido que ser motivado por la *ira*. La distinción de Aristóteles es esencial porque toca el punto.⁴⁴ Virgilio también sigue el argumento precedente en el mismo pasaje conclusivo de la discusión aristotélica de la *Retórica* sobre la ira, poniendo el énfasis en la asociación de ira y dolor (1832a13); el odio, en contraposición, está libre de dolor (cf. *Política* 1312b32-34). Aristóteles ha comenzado esta discusión citando al Aquiles de Homero a propósito del placer de la ira orientada a la venganza (*Ilíada* 18. 109-110; *Ret.* 1378b6-7), pero pronto descartó el nexo entre ira y placer. La ausencia de la connotación de placer es, por supuesto, una de las diferencias entre la ira de Eneas y la ira de Aquiles y, por esta razón, de la de Turno. En sentido aristotélico, pues, Eneas es un ejemplo del hombre moralmente perfecto.

El análisis aristotélico de la ira devino la base del amplio debate posterior sobre el tema en las escuelas filosóficas más importantes. El principal texto epicúreo existente es el *De ira* de Filodemo, que resulta de adicional interés a causa de la vinculación de Virgilio con Filodemo en su juventud.

Como podría esperarse, Filodemo comienza denunciando la ira; después de todo, ésta es incompatible con el ideal epicúreo de *apathia*.⁴⁵ Reprueba largamente a los que acostumbran encolerizarse (*ὀργίλοι* 3. 23) o, para usar una distinción hecha por Cicerón (*Tusc.* 4. 12), a los que incurren en *iracundia* más que en *ira*. En este sentido, la *ὀργή* es el *summum malum* porque es central a todas las pasiones (cols. 14 y 15). Le siguen más detalles descriptivos. Sin embargo, en la última parte del tratado (cols. 31-50), Filodemo vuelve a la actitud apropiada que el hombre sabio debería tener. Reconoce que aun el *sophos* se encoleriza en ocasiones. Filodemo reduce las tres categorías de Aristóteles a dos: la ira “natural” (*φυσική*) y la ira “vana” (*κενή*). La *ira naturalis* no es un mal: ceder a ésta no es tampoco un mal, sino, en realidad, un bien (38. 12-13: οὐ κακὸν ἀλλὰ καὶ ἀγαθόν).

⁴³ Fortenbaugh, *Arethusa* 2 (1969) 168.

⁴⁴ La distinción de Cicerón (*Tusc.* 4. 21) entre *ira* y *odium* (*odium* es *ira inveterata*) también es pertinente aquí.

⁴⁵ Todas las citas pertenecen al texto de Wilke (n. 19).

El principal punto de discusión de Filodemo con los peripatéticos radica en que ellos definen más generosamente la *ira naturalis*. Otras reservas frente a la *ira naturalis* son que debería ser breve y mesurada (cols. 40-41, 43. 50- 45. 14, cf. μετρίως 1. 20). Al mismo tiempo, Filodemo reitera la distinción aristotélica entre ira y odio y la noción de que la ira, vinculada como está a la venganza, no debería ser placentera en este caso (41. 27- 42. 38). La razón subyacente es que para el verdadero epicúreo no hay materia suficiente para suscitar represalia con μεγάλας ὀργαίς (12. 23). La ira del *sapiens*, en consecuencia, no puede ser comparada con la de la mayor parte de la humanidad (42. 38- 45. 14).

Evidentemente, los opositores de Epicuro aprovecharon esa tendencia de Filodemo para tener así dos maneras de objetar sus ideas, culpándolo, desde la perspectiva de la crítica aristotélica contra la ἄσθενεία, de declarar a la ira como una debilidad (ἀσθενή 43. 17), por un lado, pero, por el otro, permitir al σοφός θυμωθῆσθαι (45. 3). Los términos del debate son reformulados en las *Tusculanas* de Cicerón, quien, una vez más, certificará la vivacidad de la discusión que se está llevando a cabo (4. 20 ss). Filodemo sigue rechazando ambas críticas a través de la referencia a los escritos de Epicuro.

Filodemo resume la esencia de su posición en tres *epilogismoi* que están sobre el final de su tratado. Dos de éstos son de directa vinculación con la *Eneida*. En primer lugar, es justo que el hombre sabio ceda a la ira cuando se le ha hecho un daño (46. 40- 47. 16). En segundo lugar, la medida hasta la cual es llevada la ira de alguien depende del conocimiento previo de un acontecimiento perjudicial (47. 16-39). Ésta es la particular versión epicúrea de la larga tradición —que observamos en los oradores griegos, en Platón y en Aristóteles— de que la ira incluye un componente cognitivo y evaluativo. La ira se ve moldeada por semejantes conocimientos y creencias. Filodemo dice que alguien que ha sido dañado por un rayo, por ejemplo, desahoga su ira contra el rayo, y que esta clase de ira no es estúpida. El hombre sabio, entonces, se encolerizará en la medida del perjuicio que, sabe, resulta de una cierta clase de daño.

La aplicabilidad de todo lo dicho a la escena final de la *Eneida* raramente necesite de un extenso comentario. En gran parte, la conducta de Eneas en aquella escena, y en las primeras del libro 12, puede acomodarse al concepto epicúreo de ira, y un epicúreo probablemente no la encontraría objetable. Pero el héroe no es, por supuesto, un epicúreo. En contraste con el ideal de ἀπάθεια de Venus en algún rincón lejano de Italia, según el modelo de Antenor, Júpiter determina para Eneas una existencia más exigente (1. 230 ss). En comparación con Aristóteles, Epicuro es menos preciso acerca de los parámetros exactos de τὸ μέτριον en la ira y, como hemos visto, las contradicciones resultantes invitaron a la crítica. Si bien los límites no fueron considerados con precisión, Virgilio se distancia de Filodemo por haber hecho que Eneas se encienda no sólo con ira, sino con *furiis*, algo que Filodemo considera inapropiado, especialmente cuando implica ven-

ganza por algún daño hecho sólo a un amigo (41- 14-24).⁴⁶ Vinculada a esta razón subyacente se encuentra la repetida afirmación de que nada en la vida implica consecuencias lo suficientemente grandes como para excitarse en demasía (por ejemplo, 48. 14-19). En este punto el *ethos* de la *Eneida* es obviamente diferente, y lleva, también, a una respuesta diferente de parte de Eneas. Por supuesto, uno podría sostener que precisamente porque las injusticias cometidas por Turno en verdad le importan mucho, Eneas debe trascender el mandamiento epicúreo actuando en contra de éste, para estar en exacta conformidad con el *epilogismos* que la respuesta debería proporcionar a nuestro conocimiento del daño previo proveniente de un mal obrar semejante. Como siempre, a Virgilio le gusta explorar tales límites.

Los estoicos no requieren una discusión minuciosa. Ellos, por supuesto, no dudaban en condenar la ira: *Stoici ... voluerunt eam* (i.e., *iram*) *penitus excedere* es una opinión que se atribuye ya a Crisipo.⁴⁷ El *De ira* de Séneca es una obstinada denuncia de las normas de la cólera generalmente aceptadas, y confirma así, de manera reiterada, aquella norma, por ejemplo en la fase de castigo de la administración de justicia (1. 15. 3, 16. 6, 19. 7. 8). En su argumentación corriente contra los peripatéticos, Séneca esgrime el criterio que Lactancio aplicó a la conducta de Eneas en la escena final: *irasci pro suis non est pii animi, sed infirmi* (12. 5), una polémica respuesta a la identificación aristotélica de ira justificada con τὸ ἀνδρῶδες. Sin embargo, no es para nada sólido postular que los principios estoicos fueran la norma imperante para la audiencia de Virgilio, para las propias actitudes de Virgilio y para el papel de Eneas.⁴⁸ La evidencia crítica contra tal suposición es considerable.

Tanto Cicerón, que es citado más a menudo indicando las opiniones romanas pertinentes, como Virgilio, son eclécticos. El primero adopta ocasionalmente las ideas estoicas, sobre todo en sus obras filosóficas. Pero cuando llega a la *veritas* de la *vita activa*, aplica diferentes criterios. La argumentación filosófica se vuelve irrelevante y la ortodoxia estoica se torna un asunto ridículo por su lejanía respecto de la vida. Veamos un ejemplo: en el pasaje de *De Oratore* (1. 220), que citamos antes respecto de la sanción ciceroniana a la excitación que produce la ira,⁴⁹ se refiere a las conflictivas definiciones filosóficas de ira como *fervor mentis* o *cupiditas puniendi doloris*. Sin embargo, el punto es que semejantes distinciones filosóficas no se admiten en el *orator magnus et gravis*. A esto sigue una referencia a la ortodoxia estoica acerca de los afectos (*motus*), presentada como

⁴⁶ μανικῶς οὐκ ἔν ἔλθοι πάλιν καθ' ἕνα γέ τινα δακῶν 41. 5-7; pero ver el descontento de Cicerón con la definición de *μανία* y su consiguiente distinción entre *insania* y *furor* (*Tusc.* 3. 11)). *Insania* es *mentis aegrotatio et morbus* (3.8); cf. n. 30, arriba.

⁴⁷ SVF III. 444. Posidonio consideró a la ira una de los πάθη capitales; ver Cicerón, *De Off.* 1.69 y M. Pohlenz, *Antikes Führtum* (Leipzig y Berlin 1934) 45, n. 2 y 52.

⁴⁸ Una aserción típica y sin fundamentos es la de Lyne (n. 6) 191: "Su papel es estoico e imperial, estoicamente imperial."

⁴⁹ Ver arriba, p. 16.

en contraste con las opiniones de otros que *tolerabiliores volunt esse et ad veritatem vitae propius accedere*. Los libros y las definiciones (*descriptions*) de los filósofos son buenos para *Tusculani requiem atque otium* (224); no son necesarios al orador cuando trabaja con *animos hominum ... sensus mentesque* (222) y cuando está interesado en evaluar *quid sui cives ... cogitent, sentiant, opinentur, expectent*. El papel del poeta de la *Eneida* está mas cerca del papel del orador que del papel del filósofo.⁵⁰

En su práctica real, Cicerón encontró en el estoicismo irrealista de Catón un blanco efectivo para asegurar la absolucón de Murena, apelando a la admiración instintiva de los romanos por el hombre práctico de acción y a su disgusto con la ideología ortodoxa. Su bien conocida ridiculización de los principios estoicos en aquel discurso (60-66) incluye su condena de la ira (62). Por oposición, los maestros de Cicerón son *illi a Platone et Aristotele, moderati homines atque temperati* (63). Catón es un hombre bueno y en extremo talentoso —*homo ingeniosissimus* (62)— que tiene *honestas, gravitas, temperantia, magnitudo animi, iustitia* o, en resumen, *omnes virtutes*. Sin embargo, su defecto es seguir una *doctrina non moderata* que es difícil de soportar en la realidad, o para la naturaleza humana (*veritas aut natura*; 60). Una doctrina semejante es buena como *causa disputandi*, pero no *vivendi* (62).

Es completamente irracional suponer que los lectores romanos de Virgilio condenarían en Eneas el ejercicio de la ira, o que Virgilio deseaba que fuera juzgado por la estrecha ortodoxia estoica. Eneas tiene todas las cualidades de Catón, sin llegar al exceso de la *doctrina* estoica.⁵¹ Un ejemplo más pertinente puede bastar para ilustrar el hecho bien conocido de que Virgilio no se deja llevar simplemente por el manual estoico. En *Tusc.* 4. 50, Cicerón, esta vez del lado estoico, reprocha a los peripatéticos por preguntar: *quid? Herculem, quem in caelum ista ipsa, quem vos iracundiam esse vultis, sustulit fortitudo, iratumne censes conflixisse cum Erymanthio apro aut leone Nemaeo?* Virgilio responde puntualmente a Cicerón en *Eneida* 8. Cuando describe el combate de Hércules con Caco, la terminología está impregnada de frases que connotan ira: *furiis exarserat dolor* (8. 219-220), *furens animis* (8. 228), *fervidus ira* (8. 230), y todo con la aprobación del poeta, porque Hércules tiene a la justicia de su lado. Y, pues el episodio es un paradigma mitológico de la batalla de Eneas con Turno, en la escena final de la obra se emplean a propósito las mismas palabras: *furiis accensus et ira* (12. 946), *dolor* (12. 945), *fervidus* (12. 951). Al mismo tiempo, por razones que de inmediato serán aparentes, Virgilio llama puntualmente a Hércules *non rationis egentem* (8. 299).

Los intérpretes modernos que utilizan los criterios estoicos para culpar a

⁵⁰ Así lo indica, por ejemplo, el diálogo de Floro *Vergilius orator an poeta*: cf. G. Highet, *The Speeches in Vergil's Aeneid* (Princeton 1972) 3ss.; cf. los perspicaces comentarios de G. Kennedy, *The Art of Rhetoric in the Roman World* (Princeton 1972) 228-29 sobre la concepción ciceroniana de la filosofía.

⁵¹ El punto es válido pese a obvios elementos jocosos (cf. *Fin.* 4. 74) en la caracterización ciceroniana de Catón; ver Kennedy, *op. cit.*, 182-85; A. D. Leeman, *Entretiens Fond. Hardt* 28 (1982) 216-17, y C. Craig, *TAPA* 116 (1986) 229-39. Además están, por supuesto, las *Paradoxa Stoicorum* de Cicerón; cf. Horacio *Sat.* 1.3, 2.3.

Eneas por su ira y, al mismo tiempo, postular que debería perdonar a Turno, están implicados, de hecho, en una paradoja estoica. El estoicismo doctrinario estaba en contra del perdón, y el intento de Séneca de diferenciar *clementia* y misericordia es posvirgiliano (*De Clementia* 2. 6. 4 –7-5). En consecuencia, incluso para un estoico ortodoxo la escena final, i.e., la intransigencia de Eneas, era irreprochable. Eneas es criticado a causa de su ira no por el estoico Séneca, sino por el cristiano Lactancio, que tenía sus propias razones. Además, la ira de Eneas no es para nada irracional. Virgilio se ha estado preparando esmeradamente para su justificación a lo largo de la segunda mitad de la obra. En la doctrina estoica, el vínculo que observamos entre *logos* e ira alcanzaba su última fase de desarrollo. Los estoicos sostenían que todos los afectos, incluyendo la ira, estaban sujetos al control de la razón: *omnes perturbationes iudicio censent fieri et opinione* (Cic. *Tusc.* 4. 14). Por lo tanto, consentir en ellos era un acto voluntario de la razón. Los estoicos desaprobaban usar la razón de este modo, pero Virgilio no. Puntualmente, elige terminar la *Eneida* con una paradoja estoica.

En suma, lejos de rechazar la ira de Eneas, la mayor parte de la antigua tradición ética la encontraría totalmente apropiada e incluso elogiada. Luego de la violación del pacto, al comienzo del libro 12, Eneas está absolutamente en lo cierto al responder con ira. Aunque *pius* e *inermis* (12. 322), ordena a su tropa *o cohibete iras!* (314). El *logos*, no el *pathos*, guía el curso planeado de su acción (314-317):

Ictum iam foedus et omnes
compositae leges, mihi ius concurrere soli,
me sinite atque auferte metus; ego foedera faxo
firma manu. Turnum debent haec iam mihi sacra.

Sin embargo, Turno no coopera; en términos de Platón, es *δυσίπατος στ άνίπατος* (*Leyes* 731B). Irresponsablemente, rehúye a Eneas; Eneas hace todo lo posible por localizarlo y, mientras lo busca, es atacado traicioneramente por Mespapo: *insidiis subactus* (494). En este punto, la *ἀοργησία* sería un defecto; por eso, *adsurgunt irae*. A esto sigue una referencia más a la justificación de la ira —*laesi foederis* (496)— y luego, finalmente, *irarumque omnis effundit habenas* (499). La frase evoca el frecuente *ὀργήν ἐφιέναι* de los filósofos. El punto culminante es su ira en la escena final, a la que nuevamente precede la reflexión.

En una situación como ésta, el hombre sabio, tal como lo definen los académicos, los peripatéticos e incluso los epicúreos, debe obrar como Eneas. Sólo la estrecha ortodoxia estoica lo habría dispensado totalmente de la ira, y tales posiciones extremas encontraron poca aceptación en la vida real de Roma.⁵² Es

⁵² El reciente artículo de P. Barrel (n. 1), pues deja tan obviamente a un lado mucha de la evidencia relevante, no busca en absoluto demostrar que “podría esperarse con leves reservas que el lector romano la condenara” (i.e., la acción de Eneas) (p. 198). Como dijimos antes, no encontramos rastro de condena alguna en nuestras fuentes.

esencial para nosotros leer la *Aeneis im Lichte ihrer Zeit*, para usar la frase de Norden, una noción que comparten, sorprendentemente, quienes aplican a la *Eneida* la teoría literaria más corriente.⁵³ La descuidada indiferencia a una metodología discernible en beneficio de respuestas individuales hartamente subjetivas, ha llevado a una perspectiva curiosamente distorsionada de la escena final de la *Eneida* —y, a partir de aquí, de la *Eneida* en su conjunto— que no guarda semejanzas con su disposición.

IV

Cerrando la *Ilíada-Odissea* romana, el final de la *Eneida* resuena con ecos de los temas más importantes de estas obras épicas homéricas. Como siempre, estos temas son reformulados por Virgilio de modo extraordinariamente significativo. La ira de Eneas no es una excepción.

Quiere rememorar la μήρις de Aquiles y sus ramificaciones. Lo hace para contrastarla deliberadamente con la furia que Aquiles despliega cuando mata a Héctor. La evocación del tema general de la ira de Aquiles es más pertinente que la furia particular de Aquiles en la escena nominalmente afín de la *Ilíada* (22. 330-360). Aquiles se burla de las súplicas del moribundo Héctor. Desea poder despedazar su carne, comerla cruda y arrojar el resto a los perros y buitres (22. 345-354). No tiene compasión, no duda; la única respuesta de Héctor es advertir a Aquiles de que él, Héctor, si es tratado así, se volverá θεῶν μήριμα (358), un motivo de cólera para los dioses, que castigarán a Aquiles en el tiempo oportuno.

Obviamente, la escena correspondiente de la *Eneida* es totalmente distinta. Eneas escucha la súplica de Turno, y ésta lo hace dudar.⁵⁴ La sensibilidad humana y la preocupación no son cuestiones efímeras en la *Eneida* —a diferencia del final de la *Ilíada*, por ejemplo—, sino, a la vez, características habituales de la obra y el héroe. La humanidad del héroe, sobre la cual hablamos antes, nos conduce a su dilema, y el dilema, a su vez, refuerza la humanidad del héroe. Turno apela a Eneas en términos puramente humanos —sus padres. Eneas es sensible a este tipo de apelación, como sabemos desde la descripción de la muerte de Lauso en el libro 10. Su respuesta es una duda humana, una duda que Virgilio contras-

⁵³ Ver G. B. Conte, *Virgilio. Il genere e i suoi confini* (Turín 1984) 39, con referencia a la *Égloga* 10 (= edición inglesa de C. Segal (Ithaca y London) 1986) 127: "Si rehusamos separar el texto de sus intenciones (que no significa adivinar ingeniosamente las intenciones del autor, sino descubrir las relaciones vivientes que vincularon al texto con el mundo y con su público inmediato), la escritura de poesía podría ser vista como una práctica vital del lenguaje en una forma que se llena de sentido." En una nota aparejada (p. 39, n. 40), que desafortunadamente fue descartada en la edición inglesa, Conte se refiere particularmente a la importancia que adquiere la literatura filosófica respecto de la cultura augustea. Para énfasis sobre la perspectiva histórica en la hermenéutica literaria en general, cf. especialmente las contribuciones conjuntas de S. Knapp y W. B. Michaels en W. J. Mitchell, ed., *Against Theory: Literary Studies and the New Pragmatism* (Chicago 1985).

⁵⁴ Cf. la observación de Clausen (n. 8) 99: "Un extraordinario momento de humanidad, porque el guerrero épico nunca duda".

ta intencionalmente con la reacción de Turno a una apelación similar al comienzo del libro 12. Allí el anciano rey Latino lleva a su punto culminante su súplica rogando a Turno que, por su viejo padre, ponga fin al crimen y a la carnicería: *miserere parentis longaeui* (43-44). La reacción de Turno es (45-46):

haudquaquam dictis violentia Turni
flectitur; exsuperat magis aegrescitque medendo.⁵⁵

En contraposición, cuando Turno implora a Eneas *Dauni miserere senectae* (934), el resultado es que *iam iamque magis cunctantem flectere sermo coeperat* (940-941). El contraste no podía ser más explícito y no puede ser ignorado, ni puede serlo el contraste con las referencias de Héctor y Aquiles a los padres de Aquiles (*Iliada* 22. 338-345). Para mayor contraste con Aquiles, el θυμός de Eneas no es σιδήρεος (22. 357), sino que, en la mejor tradición de Aristóteles y Platón, Eneas es a la vez compasivo (πρῶτος) y apasionado (θυμοειδής).

La principal razón que Virgilio elige para formular un recordatorio de la cólera de Aquiles en la estructura temática de la escena final de su obra es precisamente que la μῆνις de Aquiles y sus ramificaciones son ricas en complejidad.⁵⁶ La cólera de Aquiles se centra en el conflicto entre integridad personal y obligación social. El héroe depende para su aprobación de la sociedad de pares, e incluso ésta es la sociedad de la que Aquiles necesita excluirse para mantener su honor personal. Su ira lo lleva a una separación de la sociedad y produce un dilema en el que Aquiles, por su acción, permite el cambio por un mayor honor. La matanza de Héctor resuelve un aspecto de este dilema producido por la μῆνις original. Al menos en apariencia, Aquiles regresa a la sociedad de pares de la que depende por un reconocimiento externo de su honor. Pero hay más razones que supuestas apariencias. Un indicio es que, al principio, Aquiles rechaza las ofertas conciliatorias de Agamenón y Odiseo porque no había cambio de intención de parte de ellos (*Iliada*. 9. 375 ss). James Redfield ha definido una perspectiva que se relaciona con esto. Este autor observa astutamente que la ira de Aquiles excluye a éste de la estructura cultural y continúa diciendo que “en la historia de Aquiles, el poeta dramatiza una contradicción fundamental: las comunidades, en interés por sus propias necesidades, producen figuras que son inasimilables, hombres con los que no pueden vivir y que no pueden vivir con éstos”. Por consiguiente, el lugar del héroe, continúa Redfield, está en los márgenes de la sociedad.⁵⁷

⁵⁵ Ver las notas 14, 30 y 46 para la tipificadora *aegritudo* de Turno en el pasaje y la incapacidad para ser curado. La rememoración de este defecto en la escena final, con sus asociaciones platónicas, es más deliberada.

⁵⁶ Ver especialmente J. Arieti, “Achilles’ Guilt,” *CJ* 80 (1985) 193-203; J. Griffin, *Homer on Life and Death* (Oxford 1980), esp. 73-76; J. R. Redfield, *Nature and Culture in the Iliad* (Chicago 1975); C. Withman, *Homer and the Heroic Tradition* (Cambridge, Mass. 1958) 181-200.

⁵⁷ *Op. cit.*, 104-105.

¿Cómo se reformula todo esto en la *Eneida*? El *tertium comparationis* hacia el cual Virgilio sin duda fue atraído es el aspecto del dilema y la complejidad de la conducta heroica. La nueva evaluación que hace Virgilio lo lleva a una concomitante inversión del tema de la ira. Lejos de estar en la periferia de la sociedad, Eneas está en su verdadero centro.⁵⁸ Cuando mata a Turno, actúa en nombre de una sociedad civilizada para la cual la ἐσχάτη ὄργη, en estas circunstancias, como dijimos antes, es una virtud y no un regreso al primitivismo. Es una sociedad avanzada en la que Turno no puede ser integrado. La razón de que Turno se excluya de aquella sociedad no es siquiera remotamente la misma que la de Aquiles. A diferencia de Aquiles, Turno es inasimilable a su sociedad, no por su búsqueda de integridad personal, dignidad o significado de sí mismo, no porque quiera y acepte su propia muerte —pues claramente no lo hace—, sino porque su *furor*, en lugar de ser el problemático medio para un fin, se ha vuelto autónomo y unidimensional. Su *furor* es maníaco; le falta la combinación de venganza apasionada e introspección que es tan característica de Aquiles, especialmente en las escenas de súplica.⁵⁹ Ésta es una de las razones para que la *Eneida* termine con una escena de súplica.

Diferenciándose aún más de la *Ilíada*, la ira de Eneas, lejos de producir un dilema, resuelve uno y otorga credibilidad emocional a la drástica evidencia, decretada antes por Virgilio, de que Turno no puede ser perdonado. La validez de la acción de Eneas se ve reforzada porque Virgilio evoca la razón del rechazo de Aquiles a una reconciliación que, sabe, sería superficial. Hacia el fin de la obra, el lector de la *Eneida* sabe que no habrá cambio de actitud en Turno. Lejos de resolver algo, perdonarlo sería otro indulto temporario de los que ya ha recibido más que suficiente.

La frecuente comparación entre el final de la *Ilíada* y el final de la *Eneida* requiere estar informada de una perspectiva similar. Superficialmente, el final de la *Ilíada* parece mucho más humano y conciliatorio. Pero “nada ha cambiado. Príamo es todavía el enemigo de Aquiles, y la reconciliación entre ellos es el frágil producto de un contexto ceremonial fabricado.”⁶⁰ Aunque en apariencia ha regresado a la sociedad de pares de la que depende para su honor externo, Aquiles no está reconciliado con su comunidad. Persisten su ira y su aislamiento. Los libros finales de la *Ilíada* no aseguran una verdadera resolución del dilema del heroísmo de Aquiles, sino una mera terminación estética y formal.

Dos perspectivas y contrastes mayores con el final de la *Eneida* se abren a partir de aquí. Una, drástica por cierto, es que el final de la *Eneida* deliberadamente no permite semejante imparcialidad. No es una resolución estética, sino

⁵⁸ Ni es un “héroe del siglo XII”, como dice a menudo Williams (n. 1) 223 para explicar “la ambigüedad moral”.

⁵⁹ Griffin (n. 56) 55.

⁶⁰ Redfield (n. 56) 218; de modo similar, R. Jenkyns, *JRS* 75 (1985) 73-74. Cuando Virgilio reescribe el final de la *Ilíada* (A. 1.485-87), éste se vuelve “una escena brutal, deliberadamente antihomérica” (Clausen [n. 8] 17-18).

genuina. Por eso incorpora deliberadamente los temas de la cólera y el dilema, dominantes en la *Iliada*, y les confiere nueva significación. En segundo lugar, como han sostenido varios intérpretes recientes de la *Iliada*, Aquiles pasa de la ética de la aprobación por un par a la de la conciencia individual y la responsabilidad. Esta ética individual se ve trascendida una vez más en la *Eneida* por la de la responsabilidad social. Así es como el héroe romano Eneas —y no el siglo XII— actúa bastante a menudo: *Italiam non sponte sequor* (4. 361). Pero el final de la *Eneida* muestra que su impulso personal y el propósito más alto pueden finalmente unirse. Mientras, por ejemplo, su *furor* en el libro 2 —que Putnam⁶¹ y otros creen se recuerda en el final de la obra— era insensato, su *furor* en el final de la obra no lo es: tanto la voluntad divina, así indicada por la *dea dira*,⁶² como la propia inclinación de Eneas están de acuerdo. Los ecos del libro 2, como sucede a menudo con los ecos reales o percibidos en la *Eneida*, están aquí a propósito del contraste y la compleción, más que de la identidad.

Otras varias reminiscencias temáticas, especialmente de la *Iliada*, importan en este contexto. Una es la función del nombre mismo de Aquiles. *Akhi-laos* es quien siente dolor (*achos*) por el pueblo (*laos*) y el que se lo inflige. Como ha demostrado Gregory Nagy, esta dualidad temática resume mucho de la *Iliada*.⁶³ Y así sucede con Eneas en la escena final de la *Eneida*. Siente *dolor* por Palante, uno de su pueblo, e inflige sufrimiento en otros. La descripción de su ira es nuevamente capital en este respecto: *furiis accensus et ira*, como han advertido varios comentaristas, recuerda la frase usada por la Dido moribunda: *subito accensa furore* (4. 697). Antes de la muerte de Turno, se nos recuerda el dolor a que ella llegó a causa de Eneas —*alius Achilles*.

La vinculación final de Eneas con la ira tiene aún otras dimensiones iliádicas significativas. No hay ira de parte de ningún otro héroe que Aquiles alguna vez califique como *μηνις* en la obra entera —con una excepción. En 13. 459-461, *μηνις* se aplica a Eneas. En un microcosmos, el mismo nexo de *μηνις*, nobleza (*ἔσθλός*) y *τιμή*, que es típico de Aquiles en el macrocosmos de la *Iliada*, se asocia aquí con Eneas:

βῆναι ἐπ' Αἰνεΐαν, τὸν δ' ὕστατον εὔρεν ὀμίλου
 ἔσταότ'. αἰεὶ γὰρ Πριάμῳ ἐπεμήνιε δίῳ
 οὔνεκ' ἄρ' ἔσθλὸν ἔόντα μετ' ἀνδράσιν οὔ τι τίεσκεν.

Comentando estas líneas, Nagy sugiere plausiblemente que “la naturaleza de los temas atribuidos a Eneas en este pasaje sugiere que son centrales para otra tradición épica —ésta muestra a Eneas más que a Aquiles como su principal hé-

⁶¹ Putnam (n. 17) 151ss.

⁶² Se sostuvo que *dira* derivaba de *deum ira*; ver n. 65. La *ira* divina y la *ira* humana actúan al unísono.

⁶³ *The Best of the Achaeans* (Baltimore 1979) 69-83.

roe".⁶⁴ ¿No sería totalmente apropiada para el final de la *Eneida* una reminiscencia de una tradición semejante? Esto demuestra que las raíces del retrato de Eneas como un héroe irascible pueden ser más profundas de lo que generalmente se acepta.

Es poéticamente muy apropiado, pues, que el final de la *Eneida* deba recapitular el tema central con el que la *Ilíada* comienza y que impregna la obra, el de la μήρις. Hay una línea inquebrantable entre el primer libro de la *Ilíada* y el último de la *Eneida*. Inversiones adicionales realzan este concepto. En lugar de Aquiles, Turno se vuelve θεῶν μήριμα. Teniendo conocimiento de esto, prometió aplacar la *ira deum* a través de su muerte. Se nos recuerda esta *deum ira* por medio de la aparición de la Dira cerca del fin del libro 12; una antigua etimología de Dira era *deum ira*.⁶⁵ A diferencia de Aquiles, Eneas es el instrumento, y no el objeto, de *deum ira*. La dimensión interna de esta ira, la manía demoníaca y antiaristotélica de Turno, resume su carácter y su fracaso en las líneas que recuerdan el episodio de Alecto (913-914):

sic Turno, quacumque viam virtute petivit
successum dea dira negat.

Finalmente, la escena precedente de Turno arrojando la roca es otra variante del tema del *alius Achilles*. En la *Ilíada*, es Eneas quien trata de golpear a Aquiles de este modo (20. 285-287). Es una inversión de una situación épica típica: usualmente, el héroe victorioso es el que arroja una piedra; un buen ejemplo de ello es Diomedes en su lucha con Eneas (*Il.* 5. 302-310). En la *Eneida*, el tema se ve invertido una vez más cuando Turno usa el arma del Eneas de la *Ilíada* y falla, dando lugar así a su muerte en manos de Eneas/Aquiles.

¿Podemos encontrar un caso similar para la importancia del tema de la ira en la *Odisea*? Jenny Strauss ha intentado hacerlo recientemente.⁶⁶ Aunque no estoy totalmente convencido de sus argumentos, hay algunas ideas válidas y merecen ser examinadas sucintamente.

Hay una clara reminiscencia de la *Odisea* en la penúltima línea de la *Eneida*, cuando *illi solvuntur frigore membra*. Tal como ocurre a menudo en Virgilio, es una evocación múltiple, que implica *Eneida* 1. 92 (la primera aparición de Eneas en la obra), *Ilíada* 22. 335 (ὅς τοι γούνατ' ἔλυσα — palabras de Aquiles a Héctor) y la frase Ὀδυσσεύς λύτο γούνατα en *Odisea* 5. 297, que, por supuesto, subyace a A 1. 92. Así, estamos inclinados a pensar una vez más también en Odiseo. Y esto resulta muy significativo.

Casi por definición, Odiseo es el hombre dado a la ira e incurrir en ella. Éste

⁶⁴ *Op. cit.*, 226.

⁶⁵ Para referencias, ver *TLL*, s. v. *Dirus* 1268, 36-40; cf. W. Hübner, *Dirae im römischen Epos* (Hildesheim 1970) 9, 12-42.

⁶⁶ *The Wrath of Athena* (Princeton 1983).

es el significado de ὀδυσαίμενος en *Od.* 19. 407, cuando Autólico le da su nombre.⁶⁷ Ὀδυσαίμενος está en voz media; participa a la vez del modo activo y el pasivo. Μισσηβίς ὀργήν ἀγαγών, explica uno de los antiguos escolios.⁶⁸ La ambivalencia es la misma que en el nombre de Aquiles. Cuando Odiseo se da un nombre ficticio, elige uno que está etimológicamente vinculado a ira (sánscr. *Irasya*), i.e., Epérito.⁶⁹ Significativamente, esto ocurre al final de la *Odisea* (24. 305-306).

Con bastante propiedad, el uso de ὀδυσαίσθαι en la *Odisea* es limitado — con la excepción del pasaje de Autólico— para denotar enemistad divina y, más precisamente, la ira de los dioses contra Odiseo⁷⁰. La resistencia pasiva a esta ira es, por supuesto, el distintivo de Odiseo. No está preocupado (17. 446 ss) por la mortalidad, como Aquiles, sino por la terrible inestabilidad de la fortuna que la ira de los dioses depara. La ira de Poseidón, que hace naufragar a Odiseo hasta que λύτο γούνατα, no es un ejemplo de justicia divina. El capricho divino, como señala Clay, “puede llevar a la resistencia a la miseria y al sufrimiento; sin embargo, no puede estimular la justicia y la piedad.”⁷¹

La modificación de todo esto en la *Eneida* es casi un lugar común. La ira de Poseidón se convierte en la ira de Juno. Pero hay una Providencia; la justicia y la piedad existen y son nobles fines. La reminiscencia odiseica, filtrada como está a través de *Eneida* 1. 92, apunta a la vez a la resistencia humana a una insensata *deum ira*, tal como sugiere Homero, y al orden estable que vence aquella ira: mientras Eneas se habría ahogado sin merecerlo, Turno muere justamente. Muere como resultado de la ira, una ira llena de reminiscencias transmutadas a Aquiles y a Odiseo, pero la ira de Eneas es un mundo aparte de la de Juno.

Finalmente, así como había un contraste entre el final de la *Ilíada* y el final de la *Eneida*, hay también un deliberado contraste entre el final de la *Eneida* y el final de la *Odisea*. De nuevo, la ira desempeña un papel importante. En el final mismo de la *Odisea*, Odiseo y sus hombres atacan a los familiares de los pretendientes con marcial ferocidad. Atenea da a Odiseo μένος (520). (De modo similar, la ira es un fenómeno necesariamente concomitante de la batalla en la *Eneida*).⁷² Entonces, Atenea ordena a todos detenerse, pero Odiseo se obstina y está listo para abalanzarse sobre el enemigo que escapa. Sólo un rayo de Zeus —que es una manera de poner fin a una obra épica— lo hace detenerse. Atenea le ordena con παῦε ... νείκος ... πολέμοιο (543), de modo que Zeus no se encolerizará con él (κεχολώσεται 544). Y, continúa diciendo el poeta, Atenea lo convenció —se nos recuerda a Atenea persuadiendo a Aquiles en *Ilíada* 1; las últimas líneas de la *Odisea* evocan, correspondientemente, el primer libro de la *Ilíada*. Más aún,

⁶⁷ Una detallada discusión y bibliografía en Clay, *op. cit.*, 59-68.

⁶⁸ Scholia V a 19. 407. Cf. W. B. Stanford, *CP* 47 (1952) 209-213.

⁶⁹ H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch* (Heidelberg 1960) 1. 135, 535.

⁷⁰ Clay (n. 66) 63.

⁷¹ *Op. cit.*, 229. Para una descripción más larga, ver ahora Jenkyns (n. 60) 63-66.

⁷² Thornton (n. 11) 160.

Odiseo se alegra de esto —χαίρει δέ θυμῷ (545). La *Eneida*, por oposición, no tiene un final feliz. Lejos de prohibirla, Júpiter sanciona la ira, como corresponde a la ética del mundo de la *Eneida*, que se centra en la justicia divina y no meramente en la supervivencia por la astucia humana.

V

Las dos perspectivas más importantes con las que he analizado el final de la *Eneida* son centrales para la obra en su totalidad. Siendo “esencialmente una indagación de los variantes y a veces contrastantes aspectos de la experiencia humana”, como anotó R. D. Williams,⁷³ la *Eneida* trata con los valores y la moral. De ahí que la tradición grecorromana de la filosofía moral y la ética sea indispensable para un correcto examen de una emoción cardinal como la ira. Además —tenemos aquella afirmación de Donato sobre la conclusión de la *Eneida*—, Virgilio iba a dedicarse el resto de su vida a la filosofía (*Vita Vergili* 126). En segundo lugar, está la “diseñada intertextualidad”⁷⁴ de la *Eneida* y las obras homéricas que, rigurosamente, informa sobre la utilización y la transformación de los temas homéricos básicos, y la ira es un ejemplo estelar.

La escena final es también otra demostración de que la *Eneida* no presenta ideales abstractos, sino que quería ser verdadera para la vida romana. Esta veracidad o realismo romano se ve ennoblecido precisamente por la riqueza poética de las alusiones a Virgilio, a la tradición filosófica y a la homérica. Podemos ver todas estas características en acción en el final de la obra, que, de este modo, se vuelve extraordinariamente significativo; más significativo, por cierto, de lo que la mayoría de los intérpretes contemporáneos serían capaces de permitir.

Karl Galinsky

Universidad de Austin /Texas, USA

Dirección electrónica: galinsky@mail.utexas.edu

Traducción: Pablo Martínez Astorino

Universidad Nacional de La Plata

Dirección electrónica: pablolandromartinez@yahoo.com.ar

Resumen

En este trabajo, se estudia el tema de la ira de Eneas a partir de cuatro perspectivas: 1) el papel de la *ira* y la *orge* en el contexto judicial grecorromano; 2) las distintas posturas filosófi-

⁷³ *Antichthon* I (1967) 40.

⁷⁴ Para opiniones precisas sobre este término, ver la edición inglesa de Conte (n. 53) 29, n. 11. Comparar las estimulantes opiniones de Michael Putnam sobre *arma virumque* y el papel de μήνις en su reseña de Conte aparecida en esa revista (108 [1987] 789-90). La *Eneida* comienza y termina con alusiones temáticas a la *Iliada* y a la *Odisea*.

cas sobre la ira en la antigüedad además de las ideas estoicas, que han sido un patrón frecuente de análisis; 3) la función de la ira en la *Iliada*, especialmente en referencia a Aquiles; 4) lo mismo en referencia a Odiseo y la *Odisea*. Según los parámetros platónicos y aristotélicos, y, en general, según otras concepciones que no sean la estoica, la actitud de Eneas en la escena final es, sin lugar a dudas, apropiada y correcta. Esta circunstancia contradice las ideas postuladas por el común de la crítica, que, por lo general basada en ideas estoicas o en prejuicios modernos, condena la acción de Eneas. Más aún, la acción de Eneas en el final de la obra, además de ser apropiada, caracteriza a la *Eneida* como una *Odisea-Iliada* romana.

Palabras clave: ira – Eneas – Aquiles – Odiseo

Abstract

In this article, the subject of Aeneas' anger, a matter of a large discussion, is well illuminated by means of four perspectives: 1) the role of *ira* and *orge* in the judicial context in Greece and Rome; 2) the different philosophical attitudes to anger in antiquity, as well as Stoic views, that have been a common standard of analysis; 3) the function of anger in the *Iliad*, especially with reference to Achilles; 4) the same with reference to Odysseus and the *Odyssey*. According to Plato and Aristotle's parameters, and, generally, according to other than Stoic's views, Aeneas' attitude in the final scene is, undoubtedly, a proper one. This fact contradicts views postulated by common criticism, which, generally based on Stoic ideas or on modern prejudices that condemn Aeneas' action. Moreover, Aeneas' action in the ending of the epic, apart from being proper, characterizes the *Aeneid* as a Roman *Odyssey-Iliad*.

Keywords: anger – Aeneas – Achilles – Odysseus