

El concepto del abandono del hogar en Virgilio y Horacio

Aun cuando el mundo romano no presenta notorios escolarcas ni siquiera escuelas filosóficas dignas de mención, su literatura, en cambio, está transida de presupuestos filosóficos. Aquí radica, precisamente, la genialidad romana, en haber sabido asumir el caudal filosófico griego como nervadura de su propia creación. Dicha presencia filosófica no se revela tan sólo en aquellas obras que por su naturaleza demanden protocolos doctrinarios, como pueden ser los tratados políticos, consolatorios, jurídicos o retóricos: lo realmente sorprendente es observar cómo dicho caudal filosófico alcanza a obras aparentemente alejadas de todo compromiso filosófico. Así en las comedias plautinas se detecta la presencia estoica a través de la definición de la *uirtus* (*Amph.* 649: *uirtus praemium est optimum. Asin.* 323: *em ista uirtus est quando usus est qui malum fert fortiter*). Ennio, por su parte, reproduce aquella misma asociación entre *uir* y *uirtus* (*Scaen.* 300) que habían establecido los estoicos entre *aner* y *arete*, según se puede ver en Diógenes Laercio (7, 30), e, igualmente, en los *Annales* se encuentran resabios estoicos: en 268-72 se hace defensa de la *sapientia* frente a la violencia o, lo que es lo mismo, la defensa de la razón, encarnada en el orador honrado, frente a la sinrazón representada por el *horridus miles*. Esta misma idea aparece recogida en vv. 180-1, donde el hombre de armas es contrapuesto al hombre de razón (*bellipotens / sapientipotens*) y en coherencia con esta misma actitud estoica se puede entender la crítica a la necesidad (v. 105) como uno de los grandes males de la humanidad. A este ideario estoico se podría adscribir la visión de la *sapientia*, expresada en *Ann.* 218-9 como algo que se aprende por la razón y no como algo dado (v. 218).

Ideas de ascendencia estoica planean, igualmente, sobre la obra de Catón el censor, como se puede ver en su discurso en

favor de los rodios, o en sus definiciones sobre el orador (Quint. *Inst.* 12, 1, 10) y la retórica (Iul. Vict., ed Halm, 374).

De inequívoca raigambre estoica es también la definición que Lucilio ofrece sobre la virtud (vv. 1196-1208): su amistad con Escipión y Lelio no podía indentificarle con aquellas actitudes encarnadas por los cínicos, aun cuando muchas de sus ideas pudieran tener acogida en las Sátiras.

Si, frente a tal influencia estoica, la epicúrea tuvo una acogida más tardía, no, por ello, dejará de ser menos atractiva, como se puede reconocer en los dos grandes poetas latinos, Virgilio y Horacio.

En definitiva, puede afirmarse que el mundo poético romano estaba enraizado en el *humus* filosófico griego. A este respecto conviene señalar que las preferencias por una u otra corriente filosóficas no estaban determinadas tanto por el propio escritor cuanto más bien por la naturaleza del género literario: mientras el género satírico estaba, lógicamente, enfeudado en las corrientes estoicas y cínicas, la poesía lírica, en cuanto afirmación de la individualidad, se nutría básicamente de principios epicúreos, en clara oposición al género épico que, por su exaltación de los valores sociales, tenía que dar paso a las virtudes estoicas. De igual modo conviene señalar que la gran oratoria libre y popular no podía estar animada por la corriente estoica y mucho menos por la epicúrea, sino por aquellas otras que no sólo reconociesen la función social del individuo sino también la importancia de los sentimientos y los principios de verosimilitud y probabilidad, como era el caso de las escuelas académica y peripatética.

En consecuencia, no es extraño que el tratamiento del «abandono del hogar» en Virgilio y Horacio estuviera supeditado al género en el que aparece: en efecto, el tratamiento de dicho tema en las Eglogas es totalmente diferente al de la Eneida. Horacio, por su parte, tampoco le presta el mismo tratamiento en su producción lírica que en aquella otra satírica, didáctica o patriótica. Tales diferencias se deben, en definitiva, a los distintos principios filosóficos que animan a cada uno de estos géneros literarios, esto es, al epicureísmo y estoicismo.

Mientras para el estoico romano la *uirtus* constituía el *summum bonum* (Cic., *Fin.* 2, 36-7 y 3, 30-1) y dicha *uirtus* no era otra cosa que la recta razón (Sen., *Ep.* 66, 32: *uirtus non aliud quam recta ratio*), siendo tal virtud incompatible con la *uoluptas* (Cic.,

*Fin. 3, 17: in principiis autem naturalibus plerique Stoici non putant uoluptatem esse ponendam. Cf. Cic., Cato 42: impedit enim consilium uoluptas, rationi inimica est. Sen. Vit. beat. 7, 3: uoluptas humile seruire imbecillum caducum cuius statio ac domicilium fornices ac popinae sunt), para el epicúreo romano será, por el contrario, la *dia uoluptas* (Lucr. 2, 172) la que se constituya en objetivo de vida, en su *summum bonum* (Cic., *Fin. 1, 29: Quaerimus igitur quid sit extremum et ultimum bonorum... Hoc Epicurus in uoluptate ponit. Cf. Fin. 1, 62: en la medida en que alcance la uera uoluptas la interpretaba Cicerón como la satisfacción de los sentidos (Cic., *Nat. deor.*) 1, 111: *Non arbitror te uelle similem esse Epicureorum reliquorum, quos pudeat quarundam Epicuri uocum, quibus ille testatur se ne intellegere quidem ullum bonum, quod sit seiunctum a delicatis et obscaenis uoluptatibus; quas quidem non erubescens persequitur omnis nominatim*).**

Así pues, mientras la visión de la naturaleza para el estoico es una visión trascendente, en cuanto la entiende como un reflejo de la *ratio uniuersalis*, para el epicúreo romano la naturaleza es sentida como su *alma mater*, de la que él es un producto (Lucr. 2, 991): la naturaleza no sólo le proporciona la posibilidad de satisfacer sus necesidades básicas sino también la posibilidad de obtener el máximo placer (Lucr. 5, 1361 y ss).

Para el epicúreo romano sólo se alcanza la plenitud vital si se mantiene plenamente en conexión con su medio natural a través de los sentidos: si se interrumpe tal conexión se produce el desequilibrio psíquico y la frustración.

Esto ocurre cuando el individuo se desentiende del momento presente a cambio de un futuro incierto:

Lucr. 3, 955-8:

*Sed quia semper aues quod abest praesentia temnis,
imperfecta tibi elapsast ingrataque uita,
et nec opinanti mors ad caput adstitit ante
quam satur ac plenus possis discedere rerum.*

Cic., *Fin. 1, 62: Nam et... praesentibus ita potitur, ut animaduertat, quanta sint ea quamque iucunda, neque pendet ex futuris...*; cuando no es consciente de la fugacidad de la vida:

Lucr: 5, 830:

*nec manet ulla sui similis res: omnia migrant
omnia commutat natura et uertere cogit;*

cuando su ambición le lleva a despreciar lo poco pero suficiente por lo mucho pero inseguro:

Lucr. 5, 1117-9:

*Quod si quis uera uitam ratione gubernet
diuitiae grandes homini sunt uiuere parce
aequo animo; neque est umquam penuria parci.*

Cic., *Fin.* 1, 62: *finitas habet cupiditates...*; de este modo es empujado a abandonar la seguridad del hogar por los peligros de los viajes marinos:

Lucr. 5, 1005:

*Non poterat quemquam placidi pelligia ponti
subdola pellicere in fraudem ridentibus undis;*

o cuando la angustia o el temor a los dioses le secuestra sus facultades impidiéndole disfrutar de las circunstancias que la naturaleza le prodiga:

Lucr. 1, 146-7:

*Hunc igitur terrorem animi tenebrasque necessesit
non radii solis neque lucida tela diei discutiant.*

Cic. *Fin.* 1, 62: *sine ullo metu uera sentit. nat. deor.* 1, 45: *et metus omnis a ui atque ira deorum pulsus esset.*

El estoicismo romano, por el contrario, se afirma más por la oposición y resistencia a las circunstancias que por su complacencia en las mismas. La *uirtus*, como ideal de perfección, cuya realización tiene lugar a través de las virtudes cardinales (Cic., *Fin.* 2, 45-7; *Off.* 1, 14) se afirma por oposición al placer, esto es, por no querer rendirse al favor de las circunstancias (Sen., *Dial.* 2, 1, 1: *Stoici uirilem ingressi uiam, non ut amoena ineuntibus uideatur curae habent*). De ahí su concepción de la vida como milicia (Sen., *Ep.* 96, 5) y su prevención contra las *secundae res*, por cuanto debilitan el ánimo y quebrantan todo principio virtuoso (Cic., *Off.* 1, 90. Sal., *Con.* 11, 5). Tal resistencia a las circunstancias o a los cambios de la fortuna no implica para el estoico el abandono de sus compromisos sociales, sino, por el contrario, su obligación de vivir para los demás (Sen., *Ep.* 48, 2: *Alteri uiuas oportet si uis tibi uiuere*. Cf. Cic., *Fin.* 2, 45; *Marc.* 25; *Off.* 1, 14). Para el estoico, según Séneca, la sociedad es como un arco cuyas dovelas son los hombres (*Ep.* 95, 53): su mutua necesidad es incuestionable. Este

principio social se extendía a todo el género humano y, en consecuencia, el estoico romano no podía sentirse esclavo de su aldea (Sen. *Ep.* 28, 4: *Non sum uni angulo natus, patria mea totus hic mundus est.* Cf. Cic., *Fin.* 3, 64-66). La virtud, en definitiva, se realiza a través de sus congéneres, no a través del medio natural en que se desenvuelva.

Este compromiso social era, por el contrario, rechazado por los epicúreos, como lo manifiestan Lucrecio, Cicerón y Séneca:

Lucr. 3, 995-7:

*Sisyphus in uita quoque nobis ante oculos est,
qui petere a populo fasces saeuasque secures
imbibit et semper uictus tristisque recedit.*

Cic. *De or.* 3, 63: *Ex illis autem quae remanent, ea philolosophia, quae suscepit patrociniū uoluptatis, etsi cui uera uideatur, procul abest tamen ab eo uiro quem quaerimus et quem auctorem publici consilii et regendae ciuitatis ducem et sententiae atque eloquentiae principem in senatu, in populo, in causis publicis esse uolumus.* *nat. deor.* 2, 53: *Nos autem beatam uitam in animi securitate et in omnium uacatione munerum ponimus.* Sen., *De otio* 3, 2: «Epicuro dice: el sabio no asumirá cargos públicos a no ser que algo insólito intervenga. Zenón dice: asumirá cargos públicos a no ser que algo se lo impida».

El epicureismo romano entendía el principio de la *ataraxía* como evitación de aquellas preocupaciones propias de la gran ciudad y como invitación a la vida retirada en el campo y al disfrute de la naturaleza. Así lo muestra Lucrecio (2, 1 y ss.; 2, 29 y ss.; 5, 1352 y ss.) y así lo interpretaba Cicerón en *De or.* 3, 63, al señalar el desinterés de los epicúreos por los asuntos de la urbe y su realización a través de los *loca amoena*.

De forma resumida podríamos decir que, mientras el epicúreo romano es bucólico e individualista (busca el campo para su realización personal), el estoico es urbano y cosmopolita (busca alcanzar la virtud a través de la sociedad)¹.

1 Tal vez este carácter bucólico del epicureismo romano no fue suficientemente explotado por los filólogos latinos a pesar de la lúcida observación de M. Schrijvers en su «Discussion» a la ponencia de D. F. Furley «Lucretius the epicurean», *Fondation Hardt* 24 (1978) 32: «Conviene advertir que el placer ha sido ubicado por Lucrecio en el campo, mientras que los desarrollos sociales que produjeron calamidades para el género humano (vida política y religión) han sido situados en la ciudad (cf. *urbis* 1108:

Tales características epicúreas y estoicas afloran en los distintos géneros cultivados por Virgilio y Horacio.

Respecto a Virgilio puede observarse fácilmente que las características epicúreas se dan cita preferentemente en las Eglogas, mientras las estoicas tienen mayor presencia en la Eneida. No es extraño, en consecuencia, que el abandono del hogar sea tratado de manera diferente en una y otra obra.

Con relación a las Eglogas conviene recordar lo siguiente²:

1. Tanto en el Catalepton como en los comentaristas se reconoce la ascendencia de Publilio Sirón, conocido maestro del epicureísmo romano, sobre Virgilio:

Cat. 5:

*Nos ad beatos uela mittimus portus
magna petentes docta dicta Sironis
uitamque ab omni uindicamus cura.*

Serv., *Eccl.* 6, 13: *Vult exsequi sectam epicuream, quam didicerat tam Vergilius quam Varus, docente Sirone. cf., Aen.* 6, 264. Según A. Gelio (6, 20, 1) Virgilio heredó la casa de campo de Sirón de Nola.

2. En las Eglogas, como ya había sido denunciado por Aulo Gelio³, se detectan numerosas fórmulas y expresiones tomadas de Lucrecio.

En consecuencia, no es extraño reconocer en las mismas conceptos aparecidos anteriormente en el *De rerum natura*.

— La imagen de la *dia Voluptas*, como animadora de la vida, aparece formulada en Virgilio de la misma manera que en Lucrecio:

urbis 1162). La oposición entre ciudad y campo parece haber determinado la estructura de la Kulturgeschichte de Lucrecio».

2 H. Naumann, «Was Vergil Epikurer?», *Sileno* 1 (1975) 245-57. F. Sbordone, «Virgilio e la cultura epicurea del golfo di Napoli», *Conv. Mond. su Virgilio*. Milano 1982, 2 vol.

3 Gell. 1, 21, 7: *Non uerba autem sola, sed uersus prope totos et locos quoque Lucretii plurimos sectatum esse Vergilium uidemus*. C. Bailey, «Virgil and Lucretius», *Proceedings of the Classical Association*, 28 (1931) 21-39. P. Boyancé, «Virgile et l'Epicureisme», *Révue de la France ancienne*, 124 (1958) 225-37. J. Oroz-Reta, «Virgile et l'Epicureisme», *Actes VIII Congr. Ass. G. Budé*, Paris 1969, 436-47. A. Rostagni, «Virgilio e Lucrezio», *RFIC*, 59 (1931) 289-315. E. Coleiro, *An Introduction to Vergil's Bucolics with a critical edition of the text*, Amsterdam 1979, 37 y ss. G. Castelli, «Echi lucreziani nelle Egloghe virgiliane», *Rivista di Studi Classici* 14 (1966) 313-42; 15 (1967) 14-39 y 177-216. L. Landolfi, «Virgilio, Lucrezio e le *Laudes ueris*», *QUCC* 49 (1985) 2, 91-109. Montes-Pérez Sánchez, «Las influencias del epicureísmo en las Bucólicas y Geórgicas de Virgilio. Estudio de la Egloga 2», *Simposio Virgiliano*, Murcia 1984.

Lucr. 2, 258:

quo ducit quemque Voluptas.

Egl. 2, 65:

trahit sua quemque uoluptas;

— La idea del vivir contento con poco, expresada paradójicamente por Lucrecio, se repite en Virgilio:

Lucr. 5, 1117:

diuitiae grandes homini sunt uiuere parce.

En egl. 2, 28 vemos cómo Coridón le ofrecía a Alexis cosas sencillas y humildes pero suficientes para ser felices y en Egl. 7, 33 Tirsis le ofrece a Príano, divinidad protectora de los campos, humildes presentes, puesto que su huerto es muy pobre: *custos es pauperis horti*.

— La idea de la liberación de la angustia y del miedo futuros, predicada por Lucrecio, reaparece en Virgilio:

Lucr. 1, 147:

*Hunc igitur terrorem animi... necesses
non radii solis neque lucida tela diei
discutiant, sed naturae species ratioque...
quippe ita formido mortalis continet omnis.*

Egl. 4, 13-4:

*te duce, si qua manent sceleris uestigia nostri,
inrita perpetua soluent formidine terras;*

— La idea de vivir el momento presente, olvidándose de los problemas futuros, defendida por Lucrecio, está presente en la Egl. 1, donde Tí tiro invita a Melibeo a disfrutar de su compañía y de los favores de la naturaleza aquella noche anterior a su destierro:

Lucr. 3, 995:

*Sed quia semper aues quod abest praesentia temnis
imperfecta tibi elapsast ingrataque uita.*

Egl. 1, 79:

*Hic tamen mecum poteras requiescere noctem
fronde super uiridi: sunt nobis mitia poma.*

— El rechazo de la intervención divina en los asuntos humanos, presente en Lucrecio como uno de los principios epicúreos, reaparece de nuevo en las Eglogas:

Lucr. 1, 43-45:

*omnis per se diuum natura necessest
inmortali aeuo summa cum pace fruatur
semota ab nostris rebus seiunctaque longe.*

Egl. 8, 35:

nec iuuare deum credis mortalia quemquam;

— De igual modo en Virgilio encontramos recogido el principio de la fugacidad de la vida en términos que recuerdan a Lucrecio:

Lucr. 5, 830-1:

*nec manet ulla similis res: omnia migrant
omnia conmutat natura et uertere cogit.*

Egl. 9, 51:

omnia fert aetas.

— El concepto del amor ampliamente desarrollado por Lucrecio (4, 1037 y ss.), encuentra una clara réplica en el tratamiento de Amarilis y Galatea de la Eglóga 1.

— La exaltación de la vida retirada en el campo con el consiguiente rechazo de la ciudad, expuesta en Lucrecio 2, 1 y ss.; 2, 29 y ss.; 5, 1392 y ss. la vemos de nuevo en las Eglógas de Virgilio:

Egl. 1, 34:

ingratae urbi

Egl. 2, 61:

*Pallas quae condidit arces
ipsa colat; nobis placent ante omnia siluae*

Toda la segunda parte de la Egl. 8 consiste en hacer retornar a Dafnis a su medio natural, en el campo⁴.

— El sentir la naturaleza como madre y maestra de la vida, tal como se observa en Lucr. 2, 991 y ss.; 5, 13 y ss., se advierte igualmente en las églogas virgilianas (1, 22-3; 1, 38; 2, 3; 10, 8).

Conviene señalar, por otra parte, que los personajes de las Eglógas no son sólo pastores, sino también colonos, esto es, pastores que poseen sus propias tierras, las cultivan y las aman (Egl. 7, 33; 9, 4).

Desde esta óptica de un epicureísmo bucólico el abandono del hogar, de las propias tierras, es visto como desarraigo del seno de

4 Dicha exaltación del campo frente a la ciudad no aparece en los Idilios de Teócrito, donde el campo es más bien visto como lugar de trabajo y fatigas, lugar reservado para los criados (*Id.* 25, 30 y ss.; *Id.* 20, 30 y ss.).

la naturaleza, de los dulces campos, como marchitamiento del espíritu apartado de su medio natural⁵.

Desarraigo doliente se advierte en los primeros vv. de la Egl. 1:

*Tityre, tu patulae recubans sub tegmine fagi
siluestrem tenui Musam meditaris auena;
nos patriae finis et dulcia linquimus arua
nos patriam fugimus.*

A este propósito debemos recordar que este cuadro tan bello está confeccionado con fragmentos epicúreos:

— La *siluesatris musa* era la tonadilla pastoril así semantizada por Lucrecio 4, 588-91:...

*quom Pan
pineae semiferi capitis uelamina quassans
unco saepe labro calamos percussit hiantis,
fistula siluestrem ne cesset fundere Musam.*

— El término *recubans* había sido utilizado ya por Lucrecio (1, 38) y sería más tarde retomado por Cicerón para describir el estilo de vida plácida y sensual de los epicúreos: (*De or.* 3, 63) *sed in hortulis quiescat suis ubi uult, ubi etiam recubans molliter et delicate...*

— De igual modo el sintagma *patulae sub tegmine fagi* es una clara contaminación de aquellos otros lucrecianos *sub ramis arboris altae* (5, 1393) y *caeli sub tegmine* (5, 1016).

— Incluso el adjetivo virgiliano *dulcia* referido a los campos es el mismo que ya había elegido Lucrecio: *dulcis agelli* (5, 1367).

El marchitamiento del espíritu, motivado por el desarraigo y abandono del hogar, se aprecia cuando el propio Melibeo, víctima del destierro, señala (1, 77): *carmina nulla cano*. No se puede ignorar, en este sentido, cómo esta actividad era junto con la danza la más característica del epicureismo romano:

Lucr. 5, 1405-8:
*Et uigilantibus hinc aderant solacia somno
ducere multimodis uoces et flectere cantus
et supera calamos unco percurrere labro.*

Idénticas expresiones de dolor ante el abandono de sus tierras vemos repetidas en Egl. 9, 2:

5 Esta visión del dolor ante el abandono de la tierra tampoco es observable en los idilios de Teócrito.

*O Lycida, uiui peruenimus, aduena nostri
(quod numquam meriti sumus) ut possessor agelli
diceret: «Haec mea sunt; ueteres migrate coloni»
nunc uicti, tristes, quoniam fors omnia uersat...*

Desde este punto de vista no es extraño que el abandono del hogar fuera asociado a las grandes calamidades del hombre:

Egl. 4, 31:

*Pauca tamen suberunt priscae uestigia fraudis
quae temptare Thetim ratibus, quae cingere muris
oppida, quae iubeant telluri infindere sulcos.
Alter erit tum Tiphys et altera quae uehat Argo
delectos heroas; erunt etiam altera bella.*

En este marco ni siquiera el amor puede forzar al pastor a abandonar sus propias tierras, sino a persuadir a su ser querido a disfrutar con él de las mismas, como se aprecia en la segunda Egloga. Consiguientemente el ideal de vida será contemplado como una vida apegada al terruño, alejada del desarraigo de los viajes: la tierra producirá lo suficiente para evitar tales traumas:

Egl. 4, 37:

*Hinc ubi iam firmata uirum te fecerit aetas,
cedet et ipse mari uector, nec nautica pinus
mutabit merces: omnis feret omnia tellus.*

La visión del abandono del hogar en la Eneida es otra, como otra es la perspectiva filosófica desde la que este poema épico está contemplado. Esta obra responde al compromiso social de exaltar la grandeza de Roma y la misión pacificadora de Augusto. El poeta se convierte en vate nacional.

No es extraño, en consecuencia, que en dicha obra se prodiguen aquellas ideas estoicas que tan bien se avenían con el *mos maiorum* romano. Concretamente la prosopografía de Eneas responde a aquella misma que se hace de Augusto en la *Res gestae diui Augusti* y, en gran medida, se acerca al modelo del hombre estoico. Eneas encarna aquellas virtudes requeridas por el estoicismo⁶: en él se darán aquella prudencia y fortaleza de ánimo del *uir sapiens* que sabe anteponer la razón a los sentimientos y ofrecer resistencia al dolor, como cuando tiene que abandonar su patria (*Aen* 3, 8-10) o a Dido (*Aen.* 4, 449) o cuando se ve obligado a

6 R. P. Bond. «Aeneas and the cardinal virtues». *Prudentia* 6 (1964) 67-91.

infundir ánimo a sus propios compañeros para no desfallecer en la empresa (*Aen.* 1, 1204). Precisamente como antítesis de tal prudencia es presentado Turno, el antihéroe de la Eneida, cuya caracterización es la de la violencia (*Aen.* 11, 376 y 12, 46-7)⁷. En Eneas concurría además aquella otra virtud de la justicia por lo que sería calificado numerosas veces de *uir iustus* (1, 544; 1, 604; 11, 126). Incluso el concepto de la *pietas* es contemplado por algunos comentaristas como una parte de la justicia, en este caso, aquella debida para los dioses⁸.

Desde este mismo ángulo estoico el mundo es presentado en la Eneida como la patria común: a Roma le estaba reservada el ser la *caput* de este vasto imperio (6, 851), debiendo el *princeps* gobernar el universo por delegación de Júpiter (4, 229-237). Consiguientemente César será presentado como el delegado de Júpiter en la tierra y como responsable de gobernar con justicia a todos los pueblos (6, 791).

Desde esta perspectiva estoica el abandono del hogar es visto de manera totalmente diferente a como se contempla en las Eglogas. Aquí en la Eneida dicho abandono viene impuesto por el *fatum* y por la voluntad de Júpiter, esto es, es un abandono al que hay que hacer frente como una obligación moral y social⁹. Así Eneas dirigiéndose a los delegados latinos les dice: (11, 112) *nec ueni nisi fata locum sedemque dedissent*. Tal obligación está por encima de comodidades personales o de intereses particulares, como se puede ver en la justificación que Eneas le da a Dido de su marcha: (4, 361) *Italiam non sponte sequor*.

La preocupación de Eneas no estriba tanto en tener que abandonar su propio país (3, 8-10) cuanto más bien en dar cumplimiento a las obligaciones sociales impuestas por los hados y el propio Júpiter (4, 392-6): alcanzar el nuevo destino es su objetivo y su misión. Precisamente los primeros versos de la Eneida son reveladores de tal propósito: el *fatum* le impone buscar una nueva ciudad para su gente y dicho objetivo sólo será alcanzable a través de las virtudes estoicas.

En este contexto el abandono del hogar no supone un desarraigo que abata los ánimos de la persona elegida por el destino,

7 P. Schenk, *Die Gestalt des Turnus in Vergils Aeneis*, Königstein/Th. 1984. C. Renger, *Aeneas und Turnus: Analyse einer Feindschaft*, Frankfurt 1985.

8 R. P. Bond, *Op. cit.*, 77.

9 R. J. Rabel, «Vergil, tops and the Stoic view of Fate», *CJ* 77 (1981) 27-31.

sino un deber que fortalece las virtudes heroicas. De ahí que Eneas les diga a sus compañeros que tras los infortunios y quebrantos llegará un día en que les habrá de resultar grato recordarlos (1, 203) y de ahí que exclame, una vez alcanzada la tierra prometida por los hados: (7, 120) *salve fatis mihi debita tellus*.

Entre los personajes de las Eglogas no se podría hablar de una segunda patria, sino de unas tierras ignotas que asfixiarían el espíritu del desterrado: para estos colonos el abandono del hogar es sinónimo de destierro y, por tanto, motivo de agostamiento psíquico. Para los estoicos se trata, por el contrario, de una transterración dentro de un mundo que no deja de serles propio: su realización personal tiene lugar no a través del medio natural sino a través de la comunidad ciudadana, pues la *uirtus* no puede realizarse al margen de la sociedad.

Por otra parte, desde el principio estoico de la *cognatio gentium* estos eneadas no tendrán inconveniente alguno en unirse a los demás pueblos en igualdad jurídica para formar una gran comunidad: ellos evitarán el uso de la fuerza y ofrecerán la paz y la palabra¹⁰ y sólo cuando los otros hayan roto los pactos, haciendo uso de la fuerza, se verán obligados a defenderse (8, 115-6; 9, 106-9).

De este modo el viaje de Eneas, impuesto por la voluntad de los hados, no será un viaje de vejaciones, profanaciones, expolios o exterminios, sino un viaje portador de paz y confraternidad para con los demás pueblos, un viaje a través del cual se templarán las virtudes del héroe, puestas al servicio de la comunidad.

En consecuencia, el abandono del hogar no supone la aniquilación de la persona sino, por el contrario, su fortalecimiento, en cuanto los *semina uirtutum*, las virtudes potenciales, alcanzan su plenificación a través del cumplimiento del deber, que en este caso es el abandono de la propia casa para fundar una nueva ciudad.

Esta doble perspectiva individual y social, rural y urbana, del *beate uiuere* (Cic., *Fin.* 2, 86) y del *fortiter pati* se observa igualmente en su amigo Horacio, quien si en ocasiones se muestra epicúreo¹¹, en otras, en cambio, adopta la filosofía estoica, como él mismo nos dice (*ep.* 1, 1, 10). Como epicúreo se nos muestra abierta e irónicamente cuando señala:

10 D. Massaro, «Virgilio poeta della pace», *Quad. Foggia* 2-3 (1982-3) 113-130.

11 A. La Penna, *Orazio e la morale mondana*, Firenze 1968, 40: «La influencia de Lucrecio se advierte por doquier». A. Grilli, «Orazio e l'epicureismo», *Corollas Philologias in honorem I. Guillen*, Salamanca 1983, 267-92.

Ep. 1, 4, 15:

*Me pinguem et nitidum bene curata cute uises
cum uidere uoles, Epicuri de grege porcum.*

Otras lo hará de manera más velada:

c. 1, 34, 1-4:

*Parcus deorum cultor et infrequens,
insanientis dum sapientiae
consultus erro, nunc retrorsum
uela dare atque iterare cursus
cogor relictos.*

Horacio se está refiriendo, como señala su comentarista Porfirión, a la doctrina epicúrea, caracterizada de *insipientis, indocta, stulta*, frente a la *sapientia* estoica. Por otra parte, sabemos por este mismo comentarista cómo el *Ars poetica* tenía claras vinculaciones con la doctrina poética de Neoptólemo de Parios, alumno de Filodemo de Gádara, famoso epicúreo de la época de Cicerón. No podemos olvidar además la influencia de Lucrecio sobre Horacio, como se advierte en la *sat.* 1, 5, 101 y ss. que es un claro *furtum* de Lucrecio 5, 82 y ss.

No es extraño, en consecuencia, que se den cita en la obra horaciana, especialmente aquella más intimista y menos comprometida con los intereses sociales, ecos de filosofía epicúrea.

— Así el principio de la *ataraxia*, como principio de protección del individuo frente a las obligaciones sociales, como defensa de la vida rural frente a la vida municipal, se refleja en multitud de ocasiones, como en c. 3, 8, 17: *mitte ciuilis super urbe curas*¹². No es una sorpresa encontrar ecos de la poesía bucólica virgiliana en algunas Odas, como se ve concretamente en c. 1, 17. Conviene recordar a este propósito que Horacio había alabado en *Sat.* 1, 10 las Eglogas de Virgilio. Precisamente la vinculación entre Epodos y Eglogas ha sido objeto de múltiples comentarios¹³.

12 D. Gagliardi. «Sul tema dell'amor rurs in Virgilio e in Orazio», *Atti del Conv. Virg.* 1984, 355-57.

13 J. Kroll. «Horazens 16 Epode und Virgils erste Eglöge», *Hermes* 49 (1914) 629-32. «Horazens 16 Epode un Virgils Bucolika», *Hermes* 57 (1922) 600-612. L. Levi. «L'epodo 16 d'Orazio e la 4 ecloga virgiliana», *Atene e Roma* 34 (1931) 167-75. A. Kurfess. «Vergils 4 Eglöge und Horazens 16 Epode», *Philologische Wochenschrift* 55 (1935) 331-6. C. Bione. *Orazio e Virgilio*, Firenze 1936. B. Snell. «Die 16 Epode von Horaz und Vergils 4 Ekloge», *Hermes* 73 (1938) 237-42. J. T. Kirby. «Virgilians echoes in Horace *Carm.* 4. 12. A computer Study», *Vergilius* 31 (1985) 30-9. C. A. van Roy.

— Características epicúreas son también la satisfacción de los sentidos, como se ve, entre otras, en las *Odas* 1, 9 y 11¹⁴; la liberación de la angustia ante el futuro (c. 1, 9, 13; 1, 11, 1); el aprovechamiento del momento presente (c. 1, 4, 15; 1, 11, 8; 3, 8, 25)¹⁵.

Desde este marco epicúreo el abandono del hogar será contemplado como un profundo desarraigo, como una aniquilación de la persona. A esta visión epicúrea responde el famoso épodo segundo donde la caracterización del hombre dichoso consiste en su afincamiento en solar patrio, puesto que no tiene ni que emigrar a la ciudad ni sufrir nuevas aventuras marítimas. Más aún, este poema viene a ser un eco de los primeros versos del l. segundo del *De rerum natura*: en estos versos lucrecianos se señalaba también cómo es dulce sentirse alejado de los viajes por mar y de las contiendas militares. No es extraño, por tanto, que el término *beatus* con el que Horacio califica al hombre libre de todas estas preocupaciones sea el mismo que empleara Cicerón en *Fin.* 1, 62 cuando nos transmite la definición que del hombre epicúreo había ofrecido el propio Epicuro. A esta filosofía le denominaría el Arpinate *beatae uitae disciplina* (*Fin.* 1, 71).

Esta misma imagen del abandono del hogar como motivo de infelicidad se nos ofrece en la *Oda* 2, 16, en la que se hace defensa de los principios epicúreos tales como la evitación de preocupaciones y la conformidad con los pequeños bienes, la evitación de ambiciones frustrantes, el aprovechamiento del momento presente, el apartamiento de la ciudad y del contagio con el *malignum uulgu*s y el solazamiento en la campiña. Desde este marco epicúreo el abandono del hogar es contemplado en esta Oda como un atentado contra la felicidad, por cuanto implica el desarraigo del hombre de su medio natural, supone el quebranto de su equilibrio y paz interior, al cargarse de preocupaciones que en su estado de ocio, esto es, de apartamiento no hubiera tenido. Así dirá: ¿«Por qué abandonamos nuestras tierras en busca de otras templadas por otros soles? ¿Cómo puede uno convertirse en desterrado y escapar de sí

«Imitation of Vergil's Eglogues in Horace. Satires, Book 1», *Acta Classica* 16 (1973) 69-88. H. Macl. Currie, «Horace Odes 2, 1, 29-36 and Virgil Aeneid 1, 459-60» *LMC* 10 (1985) 110-1.

14 Recordemos la imagen que nos transmite Cicerón de los epicúreos como hombres dedicados a los placeres de la mesa (*Fam.* 9, 25: *cum tuis combibonibus Epicureis*).

15 Tal opinión provocaría el rechazo frontal del Arpinate, como se ve en *De or.* 2, 169: *si barbarorum est in diem uiuere, nostra consilia sempiternum tempus spectare debent*.

mismo?» Según tales manifestaciones el que deja sus tierras y abandona su hogar deja de ser el que era, pierde su propia personalidad y, en consecuencia, se convierte en un ser infeliz. Esta idea de la identificación entre el campo y la persona la expresa Horacio lapidariamente en *Ep.* 1, 14, 1:

Vilice siluarum et mihi me reddentis agelli.

Frente a esta búsqueda de la felicidad del *uir priuatus*, esto es, frente al *beate uiuere* de naturaleza epicúrea, Horacio no olvidó la otra dimensión social del hombre, que básicamente se fundamenta en principios estoicos, como son:

- Afirmación de la *ratio* frente a la *uis* (c. 3, 4, 65).
- Reconocimiento del hombre justo y de fortaleza de ánimo (c. 3, 3, 1-2).
- Reconocimiento de la igualdad de todos los seres y, en consecuencia, de un derecho equitativo (c. 3, 4, 45-8).
- Concentración del poder en manos de aquél cuyas virtudes lo hagan superior a los demás y represente como delegado la autoridad de Júpiter (c. 1, 12, 51-2; 3, 5, 1-4).
- Aceptación de los *semina uirtutum* sembrados en el alma y del principio de la *procope*, esto es, del progreso moral (c. 4, 4, 33-4).
- Fijación de la *uirtus* como bien supremo. Dicha *uirtus* se identificaba con la *ratio* y, por tanto, con la *sapientia* (c. 2, 10): a ella no llegaba el vulgo y de ahí el que este *uir sapiens* lo despreciara y no se sometiera a los caprichos del aura popular (c. 3, 2, 17). Dicha *uirtus* era, consiguientemente, incompatible con la *uouptas* (*ep.* 1, 2, 55).

Desde esta óptica estoica el hombre ya no es considerado como una persona desvinculada de obligaciones sociales, sino como una persona cuya realización dimana de su compromiso social. El abandono del hogar, en consecuencia, ya no es visto como el desequilibrio psíquico del hombre con la consiguiente pérdida de felicidad, sino como un compromiso social al que debe pecharse en beneficio de los conciudadanos. Desde ese punto de vista el abandono del hogar servirá de ascesis para la realización de aquellas virtudes a través de las cuales se alcanza el *summum bonum*. Concretamente le son reconocidas tales virtudes estoicas a quien es capaz de atender a dichas obligaciones sociales, no a quien por mor de acrecentar su fortuna abandona el hogar y se embarca en

los peligros del piélago (*Ep.* 3, 1, 46) ni a quien para olvidar sus penas (*Ep.* 1, 11, 27). Este es el caso de la *Oda* 4, 4, 52-55:

*gens, quae cremato fortis ab Ilio
iactata Tuscis aequoribus sacra
natosque maturosque patres
pertulit Ausonias ad urbes.*

Esta estrofa que es un eco del comienzo de la Eneida (su estructura compositiva es la misma) caracteriza como *fortis* al grupo de personas capaces de aguantar los mil infortunios hasta cumplir sus obligaciones: *fortis* es el término habitual usado por los estoicos para definir la fortaleza de espíritu que debe poseer quien haga profesión de su doctrina.

Desde este punto de vista estoico el ciudadano romano se verá obligado a tener que acudir a los distintos puntos del imperio donde su presencia pacificadora fuere requerida (c. 2, 2): es precisamente en esta Oda donde se dice (v. 14): *dulce et decorum est pro patria mori*.

Más aún, desde este punto de vista la naturaleza, maestra del comportamiento humano (*uiuere secundum naturam*), no nos ha concedido carta de propiedad sobre terreno alguno, como señala Séneca: esto es obra de la fortuna, y la fortuna, siempre mudable, puede quitar lo que antes nos dio. Ahora bien, el *uir sapiens* estoico no se sentirá esclavo de tal fortuna y, por tanto, nunca considerará propio aquello que es accidental. Consiguientemente, frente a las expropiaciones y destierros que tenga que sufrir nunca se dejará abatir, sino que fortalecerá más su espíritu y se hará más virtuoso. Tal es la doctrina que encierra la *Ep.* 2, 2, 171 y ss.

*... tamquam
sit proprium quicquam puncto quod mobilis horae
nunc prece, nunc pretio, nunc ui, nunc morte suprema
permutet dominos et cedat in altera iura.*

La diferencia es sustancial frente a aquella otra de ascendencia epicúrea, donde el concepto de la propiedad estaba tan arraigado.

En este sentido la *Sátira* 2, 2, 126 y ss. constituye una verdadera réplica ideológica de las *Eglogas* 1 y 9 antes comentadas: si en la primera Melibeo tenía que abandonar sus propias tierras no sabiendo a donde ir ni qué hacer, pues desposeerlo de sus propiedades era como desposeerlo de su propia persona, y si en la Egl. novena Moeris siente igual abatimiento por tener que emigrar de

sus tierras y abandonar su hogar, en esta Sátira vemos cómo la expropiación y el consiguiente destierro es considerada un accidente que debe asumirse con fortaleza de ánimo, pues tales accidentes son producto de la fortuna y la fortuna nunca puede doblegar el espíritu estoico.

*saeuiat atque nouos moueat Fortuna tumultus
quantum hinc inminuet? quanto aut ego parcius aut uos,
o pueri, nituistis, ut nouus incola uenit?
Nam propriae telluris erum natura neque illum
nec me nec quemquam statuit: uos expulit ille,
illum aut nequities, aut uafri inscitia iuris,
postremum expellet certe uiuacior heres.
Nunc ager Umbreni sub nomine, nuper Ofelli
dictus, erit nulli proprius, sed cedit in usum
nunc mihi nunc alii. Quocirca uiuite fortes
fortiaque aduersis opponite pectora rebus.*

Ante este mismo accidente, esto es, ante la expropiación y consiguiente destierro, cuán distinta era la actitud del pastor de las Eglogas: (9, 2-6)

*Lycida, uiti peruenimus, aduena nostri
(quod numquam ueriti sumus) ut possessor agelli
diceret: «Haec mea sunt; ueteres migrate coloni».
Nunc uicti, tristes, quoniam fors omnia uersat
hos illi (quod nec uertat ben) mittimus haedos.*

Ante la adversidad de tener que abandonar las tierras este pastor se siente abatido e incapaz de responder con la fortaleza de ánimo estoica: *uiuite fortes ! fortiaque aduersis opponite rebus*.

En definitiva, el tener que abandonar las propias tierras y el hogar es visto de manera diferente desde una óptica epicúrea que desde aquella otra estoica: de ahí las distintas visiones sobre el abandono del hogar observadas en las obras de Virgilio y Horacio.

ANTONIO ALBERTE
Universidad de Málaga