

LA VIDA VIRTUOSA EN EL POEMA “FARSALIA” DE LUCANO

M^a Ángeles Hernández Prados

mangeles@um.es

Nelia Vidal Dimas

neliavidaldimas@gmail.com

RESUMEN

Las virtudes como rasgos de identidad, perfilan el modo de ser deseable de un determinado momento histórico, ya que en parte orientan el modo de pensar, sentir y vivir de la ciudadanía. En este trabajo nos remontamos a la etapa grecorromana, concretamente al concepto de virtud plasmado por Lucano en sus obras. El término latino *virtus*, *-ūtis* para referirnos a virtud, hace referencia a la capacidad de producir un efecto de algo o de alguien. No tiene cabida cualquier efecto en el concepto de virtud, pues se espera que éste resulte beneficioso. De ahí su subjetividad, como no podía ser de otro modo pues está vinculado al ser humano, pero también la fuente de todo su conflicto. Lucano plasmará los dilemas morales del Catón en cuanto al modelo virtuoso que ha de seguir.

Palabras Clave: virtud, identidad, ciudadanía, valores, Lucano, Roma.

ABSTRACT

The virtues as identity traits, outline the way of being desirable of a certain historical moment, since in part they guide the way of thinking, feeling and living of the citizenship. In this work we go back to the Greco-Roman stage, specifically to the concept of virtue embodied by Lucano in his works. The Latin term *virtus*, *-ūtis* to refer to virtue, refers to the ability to produce an effect of something or someone. There is no room for any effect on the concept of virtue, since it is expected that it will be beneficial. Hence his subjectivity, how could it be otherwise because it is linked to the human being, but also the source of all their conflict. Lucano will capture the moral dilemmas of Clatón regarding the virtuous model that he will follow.

Keywords: virtue, identity, citizenship, values, Lucano, Rome.

1. INTRODUCCIÓN

El Poeta Marco Anneo Lucano nació en la ciudad hispana de Corduna, llamada por los romanos Colonia Patricia, el 2 de noviembre del año 39, durante el emperador Calígula. Fue nieto de Marco Anneo Séneca (Séneca el Viejo) y sobrino del filósofo Séneca. Su padre, Marco Anneo Mela, pertenecía a la clase de los caballeros y su madre, Aciia, era hija de un conocido orador. Al poco de nacer su familia se trasladó a Roma, ciudad en la que residió y donde su tío, el filósofo, tenía una notable fama. Sin embargo, este último tuvo que sufrir por orden del emperador Claudio, en el año 41, exilio en la isla de Córcega del que regresó en el año 49 decidido a ocuparse de la instrucción de su sobrino.

Como todo joven romano de buena familia, Lucano realizó un largo viaje de estudios a Atenas para conocer la cuna de la filosofía y la retórica. En el momento de partir, el poeta ya contaba con un cierto prestigio tras haber compuesto un par de obras y haber demostrado una sobrada solvencia para declarar en público, tanto en griego como en latín. Lucano dio muestras de una extremada precocidad que le llevó a ser un poeta laureado a una edad temprana. Su considerable obra está compuesta, entre otros títulos por *Ilíaca*, *Saturnalia*, *Catachthony* y *Silvas*; una tragedia, *Medea*; 14 libretos de pantomimas concebidas para el baile; un escrito dirigido a su joven esposa, Pola Argentaria, etc.

La Farsalia es la única composición de Lucano que ha sobrevivido hasta nuestros días. Sin embargo, sabemos por otras fuentes que este poeta fue autor de otras muchas obras que le granjearon el éxito y la fama siendo aún muy joven. Su obra, como toda su vida, estuvo ligada a la corte de Nerón y sus peculiares y barrocos gustos. De hecho, su saltó a la fama se lo debió a la lectura pública de sus "Laudes Neronis" (Boatwright, 1986), una composición poética en la que alababa al emperador y celebraba la llegada de una nueva era de prosperidad y riqueza para Roma, el análisis de Manzano (2006), nos revela que el elogio a Nerón en la Farsalia debe entenderse como una obligada carta adulatoria, imprescindible para que la obra de Lucano se publicara.

En Lucano se puede ver la voluntad de apartarse de las maneras de la poesía previa: cuando se refiere a los fenómenos que presagiaron la guerra civil y en el punto en que describe la tempestad que impidió a César cumplir su designo de atravesar el Adriático. En ambos casos, lo escrito por él es comparable a lo que acerca de los mismos asuntos escribió Virgilio. En cuanto a los presagios, en el libro I de las *Georgicas*, a propósito de los que anunciaron la muerte de César; en lo tocante a la tempestad, en el I de la *Eneida*, cuando narra lo relativo a la que, por obra del rencor de Juno, abrumó las naves de Eneas. En los dos ejemplos, la sobredicha voluntad de Lucano resalta inocultable: se trata de superar, por medio de la consciente exageración, en el número y en las condiciones, lo consumado por el autor precedente.

Se le admiten claras coincidencias con Virgilio, como la mención de erupciones del Etna y los sacudimientos de los Alpes, la facultad del habla atribuida a las bestias, los cometas que perturban el cielo, el sudor y el llanto en las imágenes divinas, la presencia de bárbaras armas. Von Albrecht (1999) sostiene que Lucano no era antivirgiliano, por lo tanto no trataba de impugnar la validez de Eneas, más bien reconoce su existencia y opera desde un devenir entre acercamientos-alejamientos. El estudio de ambas obras realizado por La Fico (2009a) recoge las coincidencias y divergencias entre el viaje heroico de Catón en la Farsalia y el paradigma del Eneas virgiliano, tal y como se muestra a continuación en la siguiente tabla.

COINCIDENCIAS	DIVERGENCIAS
Conflicto trágico e irresoluble el que los dioses colocan al ser humano	Eneas como guerrero y Catón como político
Dudas hacia el régimen político imperial, ya que ambos están engañados por una 'ilusión de libertad'	Eneas esperanzado con el sistema imperial romano y Catón escéptico
Búsqueda de respuesta en la divinidad	<i>Eneida</i> en Júpiter y en Catón, siguiendo el modelo de sabio estoico, la verdad reside en el corazón del hombre justo.
Búsqueda de la perfección del ideal, y reconocimiento de las imperfecciones del ser humano	

Elaboración propia a partir de La Fico Guzzo, M. L. (2009). El viaje heroico de Catón en la Farsalia: coincidencias y divergencias con el paradigma del Eneas Virgiliano

En otro trabajo de La Fico Guzzo (2009b), se contemplan las metáforas empleadas por Lucano, y se llega a la conclusión de que la paradoja no es utilizada de forma puntual o asilada, sino que constituye el núcleo fundamental de la estructura semántica de la Farsalia. Además, se han desarrollado como una forma de captar la realidad que ha sido intensamente utilizada en el arte y la literatura, por medio de este recurso el poeta intenta transmitir asombro, perplejidad, desorientación, indignación.. etc.. En relación con esto, Gómez, (2006) nos habla de Lucano narrando la batalla de *Farsalia*, por un lado sirviéndose de modelos épicos, y por otro, acomoda el relato de la batalla culminante de su poema al diseño de las grandes derrotas romanas, siguiendo principalmente el modelo de Livio, introduciendo, sin embargo, modificaciones significativas respecto al esquema básico elegido. Sin embargo, nunca antes, como en la *Farsalia*, la derrota y la cusa vencida habían constituido la perspectiva desde la que se narran los hechos (Quint, 2003)

La Farsalia se trata de un poema que recoge el malestar de la época, la lucha y conflicto por el poder. Pero para Raimondi (2007), esta lucha de poder "no se da entre naciones y no es, tampoco, un episodio del avance territorial de una forma imperial; tiene el carácter de una disputa intestina e inclusive familiar dentro del imperio de Augusto" (p.102). De hecho, continua afirmando el autor:

"la *Pharsalia* es ejemplar en su falta de ejemplaridad con respecto a los ideales asociados a los clásicos de la Antigüedad y que, básicamente, responden a la época del clasicismo augústeo: esos valores de equilibrio, moderación y, básicamente, *decorum* (...) en Lucano la épica ya no es ni puede ser el monumento de la conformación de un pueblo y la celebración de la gloria heroica; no hay pueblo sino desmembración en la *Pharsalia*, nada hay por celebrar en esa guerra fratricida, nada hay por aprender ni emular." (Raimondi, 2007,110-111).

De ahí que Ahl (1993) considere que la Farsalia nace con la pretensión de representar un mundo desmembrado empleando para ello las metáforas en el género épico tradicional. Estas metáforas tienen la constante necesidad de redefinición de los conceptos culturales básicos sobre los que se cimentaba el mundo romano. El principal recurso para provocar este cuestionamiento es el empleo de la paradoja tanto a nivel lingüístico, político, mítico-religioso y moral; esta última se formula una nueva virtud de los hombres, una propuesta que requiere del enfrentamiento con los cánones

de comportamiento aceptados socialmente, lo cual conlleva a exclusión y sufrimientos extremos, ya que la virtud es conseguida a través de esfuerzos de tal magnitud que puede llegar al sacrificio de la vida misma.

2. APROXIMACIÓN AL CONCEPTO DE VIRTUD

El término latino *virtus*, *-ūtis* para referirnos a virtud, hace referencia a la capacidad de producir un efecto de algo o de alguien. No tiene cabida cualquier efecto en el concepto de virtud, pues se espera que éste resulte beneficioso. Cuando se afirma, por ejemplo, que un medicamento tiene la virtud de curar una dolencia, se está afirmando la bondad (beneficio) de esa cosa; o cuando se dice que alguien es un ramillete de virtudes, se refiere a sus cualidades o bondades. Así pues, en sentido coloquial virtud significa ‘poder’, ‘eficacia’ o ‘condición’ de una cosa o de una persona. También se asocia a virtud el hábito o manera de ser porque ya existe en la cosa o en la persona. O lo que es lo mismo, que la virtud de cada cosa o de cada persona es su propio bien, no tomado en sentido general, sino su bien particular e intransferible. Llevado de modo más específico a la vida humana, se entiende por virtud el poder, vigor o valor, la capacidad de obrar; también la integridad de ánimo o bondad de vida que puede ser asociada al modo correcto de proceder.

Por su parte, Vázquez Ramos (2009) analiza la actual problemática planteada por la epistemología de la virtud angloamericana, deudora de la filosofía analítica e innovadora por sus planteamiento acerca de virtud que trata de salir al paso del escepticismo imperante, relacionando la virtud definida como la *studiositas* al conocimiento y este a la búsqueda de la verdad. La definición de verdad más comúnmente aceptada en esta corriente, se vincula al paradigma de certeza, es decir, se entiende como “creencia verdadera justificada”. De modo que la verdad se alza como un bien del hombre porque supone alcanzar el fin de una potencia. Este concepto virtuoso de la verdad ha sido tratado por González-Ayesta (2006), enfatizando la consideración moral de la verdad, como aspecto esencial al hablar de cualquier estado o comportamiento del hombre, pues la dimensión moral condiciona su estar en el mundo.

El seseo de conocer, como dinamismo propio del ser humano, nunca será estudiado suficientemente. El potencial de crecimiento que supone para el hombre adherirse a la verdad, sobre su existencia, sobre su origen y destino, se presenta siempre enlazado con la autonomía humana, la capacidad para escoger cómo quiere vivir, qué es lo que quiere ser. Y esto Santo Tomás de Aquino lo realiza con sus obras, que quedan configuradas por la elección de su vida. Esta tendencia presente en el ser humano, el deseo de conocer, es regulada por la virtud de la *studiositas*, que Tomás de Aquino estudia en la *Summa Teología*. De hecho, apenas existen referencias en otros escritos suyos. Como plasmación última del dinamismo humano de conocimiento y amor, esta virtud sirve de cauce para una aproximación a la verdad del hombre, de su situación en el mundo.

De igual modo se revalorizaba el conocimiento y la sabiduría en Sócrates, quien considera el hombre virtuoso a aquel que se define como amigo del conocimiento y la razón, siendo esta a su vez fuente de felicidad. De este modo, tal y como expone Bravo (2016) Sócrates pretende diferenciar dos tipos de virtud: la *verdadera virtud* inseparable del conocimiento y de la felicidad, propia del filósofo que centra su vida al cultivo del alma acompañada del pensamiento, que es amigo de saber y rechaza toda fundamentación hedonística de los principios morales; y las *falsas virtudes*, propia del hombre común y corriente, aquel que centra su vida en los placeres del cuerpo. Esta

virtud de los otros calificada de popular o cívica se adquiere mediante la costumbre y el ejercicio, como resultado de una práctica sin filosofía ni inteligencia que tiene algo de ilógico, pues las fundan en principios negativos y que tergiversan los valores, y por lo tanto adolecen de una “triple fisura: (a) sus principios son puramente negativos; (b) sus procedimientos son claramente hedonistas; y (c) sus resultados son visiblemente deleznable” (Bravo, 2016).

Esta tendencia a idealizar las virtudes, estableciendo diferencias entre unos y otros, se encontraba marcada por la fuerte creencia de un ser supremo. Así pues, para autores como Platón y Aristóteles, la virtud requería de sabiduría de los conocimientos del mundo y profundo de sí mismo y de lo que nos demanda el bien supremo. Según Sócrates la mayoría de las personas utilizan el conocimiento que poseen como guía en su vida, pero reconoce también que no es condición *sine qua non* que dicha guía para tomar decisiones racionales tenga, en el repertorio epistemológico del agente, status de conocimiento (Bieda, 2011), aún cuando no esté absoluta y definitivamente justificada, aún cuando se trate de una creencia “no cimentada por el conocimiento” (Vlastos, 1995). Una cosa es el examen de las propias creencias y otra cosa es la toma de decisiones racionales con vistas al mejor curso de acción posible en virtud de las circunstancias presentes, circunstancias tanto materiales como psicológico-epistemológicas.

Sócrates identificaba la virtud con el conocimiento: no se puede hacer lo justo si no se lo conoce, pero también es imposible dejar de hacer lo justo una vez que se lo conoce. Según este intelectualismo moral, lo único que hace falta para hacer a las personas virtuosas es enseñarles en qué consiste la virtud verdadera. Además, Sócrates pensaba que toda persona tiene conocimiento pleno de la verdad última contenida dentro del alma y que solo necesitaba ser estimulada por reflejos conscientes para darse cuenta de ella. Sócrates exhorta a sus discípulos a la virtud porque ésta es el bien supremo para el ser humano, sin la cual no podemos ser felices. En definitiva, para Sócrates, no existe felicidad sin virtud; la virtud es la condición necesaria y suficiente para la felicidad. Por su parte, Kant (1975) hace referencia al tólos en tanto bien supremo (*súmmum bonum*):

“En el supremo bien, para nosotros práctico, es decir, que nuestra voluntad ha de hacer real, son pensadas la virtud y la felicidad, como necesariamente enlazadas de tal modo que la una no puede ser admitida por una razón pura práctica, sin que la otra le pertenezca también.”

Para Kant, el bien supremo ya no es únicamente la felicidad, ya sea entendida como vida contemplativa (Aristóteles) o como gozo de Dios (San Agustín), sino la conjunción de moralidad y felicidad. Tejedor (2014) apunta que Kant no solo no elimina aquella vieja referencia al *sin último* o bien supremo, sino que además le vuelve a otorgar un lugar privilegiado en la reflexión ética, contradiciendo, desde el punto de vista del autor, las bases de su propia concepción deontológica de la ética. La caracterización de la virtud que puede encontrarse, por ejemplo, en Tocqueville (1969), pese a contener importantes diferencias respecto a las de Platón y Aristóteles, alberga también una dimensión cognitiva.

Sin embargo, para Domènech(1989) las dificultades para ver con claridad el fin supremo representan el mayor obstáculo que puede interponerse en el camino de los hombres hacia la actualización de su ser. Desde un punto de vista más disposicional, en el que en mayor o menor medida, concibe los actos, deseos y sentimientos virtuosos como que aquellos que se derivan de un carácter virtuoso (Hurca, 2006),

este punto de vista se ha encontrado en filósofos por ejemplo el más laureado de los filósofos romanos Cicerón (1975, 2002).

Si bien, en un principio la virtud ha estado asociada a los rasgos individuales moralmente deseables, éstos son definidos en parte por el modelo de sociedad y el momento histórico y las circunstancias que la determinan. Las virtudes como rasgos de identidad, perfilan el modo de ser deseable de un determinado momento histórico, ya que en parte orientan el modo de pensar, sentir y vivir la ciudadanía. Desde esta dimensión de las **virtudes cívicas**, Vázquez García (2010) recoge en su obra los efectos del asociacionismo sociopolítico en el compromiso cívico y democrático en España. Concretamente se propone estudiar si el asociacionismo contribuye a promover virtudes cívicas como la confianza, el interés por la política y la participación sociopolítica entre los ciudadanos que favorezcan una democracia de calidad, rompiendo de este modo con el “paraje inhóspito y deshabitado” (p. 17) de la actual esfera pública. Se admite de forma general los beneficios de la participación en los procesos de democratización. De hecho constituye a base de la misma. Sin embargo coincidimos con Vázquez García (2010) que las diferencias no pueden ser dicotómicas, participar – no participar, y por el contrario, reconocer que existen diferencias entre los distintos tipos de participación. De hecho, apoyándose en autores liberales evidencia como el liberalismo ha tratado de difundir valores tales como el respeto a la ley y la tolerancia que han contribuido a reconocer la valía de las asociaciones pero carecen de costes que permitan promover un verdadero cambio, por tanto la democracia se hace cada vez más representativa-simbólica, siendo necesario generar las virtudes cívicas esenciales para una democracia de mayor calidad.

Para Tena (2009), la virtud se define como la motivación casualmente eficiente para la acción públicamente orientada, y se sostiene que la extensión social de virtud cívica debe ser entendida como el establecimiento de un cuerpo de normas sociales públicamente orientadas. En este sentido, la virtud consiste en motivaciones, no en disposiciones o rasgos estables de carácter, ni en acciones. Se argumenta que la motivación públicamente orientada se encuentra dirigida hacia el bien de la sociedad, adoptando un enfoque liberal-igualitarista según el cual la justicia social o distribuida constituye el principal (aunque no el único) bien de la sociedad. Así pues, la motivación públicamente orientada se dirigirá principalmente hacia la promoción de la justicia de la sociedad en términos liberal-igualitarios. De modo particular, el tipo de motivaciones susceptibles de ser consideradas virtuosas puede ser tanto de naturaleza deontológica como consecuencialista.

De modo análogo al de la Grecia Clásica y también en el budismo, el conocimiento de sí mismo es una pieza clave para el logro de la bondad moral (Doménech, 1989), y es considerado el máximo exponente de la misma. En este sentido, las virtudes se caracterizan como disposiciones que envuelven las facultades de elección, juicio, deseos y acción (Benkler y Nissenbaum, 2006). Finalmente, Putnam (2000) argumenta que son el reconocimiento y la búsqueda constantes del bien público los que mejor caracterizan la virtud cívica.

Tras esta breve aproximación al concepto de virtud y reconocer los vaivenes en cuanto a los rasgos y componentes que la definen en función del momento histórico, propio del carácter finito de los seres humanos y de la dinamización de las sociedades, nos centramos a continuación en el concepto de virtud existente en la época romana, cualquier otra pretensión desbordaría los límites de este trabajo. Al respecto, Balmaceda (2007) nos muestra en su artículo como el concepto de virtud, ha sido presentada por algunos académicos como la existencia de una *virtus* romana original con el significado de “valentía”, hasta que más tarde, bajo las influencias de las

doctrinas griegas y especialmente el estoicismo, la *virtus* habría llegado a ser un concepto omnicomprensivo, especialmente relacionado con la moral (McDonnell M, 2003). La virtud como valentía nos ofrece las características propias de un hombre en Roma, en una sociedad latamente militarizada, donde la habilidad física y el coraje permanecieron como los elementos centrales de la masculinidad. Era el valor de sus soldados el que había ganado a Roma la reputación de nación invencible. Esta valentía no era una cualidad simplemente de los individuos, sino una cualidad necesaria para sostener el hogar y comunidad. La grandeza de Roma no debe entenderse en los términos en que la tradición pensó el Bien político, ni en los términos en que la tradición del humanismo cívico florentino la comprende. Tal como indica Hilb (2000), ni la virtud moral de sus personajes eminentes, ni la virtud cívica que identificaba al hombre bueno con el buen ciudadano pueden en sí mismas dar cuenta del esplendor de Roma.

Así pues, en el estudio realizado por McDonnell (2006) sobre la virtud en la masculinidad romana, ésta se asociaba a aspectos relacionados con la virilidad como el coraje, la fortuna, el buen guerrero y la sexualidad; a aspectos relacionados con la vida privada, centrada principalmente en la familia y la paternidad; así como aspectos relacionados con la ciudadanía y la moral. En base a estas virtudes, el honor, la fuerza, la heroicidad, y la honestidad con su familia y ciudad se alzan como valores esenciales de la época, y en base a ello se establece todo un modelo de socialización y pautas educativas que se transmitían tanto desde la familia como de la ciudad. Además del listado de rasgos que configuran la virtud de hombre romano, este trabajo evidencia que el concepto de virtud no estaba asociado, en esencia, a la moral, ya que el virtuoso ideal varonil romano se impugno en la religión, cultura y política de la última etapa de la República (McDonnell, 2006).

Otra evidencia del modelo de ciudadanía romana y de su fractura con lo moral fue plasmada en los poemas de Lucan, término anglosajón, Lucano, término castellano-hispano, con el que se conoce al autor por sus considerables obra compuesta, entre otros títulos, por *Iliaca*, *Saturnalia*, *Catachthonia* y *Silvas*; una tragedia, *Medea*; 14 libretos para un baile. Sin embargo, hasta nosotros ha llegado únicamente su epopeya en diez cantos sobre la guerra civil entre Julio César y Pompeyo, que lleva el título de *Farsalia*.

Comprender el concepto de virtud que se tenía en un pueblo en un momento dado de su historia, es una tarea cuanto menos difícil, y si todo esto se encuentra en un momento bastante alejado de nuestra realidad más aún, llegando incluso a parecer imposible. Para ello nada mejor que un ejemplo para la comprensión de la historia. Para acercarnos un poco más al pensamiento antiguo del concepto de virtud en el mundo romano, nada mejor que con las obras que nos dejó como legado Lucano. Aunque son múltiples las miradas con las que analizar estas obras, en esta ocasión nos aproximamos a ellas para conocer en primer lugar el modelo virtuoso de persona que representan los principales personajes, para posteriormente entrar en el discurso sobre el concepto de virtud.

3. LA VIDA VIRTUOSA DE LOS PERSONAJES DE LA FASALIA

Son múltiples los autores que analizan el concepto de virtud plasmado en esta obra (Sklenář, 2003; La Fico Guzzo, 2009; Chaves, 2015). En este sentido, el concepto de virtud recogido por Lucano se caracteriza principalmente por el desorden, la paradoja, el desconcierto y la indeterminación desde la cual intenta plantear una teoría coherente de la incoherencia, examinando el caos de la terminología moral del momento. Más específicamente, en palabras de Sklenar (2003) el coraje tradicional

como modelo de virtud estoica de Catón se convierte en un gesto vacío y comienza el conflicto consigo mismo, en el que el lenguaje de la moralidad es finalmente aplastado bajo la carga de la contradicción y, junto con todos los otros valores y significados, arrastrados por la avalancha cósmica. Catón se resiste a consultar los oráculos, ya que la realidad exterior no le inspira confianza, y busca la verdad inspirada en el interior de cada hombre (La Fico Guzzo, 2009). Tal y como afirma Lucano en su obra “La verdad reside en el corazón del hombre justo” (*Phars.* 9, 564-565, 601-604).

Lucano no ha pretendido dar unidad a su obra mediante la elección de un personaje central, sino mediante el tema, por lo que no se puede hablar de un único tema en la *Farsalia*, sino de protagonistas y éstos son tres: Cesar, Pompeyo y Catón.

La narración de Lucano en la *Farsalia*, ofrece el espejo del enfrentamiento del mundo interior de dos hombres César y Pompeyo, determinados por su grado de soberbia, César no admite la existencia de un superior y Pompeyo la de un igual; aquí está, desde antes de que se inicien, establecido el destino final de sus hechos; los de Cesar son aprobados por los dioses; los de Pompeyo, por Catón; no hay duda, pues, de quién será el vencedor (Bonifaz y Gaos, 2004). Por ello, precisamente porque lo sabe, las simpatías de Lucano estarán, por compasión a veces, de parte de Pompeyo. Aquel de los dos que conquiste la victoria, se convertirá en amo único del mundo, sometiendo a todos a la servidumbre; así pues, el amor de la libertad obligará a estar de parte del vencido. Y Lucano ama la libertad.

El personaje de **César** se manifiesta con rasgos como el cruel, el infame, el precipite, es el rayo ingobernable y destructor. Ama la sangre vertida, el combate y la matanza. Valiente hasta lo ilimitado, arriesga la vida en combate como si nada le fuera. Todo le parece posible y lícito, se concede además, el amor del conocimiento, y de esa suerte consigue de Acocero los secretos de los cursos del Nilo. Creador de la servidumbre en Roma, enemigo natural de Lucano, quien por esa razón inclinará sus preferencias hacia la debilidad de su contrincante.

Pompeyo por el contrario está cimentado en la vanidad del recuerdo de su antigua gloria, amurallado por ella. Joven todavía, cuenta poco más de cincuenta años, encerrado en la falacia de la vanidad, es un personaje que se siente poderoso e invencible, capaz del señorío universal. Los años han vuelto a Pompeyo en débil de ánimo, llegando a ser perezoso y amante de la comodidad y el reposo. EL recuerdo de la gloria juvenil, que le conseguía cimientos y murallas, se le convierte en una carga aborrecible, asediado por el presente y odiando el futuro.

Catón, sustento y paradigma de las virtudes que engrandecieron a la antigua república: la sobriedad, el desinterés personal, el desprecio de las riquezas, la veracidad, el amor por la patria, el culto a la ley, el valor, la resistencia interior y exterior, el desprecio al dolor. Esas fueron sus virtudes, por lo menos son las que Lucano les atribuye. Constante enemigo de César, también en ocasiones se opuso a Pompeyo.

Con estos tres personajes nos encontramos con tres tipos de héroes diferentes, todos ellos romanos. César es el héroe que más se aproxima al modelo homérico de Aquiles: un hombre confiado en sus fuerzas, invencible en la guerra, el responsable de un cambio decisivo en la historia de Roma. Después está Catón, una creación nueva en la épica, sin precedente en Grecia pero con algunos rasgos en común; tiene confianza, pero más en su virtud que en su poder físico o político. Y por último Pompeyo, moldeado según el héroe trágico que se desarrolla después de Homero, como el Jasón de Apolonio o el Eneas de Virgilio, pero carece de toda confianza en sí mismo.

Aunque los adversarios militares son César y Pompeyo, César y Catón son los personajes opuestos, contruidos de forma unidimensional, símbolo o encarnación el uno del supremo mal y el otro del supremo bien. Entre ambos polos se mueve Pompeyo, la encarnación de la condición humana común y su dimensión limitada. En el orden bélico la relación de oposición principal es la establecida entre César y Pompeyo, los generales de los bandos enfrentados; solo tras la muerte de Magno adquirirá relevancia Catón como general del ejército republicano. Se produce así una oposición de valores abstractos, el de la libertad (Pompeyo y Catón) y el de la tiranía (César).

En la *Farsalia* los personajes no son sumisos a las debilidades, sino que responden manifestando su quejas, se resuelven contra la deidad y contra el destino, (López, 2004). En la época Romana la grandeza del ser humano se manifestaba sobre todo cuando el destino deja de ser invencible, cuando el personaje es un valiente y enfrenta al destino con honor, como Catón y sus soldados. Sin embargo, Lucano construye la figura de Pompeyo en su épica resultando mucho menos monolítica que las de Cesar y Catón, pero a su vez despliega rasgos y contradicciones que la convierten en un figura compleja y polifacética que funciona como el fiel de una balanza, oscilando entre estos dos personajes, densos y titánicos ya mencionados (Vizzotti, 2017) .

Catón tal como lo manifiesta Conde (2012) en su trabajo, describe como un filósofo estoico y uno de los más activos defensores de la república, resaltando sus altos valores morales tradicionales: integridad, inflexibilidad, incorruptibilidad, humanidad y entereza. Estas virtudes también suponían algunos defectos como el exceso de rigidez, terquedad, severidad etc. Por su parte Martínez (2017), lo describe como el modelo de estadista, es decir, tratar de resaltar la virtud más obvia del romano, su constancia, y convertirla en atributo político al mismo nivel de la prudencia. Por su parte Jean Chokier, en la estela de *De officiis* de Cicerón, en la cual se hace constancia de la virtud política ilustrándose en personalidades de Sócrates, Mucio Scévola, Helvidio Prisco, y por supuesto, Catón como personas virtuosas del hacer político. Todo esto se haya relacionado con la idea de presentar perfiles de varones constantes en su actuación pública, pero de escaso éxito, medido claro en una escala de poder.

En el trabajo de La Fico Guzzo (2009), relata el viaje de Catón definiendo a éste mas que como un guerrero como un político, un ciudadano amante de la legalidad republicana como forma de organización civilizada que identifica al pueblo romano y que constituye su valioso legado para el mundo, finalmente la guerra a la que se ve enfrentado no tiene para él justificación moral y les asigna a los dioses la culpa por arrastrarlo hacia la guerra civil y por hacerlo a él también culpable.

Catón es un amante de la legalidad no un político, pero frente a la guerra en la que se ve envuelto no puede permanecer apartado frente a los conflictos y la desgracia que sufre su ciudad, debe asumir su responsabilidad una tarea que le desagrada y a la que lo empujan los hados. Le asigna a los dioses la culpa por arrastrarlo a la guerra y por hacerlo culpable a él también.

Para Lucano la justificación imperial acerca de la moralidad es la dolorosa certeza del siglo I d. C. Mascara de la legalidad republicana. **Virgilio y Eneas** son la interpretación histórica a la que ambos según Catón están engañados por la "ilusión de libertad". Las advertencias de Virgilio se transforman en Lucano en denuncias sobre un orden corrupto en la republica de Roma, siendo no aceptadas para el poeta. Catón refleja el paradigma moral de la *Farsalia*, el héroe que encarna el ideal moral en la epopeya de Lucano. Lucano, manifiesta la desesperanza y no confía en que se pueda recuperar el orden social y político de la república, que según él era la expresión de los ideales de libertad, legalidad y virtud. Sabiendo que persigue una causa perdida, Catón antes de

renunciar a la pureza de sus ideales prefiere ser fiel, aunque su actitud signifique caminar hacia el fracaso externo y la muerte. Convirtiéndose en un héroe y a la misma vez en un mártir Catón, emerge con ímpetu en un mundo de tiranía de los emperadores julio-claudios, en que se destaca la corrupción, locura y crueldad abriéndose paso a un abismo entre la realidad de la opresión y esperanzada posibilidad de liberación. Catón a pesar de su virtud y de la identificación que le da Lucano de Dios, no deja de ser humano, Vizzotti, (2012). Recordemos que el mismo Lucano, para representar la catástrofe suicida que implica la guerra civil describe literalmente a Roma como un cuerpo desgarrado, (Sverdloff, 2013).

Los personajes femeninos merecen una mención aparte, entre los que destacan el mundo de lo misterioso, mágico u oracular: la sacerdotisa de Apolo, Femónoe, que vaticina el futuro a Apio; la romana en trance que anuncia las desgracias venideras y la maga Ericto. De igual modo que se forja un modelo virtuoso de masculinidad romana, la mujer romana era representada por dos heroínas en la obra de Lucano: Marcia y Cornelia. Rígidamente estoica es el alma de Marcia: sigue fielmente el ritmo de vida que la doctrina le impone, su voluntad no es más que un silencioso asentamiento de la de su marido, obligándose al sacrificio y renuncia de todo cuanto ha sido gloria, comodidad, orgullo de la existencia, (Fuentes, 2002). Marcia tras haber sido cedida por Catón a Quinto Hortensio para que pueda tener hijos, después de la muerte de él, vuelva a esposarla. Por su parte, Cornelia esposa de Pompeyo, representa la figura de la pasión y la belleza en su poesía. Lucano hace un profundo y certero retrato psicológico de Cornelia, poseída por la pasión amorosa, no ve en Pompeyo otra cosa que el complemento de sus deseos y sus necesidades de complacencia.

El oficio de la mujer en la época romana es la maternidad, cuanto más numerosa prole dé al estado, más benemérita será a los ojos del estado, en esta definición de la mujer romana hay que resaltar que el hombre no debe sentir hacia ella ninguna clase de celo ni pretender su exclusiva posesión.

Finalmente respecto a la imagen de lo divino, Lucano presenta una doble perspectiva, por un lado si el dios lo habrá dispuesto todo de acuerdo con la ley del destino, de acuerdo con un orden inamovible, o por otro lado, las cosas se desenvuelven aconteciendo en desorden, sin más guía que los imprevisibles impulsos del azar. Son dos maneras opuestas de la sucesión temporal. Por una parte, la divina determinación intocable, en la que las cosas son así porque no pueden ser de distinto modo y la otra, el azar que pretende el poder de alterarlo todo.

Lucano, historiador, está frente a los acontecimientos que definieron la vida de Roma a partir del principio de la guerra entre César y Pompeyo. Lucano se percata de que la voluntad humana constitutiva del azar, no es general, pero se concentra en especiales individuos que, por sus condiciones personales, son capaces en sí la libertad de muchos, dirigiéndola hacia sus propios fines; en el caso de que no existiera la determinación divina, en ausencia del destino, ellos serían lo hacedores de la historia. Lucano mira la vida de Roma en el tiempo que ha escogido como ámbito de su poema, y buscando los núcleos de concentración de las libres voluntades, los personajes de su poema: César, por una parte; frente a él, sus opositores: Pompeyo, Catón, Marco Bruto; junto a estos dos mujeres: Marcia y Cornelia.

4. A MODO DE CONCLUSIÓN

No cabe duda que hablar de virtud implica hacer referencia a un concepto asociado a la condición humano y por lo tanto a su moralidad. Sin embargo, la forma de vivir una

vida virtuosa no es algo estático que venga predeterminado genéticamente en los seres humanos, sino que es algo cultural que se adquiere en la interacción con los otros y con el entorno. De ahí, que las virtudes han de ser contextualizadas en una época y momento concreto. La aproximación a las virtudes de un determinado momento histórico suele realizarse generalmente a través del legado que nos dejaron. En este caso la obra de la Farsalia de Lucano nos permite una aproximación a las virtudes del hombre, de la mujer y de lo divino en la época de la decadencia romana, tal y como se ha plasmado en este trabajo.

REFERENCIAS

- Ahl, F. (1993). Form empowered: Lucan's Pharsalia. En A. Boyle, Form empowered: Lucan's Pharsalia (págs. 125-126). London and New York: Roman Epic.
- Balmaceda, C. (2007). Virtus Romana en el siglo I a C (Vol. 1). Gerión.
- Balmaceda, C. E. (2007). Virtus Romana en el siglo I aC. *Gerión*, 25(1), 285.
- Benkler, Y., Nissenbaun H. (2006). The commons-based peer production and virtue. *The journal of political philosophy*, 14, 4, 394-419.
- Bieda, E. (2011). Creer o saber, esa no es la cuestión: Opinión y Conocimiento en el Protágoras de Platón. *Circe de clásicos y modernos*, 15(1), 1-15.
- Boatwright, M. (1989). The Style of the "Laudes Neronis" Chapter 4.1 of Seneca's Apocolocyntosos" (Vol. 62). *The Classical Bulletin*.
- Bonifaz R. y Gaos A. Lucano Farsalia de la Guerra Civil. Universidad Nacional Autónoma de México. Coordinación de Humanidades Programa Editorial.
- Bravo, F. (2016). Virtudes falsas y placeres falsos en el Fedón de Platón. *Revista Hypnos*, (37), 173-182.
- Carney, F. (1973). The Virtue Obligation Controversy. *Journal of Religious Ethics*, 5-19.
- Chaves, F. V. (2015) Marcia y Cornelia en el poema de Lucano. *Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica*, 4(2), 25-30.
- Cicerón. (1975). Tratado de los deberes. Madrid: Edición preparada por José Santa Cruz Teijeiro. Editorial Nacional.
- Cicerón. (2002). De los fins de los bienes y de los males I-II (Versión de Julio Pmentel). México: Universidad Autónoma de México.
- Conde, M. (2012). César y los personajes de Catón, un republicano contra César, de Fernando Savater. *Historia y Literatura. Revista de Literatura*, LXXIV (148), 589-606.
- Domènech. (1989). De la ética a la política. De la razón inerte. Barcelona: Crítica.
- Fuentes, M. (2002). Lo personajes de El Pompeyo de mesa a la luz de la Farsalia de Lucano. *Scriptura* (17), 319-333.
- Gómez, J. (2006). La narración de la batalla de Farsalia como derrota en Lucano. *Emerita*, 74 (2), 259-288.
- Gómez, J. B. (2006). La narración de la batalla de Farsalia como derrota en Lucano. *Emerita*, 74(2), 259-288.
- Hilb, C. (2000). Maquiavelo, la república y la 'virtù'. *Várnagy, Tomás Fortuna y Virtud en la República Democrática: ensayos sobre Maquiavelo, Buenos Aires, Gráficas y Servicios*.

- Hilb, C. (2000). Maquiavelo, la república y la "virtud". Várnagy, Tomás Fortuna y Virtud en la República Democrática. Buenos Aires: Gráficas y Servicios.
- Hurca, T. (2006). Virtuous act. virtuous dispositions (Vol. 66). Análisis.
- Kant, I. (1975). Crítica de la razón práctica. Madrid: España-Calpe.
- La Fico Guzzo, M. (2009). El recurso de la paradoja en la Farsalia de Lucano. FaHCE (14), 101-116.
- La Fico Guzzo, M. L. (2009). El viaje heroico de Catón en la Farsalia: coincidencias y divergencias con el paradigma del Eneas Virgiliano. In *III Jornadas de Estudios Clásicos y Medievales (La Plata, 2007)*.
- López, B. (2004). El pensamiento antiguo y la magia en el mundo romano: el ritual de necromancia en la Farsalia de Lucano. *Eúphoros* (7), 63-90.
- López, B. R. (2004). El pensamiento antiguo y la magia en el mundo romano: el ritual de necromancia en la Farsalia de Lucano. *Eúphoros*, 7, 63-90.
- Lucano, M. A. (2004). *Farsalia de la guerra civil*. Unam.
- Manzano Ventura, M. (2006). El elogio de Nerón (Fars. 1.33-66): una obligad convección literaria en tiempos del imperio. *Myrtia*, 21, 123-146.
- Matínez, A. (2017). Heroísmo y fracaso en las muertes de Catón. Lecturas éticas y políticas de un ideal nobiliario de los siglos XVI al XVIII. *Atalanta: revista de la letras barrocas*, 5 (2), 19-56.
- McDonnell, M. (2003). "Roman Men and Greek Virtue! En R. Rosen, & I. Sluiter, *Andreia: Manliness and Courage in Classical Antiquity* (págs. 235-262). Leiden.
- Putnam, R. (2000). Per a fer que la democràcia funcioni. La importància del capital social. Barcelona: Proa.
- Quint, D. (1993). *Epic and empire. Politics and generic form from Virgil to Milton*. Princeton.
- Raimondi, S. (2007). La guerra en la Argentina de los setenta según Marco Anneo Lucano (sobre César en Dyrrachium de Aldo Oliva). *Cuadernos LIRICO. Revista de la red interuniversitaria de estudios sobre las literaturas rioplatenses contemporáneas en Francia*, (3), 101-114.
- Sklenář, R. (2003). *The Taste for Nothingness: A Study of Virtus and Related Themes in Lucan's Bellum Civile*. University of Michigan Press.
- Sverdloff, M. (2013). Aproximaciones de la latinidad decadente en el siglo XIX: el caso de à rebours de JK Huysmans. *Fortunatae: Revista canaria de Filología, Cultura y Humanidades Clásicas* (24), 141-154.
- Tejedor C. (2014). La teología moral de Kant: sobre virtud y felicidad. *Facórum*, 81-87.
- Tena, J. (2009). Una propuesta de definción del concepto de virtud cívica. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS)*, 128 (1), 89-121.
- Tocqueville, A. (1969). *La democracia en America*, Madrid: Alianza
- Vázquez García, R. (2010) *Compromiso cívico y democracia. Los efectos democráticos del asociacionismo sociopolítico en España*. Sevilla, Centro de Estudios Andaluces.
- Vazquez Ramos, D. "La virtud de la studiositas y el conocimiento. Un studio desde Santo Tomás de Aquino". *Moros Claramunt, Enrique*. Universidad de Navarra, Pamplona, 2009.

- Vizzotti, M. (2017). La figura de Ponpeyo Megno en Pharsalia. *Menschliches, Allzumenschliches*, 1-5.
- Vizzotti, M. M. (2012). De Horacio a Lucano: Operatividad poética de la figura del Expiator en la configuración de Catón de Utica. *Auster*, (17), 61-77.
- Vlastos, G. (1995). *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambriedge, Cambriedge University Press.
- Von Albrecht, M., *Roman Epic. An interpretative introduction*, Leiden, 1999.