

Symbolon III

PAZ E CONCÓRDIA

Em...

Homero

Aristófanes

Isócrates

Cícero

Virgílio

Erasmus

editado por

BELMIRO FERNANDES PEREIRA

JORGE DESERTO

PORTO 2014

FICHA TÉCNICA

TÍTULO: SYMBOLON III – PAZ E CONCÓRDIA

ORGANIZAÇÃO: BELMIRO FERNANDES PEREIRA E JORGE DESERTO

EDIÇÃO: FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DO PORTO

ANO DE EDIÇÃO: 2014

COLECÇÃO: FLUP e-DITA

EXECUÇÃO GRÁFICA: Sersilito-Empresa Gráfica, Lda.

TIRAGEM: 150 exemplares

DEPÓSITO LEGAL: 311011/10

ISSN: 1646-1525

ISBN: 978-989-8648-36-5

PAX E CONCORDIA NA ENEIDA DE VIRGÍLIO

Pax e Concórdia são dois conceitos que, na *Eneida* de Virgílio, se desenvolvem em forte correlação com a época histórica coeva – uma época em que Roma conseguiu dissolver os seus conflitos internos e externos, inaugurando um período de moderação e de paz, sob égide de um novo modelo civilizacional, que marcaria as raízes europeias até ao presente. Embora de difícil definição, os conceitos de *Pax* e *Concordia* acolhem genericamente, em alguns modelos teóricos, uma divisão funcional, articulada segundo a ideia de que *Concórdia* se aplica ao plano interno da sociedade,¹ e que o conceito de *Pax* se aplica às relações de uma sociedade com os povos externos. Neste capítulo, a teoria política impõe tantas variantes quantas as situações analisadas ao longo da História: assim, nos seus extremos, paz pode significar ‘ausência de guerra’ ou ‘uso efectivo da guerra’ como forma necessária ao estabelecimento da paz ou como forma de combate à ameaça a essa paz.

O conceito de *Pax romana*, subsidiário da segunda acepção porquanto «não exclui a existência de combates e lutas, quer para consolidação do poder, quer para expansão das suas fronteiras»,² aglutinava, no entanto, na sua formulação motivos ideológicos com-

¹ Para a leitura do conceito, veja-se o estudo de Francisco Oliveira, publicado neste volume.

² Rocha-Pereira 2002: 231.

plexos que faziam coincidir o recurso à guerra com valências civilizacionais, que se pretendiam aplicar a todos os povos conquistados.

Essas valências civilizacionais encontram-se implícitas na simbologia da missão romana, missão que, no tempo de Augusto, define não só a expansão do império, mas também a hegemonização dos valores da *Vrbe* sobre o mundo conquistado, que se pretendia reflexo da metrópole e da sua identidade.

Na *Eneida*, o domínio sobre o mundo constitui a primeira ideia política que Virgílio associa explicitamente ao império. Durante a catábase, o episódio que se firma como centro formal e ideológico do poema, Eneas é confrontado pelo Pai não só com os heróis e factos históricos da Roma futura, mas também com o sentido teleológico da sua missão (6. 851-853):

*Tu regere imperio populos, Romane, memento
(hae tibi erunt artes), pacique imponere morem,
parcere subiectis et debellare superbos.'*

«'A ti, Romano, lembra-te, compete reger os povos sob o teu império (estas serão as tuas artes), impor as regras da paz, poupar os submetidos e debelar os soberbos.'»

À regência dos povos, de acordo com as regras da Paz, teria de subjazer a condição de uma sociedade liderada por uma soberania forte, que se constituísse simultaneamente como garante da coesão política e social interna e como elemento central da defesa da civilização contra a ameaça externa. É nesta dicotomia complementar – coesão interna e debelação da barbárie – uma dicotomia que viria também a alimentar sucessivos debates ideológicos ao longo da História, que, na *Eneida* de Virgílio, repousa o significado do conceito de *Pax Romana*.

Embora esse conceito assumia traços complexos, mas que não apresentam grande variação no quadro das escolas historiográficas (todas lhe reiteram a força militar superior, o sistema de pacificação do império, os pactos e alianças com povos amigos, o sistema de comunicações superiormente desenvolvido, o sistema hierárquico de liderança, etc), já a percepção da forma como essa *Pax* se estendeu ao império tem, no entanto, variado ao sabor das épocas e dos pensadores, que nela têm encontrado não só um elemento central no

quadro da identidade do ocidente, mas também um modelo cognitivo para o exercício do poder em civilizações posteriores.

De uma forma geral, até aos anos sessenta, a historiografia definiu o conceito de *Pax romana* como um processo de centralização da civilização, corporizado na ideia de que, uma vez conquistado o império, se iniciara a exportação de um modelo já consolidado em Roma, que hegemonicamente se impôs à barbárie por meio da arquitectura, da cunhagem, da língua, da literatura, das cidades, das vias de comunicação, etc. Sem perder de vista a imagem unificada da cultura imperial romana, as novas perspectivas historiográficas têm afastado a ideia de que este processo de centralização se deu de forma linear e apoiado apenas na força do *imperium*. Com base no debate da relação da Urbe com os povos externo à Urbe, surgiu a ideia de que a *Pax Romana* constituiu um conceito que se dinamizou no tempo de Augusto de forma muito mais complexa do que a veiculada pela historiografia anterior, porquanto foi agilizada por um conjunto consciente de políticas de incorporação,³ que consubstanciavam métodos poderosos de integração social e cultural no império.

Poderemos dizer, sem audácia excessiva, que a forte correlação que a *Eneida* virgiliana opera entre ficção e História permite também divisar elementos característicos dessas políticas. E esses elementos resultam maioritariamente de episódios do livro VIII, episódios cuja mensagem política centraliza, na nossa perspectiva, os valores da incorporação dos povos no *imperium* e do subsequente estabelecimento da *Pax Romana*.

Sobejamente conhecido dos leitores, não só porque subsiste como um dos cantos mais interessantes da épica, mas também porque a acção decorre no local onde se erguerá a futura cidade de Roma, o livro VIII tem sido considerado pela crítica como «o coração augustano do poema».⁴ Se a identidade topográfica do local e as ligações do lugar ao passado lendário da Urbe poderiam constituir-se como razões suficientes para o estabelecimento da analogia política com Roma, na verdade, essa analogia amplifica-se em função da aproximação entre o *modus operandi* de Eneias e de Augusto, no tocante à política de formação de alianças com povos externos.

³ Cf. Hingley 2005: 1-13 (cap. “The Past in the Present”).

⁴ Gransden 1976: 24.

Embora a formação de alianças entre Eneias e as cidades locais se apresente, no plano da diegese, de acordo com os princípios da *coerência* e da necessidade que impunham a procura de aliados que favorecessem o estabelecimento troiano em solo itálico, não deixa de ser significativo que a primeira aliança que o herói procura em abono da sua causa passe pela coligação com Evandro, um rei de origem grega.

Na verdade, a conciliação diegética entre o problema do antagonismo Troiano em relação à Grécia, que se estabelecera como *leitmotiv* no livro II e que, para a percepção do leitor, se tinha tornado, a partir do relato de Eneias das circunstâncias da destruição de Tróia, como um problema central da narrativa, poderia justificar-se apenas no quadro da evocação de elementos culturais fortes: por um lado, o reconhecimento, por parte de Eneias, de uma matriz genealógica comum entre o seu povo e o povo arcádico (8.127: ‘*Sic genus amborum scindit se sanguine ab uno.*«Assim, a origem de ambos divide-se a partir de um único sangue.») consubstanciaria a ideia cultural da origem mítica de Roma, que se quer ver «fundada na tradição grega, reconhecida, em especial a partir do século II a.C., como superior»;⁵ por outro lado, Roma tinha criado também a sua identidade ecléctica, absorvendo e assimilando outras culturas, nomeadamente a Grega (séc. II a.C.), em um processo conhecido por helenização.

No entanto, esta conciliação entre Troianos e gregos não deixa de ser também reflexo daquilo que Galinsky considera traço fundamental da cultura augustana, ou seja, o pragmatismo da incorporação e da renegociação no contexto das novas necessidades e circunstâncias.⁶ Deste modo, a superação ideológica do passado – passado que determinara toda a acção da épica virgiliana até ao momento – anula-se em favor da formalização de uma aliança,⁷ assente em um pragmatismo imposto pela *real politique*, que, neste caso, se define pela necessidade do estabelecimento dos Troianos no Lácio e da manutenção dos interesses de Evandro na região.

O alargamento da política de coligação aos povos indígenas – que se vai registar de seguida –, não deixa de reflectir, também e por sua vez, os esforços da política imperial para estabelecer alianças com povos oriundos de contextos culturais muito distintos.

⁵ Rodrigues 2005: 100.

⁶ Galinsky 1996: 6.

⁷ Na proposta de Eneias, essa aliança assentaria na *fides* (8. 151: *Accipe daque fidem*’ «Aceita a minha confiança e dá-me a tua.»).

Depois de reafirmar o seu apoio à causa troiana, Evandro explica que o seu território tem escassos recursos e propõe-lhe associar à empresa o reino etrusco, que, por obra de uma crise interna recente, tem motivos para apoiar os Troianos e, mais importante, para aceitar a liderança de Eneias.⁸ A lógica pragmática que, até então, parecia assentar na mera conciliação de interesses, vai ganhar, no entanto, fruto deste contexto, um elemento ideológico central da romanidade. Esse elemento desenha-o Virgílio a partir da descrição da história recente do povo etrusco (8.481-493):

*'Hanc multos florentem annos rex deinde superbo
imperio et saevis tenuit Mezentius armis.
Quid memorem infandas caedes, quid facta tyranni
effera? Di capiti ipsius generique reseruent !
Mortua quim etiam iungebat corpora uiuis
componens manibusque manus atque oribus ora,
tormenti genus, et sanie taboque fluentis
complexu in misero longa sic morte necabat.
At fessi tandem ciues infanda furentem
armati circumstant ipsumque domumque,
obtruncant socios, ignem ad fastigia iactant.
Ille inter caedem Rutulorum elapsus in agros
confugere et Turni defendier hospitis armis.*

«'Esta cidade floresceu durante muitos anos, até que Mezêncio a submeteu ao seu império soberbo e às suas armas cruéis. Para quê recordar as abomináveis chacinas e as selvagens proezas deste tirano? Que os deuses as façam recair sobre a sua cabeça e a da sua descendência! Ele unia cadáveres a viventes, juntando mãos com mãos e bocas com bocas, tortura medonha, e fazia-os perecer assim, de uma morte lenta, escorrendo sangue e pus em um doloroso amplexo! Mas, um dia, os cidadãos, cansados das atrocidades deste louco, levantam-se em armas, cercam-no a ele e à sua casa, matam os cúmplices e lançam fogo ao palácio. Ele conseguiu escapar, no meio daquela mortandade, e refugiou-se nas terras dos Rútulos, sob a protecção das armas de Turno, que lhe dá defesa e hospitalidade.'»

⁸ A perseguição a Mezêncio cessara em virtude de um augúrio que determinava que tal empresa não poderia ser comandada por um chefe itálico.

Se o acolhimento de populações locais na empresa Troiana seria suficiente para lhe justapor um traço substancial da *pax romana*; e se a conciliação de interesses entre Eneias e os Etruscos seria suficiente para reafirmar os princípios do pragmatismo augustano, já a substância da causa local – que assenta na reposição da justiça e na reparação das injúrias feitas por um tirano bárbaro – revela dois elementos significativos da *pax romana*: em primeiro lugar, a ideia de que a necessidade de ordem, de justiça e de civilização constitui um desejo comum a todas as comunidades, mesmo as não romanizadas; em segundo lugar, que a Romanidade se configura como o espaço ético que, por excelência, está preparado para dar uma resposta a essa necessidade. E, neste sentido, a entrega do comando a Eneias, ou seja, a Roma, nada mais reproduz do que a razão de força da ideologia incorporativa do *imperium*: à construção de uma sociedade civilizada impõe-se uma soberania, cuja liderança pudesse conferir a unidade necessária à debelação das múltiplas formas de barbárie e, em última análise, à ordenação do ‘caos internacional’.

Se a política das alianças estabelecidas por Eneias evoca o eixo condutor subjacente à *Pax romana*, já o contraste entre civilização e barbárie, tópico que Virgílio começa a esboçar com a descrição das acções de Mezêncio, identifica os fundamentos éticos dessa Pax. Esse contraste vai, em seguida, desenvolver-se por meio de três narrativas civilizacionais, cujo conjunto se estabelece como modelo paradigmático.

A primeira narrativa conta a morte de Caco, filho do deus Vulcano, por Hércules, e traduz, na perspectiva do povo arcádio, o momento protocivilizacional do lugar. A segunda consiste na narrativa em que Evandro explica a Eneias a origem da sua cidade e em que dá conta da primeira civilização do lugar, instituída pelo deus Saturno.⁹ A terceira narrativa é constituída pela ecfrasis do escudo de Eneias.

⁹ 8.314-336: *Haec nemora indigenae Fauni Nymphaeque tenebant / gensque uirum truncis et duro robore nata, / quis neque mos neque cultus erat nec iungere tauros / aut componere opes norant aut parcere parto, / sed rami atque asper uictu uenatus alebat. / Primus ab aethero uenit Saturnus Olympo / arma Iouis fugiens et regnis exsul adeptis. / Is genus indocile ac dispersum montibus altis / composuit legesque dedit Latiumque uocari / maluit, his quoniam latuisset tutus in oris. / Aurea quae perhibent, illo sub rege fueret saecula: sic placida populos in pace regebat, / deterior donec paulatim ac decolor aetas / et belli rabies et amor successit habendi. / Tum manus Ausonia et gentes uenere Sicanae, /*

A explicação que Evandro faz da lenda de Hércules e Caco,¹⁰ um monstro que mantinha o solo circundante da sua morada sempre quente de constantes carnificinas e que mantinha as portas da sua gruta decoradas com cabeças humanas apodrecidas, bem como da primeira civilização imposta por Saturno, modelada pela introdução das leis e pela reunião dos povos bárbaros que habitavam a região, estabelecem nova evocação do universo histórico, na medida em que

saepius et nomen posuit Saturnia tellus ; / tum reges asperque immanni corpore Thybris, / a quo post Itali fluvium cognomine Thybrim / diximus ; amisit uerum uetus Albuli nomen. / Me pulsum patria pelagique extrema sequentem / Fortuna omnipotens et ineluctabile fatum / his posuere locis matrisque egere tremenda / Carmentis nymphae monita et deus auctor Apollo. «Estes bosques tinham por habitantes os Faunos e as Ninfas indígenas e uma raça de homens nascida dos troncos do duro carvalho, que não tinham nem tradição, nem cultura, nem conheciam a maneira de atrelar os touros, de armazenar os bens ou de poupar as suas provisões: os ramos e uma penosa caça lhes forneciam alimentos com que viver. O primeiro que veio do Olimpo etéreo, fugindo às armas de Júpiter, foi Saturno, exilado e desapossado do seu reino. Foi ele quem reuniu este povo indócil e disperso pelas altas montanhas, lhes deu leis e quis que [esta região] se chamasse Lácio, por ter encontrado nestas paragens latíbulo seguro. A idade, a que chamam Áurea, decorreu sob o seu reinado. Em tão plácida paz governava os seus povos, até que, aos poucos, lhe sucedeu uma idade inferior e degradada e a fúria da guerra e a cupidiez da posse. Surgiram então as tropas ausónias e os povos sicanos e muitas vezes a terra de Saturno mudou de nome. Depois houve reis e o rude Tibre, de corpo ingente, do qual nós, os Ítalos, demos, mais tarde, o cognome ao rio Tibre; e o velho Álbula perdeu o seu verdadeiro nome. A mim, expulso da minha pátria e perseguido até aos confins do mar, a Fortuna omnipotente e o inelutável Fado estabeleceram-me nestas paragens, para as quais me impeliram as temíveis profecias de minha mãe, a ninfa Carmêntis, e o deus Apolo que as inspirou.»

¹⁰ A menção de Hércules beneficia ainda de um significado complementar. Ao cair da tarde, o banquete é retomado. Coros de jovens e anciãos cantam os feitos do herói (8. 288-293): *ut prima nouercae / monstra manu geminosque premens eliserit anguis, / ut bello egregias idem disiecerit urbis, / Troiamque Oechalianaque, ut durus mille labores / rege sub Eurystheo fatis Iunonis iniquae / pertulerit* («como apertou e estrangulou, com as mãos, as duas serpentes, os primeiros monstros enviados pela madrasta; como abateu na guerra ilustres cidades como Tróia e Ecália; e como, sob o reinado de Euristeu, suportou mil duros trabalhos, enviados pelo fado e pela infâmica Juno.»). A actividade de Hércules, mencionada nos *exempla*, articula-se em uma relação de sentido que sublinha a vitória sobre Juno e as circunstâncias maléficas do *fatum*. Se este facto é suficiente para o estabelecimento de um paralelo entre o herói e os Troianos que, de igual forma, foram liquidando os obstáculos impostos pela deusa, mais importante parece ser o facto de, tanto no caso de Hércules, como no dos Troianos, as características da actividade da deusa estabelecerem uma relação muito estreita com as características da acção do mundo mitológico, porquanto são ambos portadores de caos e violência.

tanto Hércules como Saturno evocam Augusto. Com efeito, herói, deus e imperador protagonizam actos de civilização, quer porque libertam o mundo do terror e da opressão, quer porque trazem a vida civilizada à humanidade, quer porque criam a oportunidade para se viver em paz.¹¹

Mas, mais do que a correspondência identitária e accional entre figuras, estas narrativas transmitem-nos um modelo para as relações de Roma com os povos exteriores a si. De acordo com Hingley (2005: 61-62), os Romanos consideravam os povos Bárbaros como próximos da natureza e irracionais, uma definição que se acomoda bem à descrição, feita por Virgílio, dos povos bárbaros que Saturno encontra quando se refugia no Lácio, ou seja, «uma raça de homens nascida dos troncos do duro carvalho, que não tinham nem tradição, nem cultura, nem conheciam a maneira de atrelar os touros, de armazenar os bens ou de poupar as suas provisões». De igual forma, os arcos do triunfo e demais monumentos evocativos do poder de Roma sobre os povos conquistados apresentavam representações estereotipadas das gentes vistas pela Urbe como exteriores à sociedade: corpos nus, cabelos longos ou roupas estranhas eram sentidos como sinónimo de diferentes modos de vida e de comportamento aberrante.

Subjacente à política imperial de Augusto, encontrava-se, de acordo com Hingley (2005: 62-64), uma agenda transformadora da ideia de que a barbárie se constituía como um estado permanente e irreversível. Essa agenda fundava-se no conceito de *Humanitas*, um conceito que, formulado em termos culturais, equivalia a civilização e abrangia tudo o que é significativo do “ser romano” em oposição ao outro. Durante a consolidação imperial, assiste-se não à criação do conceito, mas à sua extensão: o estado de civilidade romano representava um sistema de valores que, universalizados, funcionava como padrões referenciais de um estado de civilização a cujo ingresso se encorajavam as populações. E, neste sentido, ao expressarem a ideia de que os povos bárbaros têm condições para realizarem o seu potencial máximo e tornar-se civilizados à imagem dos romanos, as acções civilizadoras de Saturno, e, por evocação, de Augusto apresentam-se, na *Eneida*, como motores desse conceito. Em última análise, Virgílio está a reproduzir o elemento do discurso

¹¹ Camps 1969: 98-99. Os paralelos entre a acção civilizadora de Hércules e Augusto são desenvolvidos na p. 197.

imperial, que possibilitou ao império absorver na sua estrutura uma variedade de grupos e sociedades e que legitimou sobre eles a sua governação.¹²

A terceira narrativa, a narrativa ecfástica do escudo de Eneias, expõe alguns dos episódios mais significativos da história de Roma: a loba que cria Rómulo e Remo; o rapto das Sabinas (jogos, guerra e conciliação); o castigo da traição de Meto; a invasão de Porsena; os feitos heróicos de Horácio Cocles e Clélia; a defesa do Capitólio contra os Gauleses, os Sálios e os Lupercos; o Tártaro (onde se encontra Catilina); o sítio dos justos, onde Catão dá as leis; no centro, a batalha do Áccio, em que estavam representadas as duas facções rivais: de um lado, Augusto, o senado, o povo e os Penates e Agripa; do outro Marco António e Cleópatra, com um exército de homens bárbaros. O Nilo chorava os vencidos. A descrição da cena do centro do escudo termina com os triunfos de Augusto sobre os Dálmatas, sobre Marco António e sobre Alexandria. O escudo representava ainda jogos, coros e sacrifícios em homenagem ao imperador e Augusto, sentado à entrada do templo de Apolo, a receber presentes das nações vencidas.¹³

A *ecfrasis* do escudo revela, no seu todo, uma nova narrativa civilizacional, que se organiza em torno do *topos* da ordem contra a desordem. Esta noção é, no entanto, substancialmente diferente das presentes nas narrativas de Caco e Saturno. A história de Roma, representada no escudo, não revela o carácter civilizador de uma barbárie primitiva, caracterizada pela inexistência dos elementos mais básicos da civilização, mas alerta para a barbárie de natureza social e política que pode pôr em causa uma sociedade já organizada. Esse tipo de barbárie tem uma natureza endógena, promovida por aqueles, que, pela sua actividade subversiva, tentam, como Catilina, destruir o império ou que, como Marco António, aliado a um reino bárbaro, põem em causa a harmonia de Roma.

¹² Esta ideia volta a encontrar-se no livro XII da *Eneida*, no episódio que firma a aliança entre Juno e Júpiter. No Olimpo, Juno reconhece, perante Júpiter, a vitória troiana, mas pede ao deus que não permita que os Latínos mudem de nome, nem de língua, nem de costumes. Júpiter acede e a deusa congratula-se com a decisão. A língua e a cultura subsistem assim como os elementos-chave da força civilizadora que ordena a desordem e standartiza o multiforme.

¹³ Nomeadamente dos Nómadas, dos Léleges e dos Cários, dos Gelonos e dos Morinos. No cortejo participam igualmente os rios Eufrates, o Reno e o Araxes.

A *ecfrasis* do escudo permite-nos fazer uma leitura sobre os elementos fundamentais da construção da *pax*: por um lado, a guerra, presente em todas as cenas gravadas, constitui-se não só como um elemento fundamental para o combate à barbárie, mas também para a condução dos povos à harmonia social e política, características da desaparecida Idade do Ouro; por outro lado, a representação da batalha do Áccio no centro do escudo, que evoca o final da guerra civil, determina que o processo de construção da *pax* tem como condição *sine qua non* o fim da desunião, ou seja, a concórdia interna, que aqui se equaciona como o elemento fundamental ao equilíbrio do sistema e à sua hegemonização.¹⁴

Ao longo dos quatro últimos livros, Virgílio lança indícios muito claros dos motivos que justificam a vitória troiana sobre a confederação itálica. Esses motivos inscrevem-se em um contraste civilizacional, ou seja, na diferença entre os modelos de civilização representados por cada uma das partes em confronto. A definição desses modelos é sugerida pelos comportamentos das duas personagens maiores – Eneias e Turno – da parte iliádica da obra. Turno sucumbe facilmente à ira e ao *furor*; Eneias e à sua afirmação como personagem exornada de um heroísmo ao qual subjazem determinados princípios morais. Com efeito, esta ideia comprova-se na atitude antitética dos heróis relativamente aos seus oponentes, Lauso e Palante. Eneias reconhece a sua superioridade bélica e tenta demover Lauso do combate; Turno assume, sem constrangimentos, a sua superioridade e diz lamentar que Evandro não esteja presente para ver a derrota do filho; Eneias, ao contrário de Turno, que despoja o cadáver de Palante, lamenta a sorte de Lauso¹⁵ e ajuda a recolher o corpo do jovem, que entrega aos inimigos, sem o despojar das armas.¹⁶

¹⁴ Botha (1992: 14) observa, no entanto, que «The ecphrasis too, delimits Augustus' prowess as the outcome of a historical design initiated by heaven. Not only is the battle of Actium portrayed as a theomachy but the goods also foster the collective elements, Italian and Roman, which invest Augustus' victory. His triumph is thereby reduced to the fulfillment of a common destiny acting on a broad basis of human endeavor.»

¹⁵ Relativamente ao contraste entre a atitude de Eneias, nessa altura, e a decisão de dar morte a Turno, vide Putnam 1981: 139-155.

¹⁶ A referida oposição não é linear: Turno não é um anti-herói por exceção; e Eneias comete erros atentatórios da *humanitas*, quando, nos combates, cede por vezes à fúria e à ira. Eneias é considerado *saevus* (10. 569), *iratus* (12.946), e *furens* (10.545). Também Ascânio e Palante são considerados *audaces*

Se estes motivos parecem suficientes para a demonstração máxima dos factores que justificam a vitória troiana sobre os povos autóctones, o problema indissolúvel do desfecho do poema não deixa, no entanto, de relativizar o alcance da vitória no que respeita ao plano moral e ético.¹⁷ Turno, nos últimos versos do poema, reconhece-se *uictus* e suplica a Eneias pela vida. Eneias lembra-se da morte de Palante e mata o suplicante, em total desajuste à moral de estado, enunciada por Anquises, que determinava poupar os submetidos (6.853).

Este episódio, que leva grande parte da crítica à conclusão de que, subjacente à *Eneida*, existe um elemento de desconfiança em relação às políticas imperiais, não traduz, do nosso ponto de vista, uma posição anti-Augustana.¹⁸ Para a aceitação desta consideração, há que ter em conta que a *Eneida* se desenvolve em vários planos e que traz à colação elementos tão vastos quantos os que a sensibilidade de um poeta como Virgílio poderia equacionar a partir da complexidade da vida humana. E, neste capítulo, a última acção de Eneias,¹⁹ que sobrepõe

(respectivamente em 9.625 e 8.110). No entanto, no contexto global das batalhas, estas características são, do lado troiano, menos consistentes e permanentes do que do lado itálico.

¹⁷ Lyne 1983: 203 observa que «Vergil has constructed a hero with whom any founder or refounder of Rome must be and would no doubt like to be compared. Vergil's hero understands and espouses the high imperial ideals sung by Horace. But he finds that in practice *uis temperata* is a chimaera (*uis* is indivisible), *inclementia* is often irresistible, and High Motives clash with high motives; nor is it always possible to keep one's eye on the Highest. Vergil's hero demonstrates the truth (we might say) of imperial ideals, what actually happens to them in practice. The hero succeeds in laying the foundations of a new nation and a great empire; we must not obscure the measure of his success. But Vergil does not obscure the reality. The wars that gain empire involve ugly violence, and less than perfect motivations will sometimes direct even the greatest hero. »

¹⁸ Wilson (1969: 74-75) observa que «To my own mind, a conscious anti-Augustanism in Virgil (...) is quite unacceptable. The systematic blackening of Turnus' character in itself goes against such a view. And yet, in spite of Virgil's efforts, Turnus survives his moral blackening and the foul forces of death to emerge as an authentic hero while Aeneas, by his very good intentions, is ultimately an ineffectual sentimentalist who in the name of *humanitas* ravages the pristine Italian world just as he had ravaged the budding city of Carthage.»

¹⁹ Galinsky (1988: 333-334) justifica o *furor* de Eneias: «In the final scene, Aeneas' behaviour is almost a textbook illustration of Aristotle's view of anger. Aristotle nowhere says that it is always wrong to be extremely angry nor is anger the result of some totally irrational force. (...) In short, in respect to anger we have excess, deficiency, and the observance of the mean (NE 1108a4). The three characters of the *Aeneid* which are in complete conformity with these categories

a *amicitia* às normas morais do império,²⁰ parece dar continuidade valorativa aos elementos que Virgílio já extensamente desenvolvera através do tratamento de figuras como Dido, Deífobo, Palinuro e Marcelo, todas e cada uma à sua maneira, ilustrativas, quer do peso da contingência, quer do peso das fragilidades intrínsecas ao plano humano na consecução do plano histórico. Ao optimismo histórico, Virgílio opõe sempre um pessimismo existencial que, embora não ponha em causa, no caso da Eneida, a substância das políticas de Augusto e do estabelecimento da *Pax Romana*, não deixa, em termos abstractos, de se formular como um aviso negro, mas realista, às relações dos homens com a História.

are, respectively, Turnus, Latinus and Aeneas.» Quinn (1968: 21) considera a cena final como o conflito entre a *pietas* e o heroísmo.

²⁰ Putnam 1987: 193 considera que o não cumprimento dos preceitos de Anquises «(...) means that Aeneas' final deed of killing his arch enemy Turnus is the first truly Roman action – Aeneas as *Romanus*, not *Troianus*. That he disobeys his father's exhortation to practice clemency and, in the heat of fury, kills a suppliant as the epic ends, therefore calls into question both the hero's much touted *pietas* and the possibility of any higher morality in the Roman design for rule. He is, finally, a spiritual failure in both the private and the public spheres, but the consequences at the end of the epic are far larger than in the aftermath of the Dido interlude. Aeneas' final act demeans both father and son, and darkens the Roman future, at least as Virgil envisions it.»