

La *Eneida*: entre el destino y el azar

The *Aeneid*: Between Fate and Chance

A *Eneida*: entre o destino e a chance

Gerson Stephen Góez González 

Gerson.goez@udea.edu.co
Universidad de Antioquia, Colombia



Artículo de reflexión derivado de investigación

Recepción: 2024/10/07 – Aprobación: 2024/12/18

eISSN: 2145-8529

<https://doi.org/10.18273/revfil.v24n2-2025002>

Resumen: este artículo realiza un análisis expositivo sobre cómo las nociones de destino y azar se presentan en la *Eneida* de Virgilio, evidenciando distintas maneras de concebirlas según las cuales unas veces son antitéticas, otras complementarias y otras análogas. El destino está presente como una huella indeleble en y para la historia de Eneas, y tanto humanos como divinidades se empeñan en mantenerlo vigente al pensamiento del héroe, como si la falta de constancia en ello le diera espacio al azar para llegar a un desenlace completamente diferente al proyectado. Con base en lo hasta ahora dicho, el análisis de este artículo considerará nexos con la épica homérica mientras establece puentes con otras narrativas en las que el destino y el azar tienen relevancia.

Palabras clave: destino; azar; Eneas; héroe; divinidades; *Eneida*.

Abstract: this article performs an expository analysis of how the notions of fate and chance are presented in the *Aeneid* of Virgil, evidencing different ways of conceiving them according to which sometimes they are antithetical, sometimes complementary and sometimes analogous. Fate is present as an indelible trace in and for the history of Aeneas, and both humans and divinities insist on keeping the thought of the hero in force, as if the lack of constancy in it gave space to chance to reach a completely different outcome to the one projected. Based on what has been said so far, the analysis of this article will consider links with the Homeric epic while establishing bridges with other narratives in which destiny and chance have relevance.

Keywords: fate; chance; Aeneas; hero; divinities; *Aeneid*.

Información sobre el autor: colombiano. Candidato a Doctor en Filosofía en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Docente del Departamento de Artes Escénicas de la Universidad de Antioquia.

Forma de referenciar (APA): Góez, G. (2025). La *Eneida*: entre el destino y el azar. *Revista Filosofía UIS*, 24(2), 35-51. <https://doi.org/10.18273/revfil.v24n2-2025002>

Resumo: este artigo faz uma análise expositiva sobre como as noções de destino e acaso são apresentadas na *Eneida* de Virgílio, mostrando diferentes maneiras de concebê-las segundo as quais às vezes são antitéticas, às vezes complementares e às vezes análogas. O destino está presente como uma marca indelével sobre e para a história de Enéias, e tanto os seres humanos quanto as divindades estão determinados a manter o pensamento do herói em vigor, como se a falta de constância nele lhe desse espaço aleatório para alcançar um resultado completamente diferente daquele projetado. Com base no que foi dito até agora, a análise deste artigo considerará ligações com o épico homérico enquanto constrói pontes com outras narrativas nas quais o destino e o acaso têm relevância.

Palavras-chave: destino; acaso; Enéias; herói; divindades; *Eneida*.

1. Introducción

Virgilio nació en Mantua en el 70 a.C. y a lo largo de su vida compuso varias obras de las cuales solo sobreviven tres completas, a saber, *Bucólicas*, *Geórgicas* y *Eneida*; de las demás se conservan fragmentos y poemas recopilados en el denominado *Apéndice virgiliano*. Virgilio es conocido como el más clásico de los clásicos latinos gracias a la variedad de sus obras y el lenguaje con el que las narra, hecho que le convirtió en el gran exponente de la literatura producida en la Roma del siglo I a.C., siendo además capaz de recrear, con atención a los detalles, el lenguaje de los griegos desde el siglo VIII hasta el V a.C. a través de su épica: *La Eneida*.

Virgilio, a través de la figura de Eneas y mediante un lenguaje metafórico que narra su historia, logra compactar en la *Eneida* todo un mito fundacional para Roma. Partiendo desde la caída de Troya a manos de los griegos, el sino comunicado por los dioses guía al líder de los supervivientes troyanos, quien no solo carga su propio destino, sino que también, al ser el designado para fundar un nuevo reino, lleva sobre sus hombros una multiplicidad de destinos correspondiente a cada troyano que le acompaña¹. Sin embargo, el azar, lo fuera de lo común o de lo esperado no pierde su oportunidad para hacerse sentir en la travesía del grupo de exiliados poniéndose en tela de juicio el poder, la voluntad, el interés e incluso el saber divino, todo digno de análisis con base en el juego antitético de poderes que representan el destino y el azar, expuestos para riqueza filosófica y existencial, como fuerzas particulares, colectivas, homónimas, heterónimas, existentes o inexistentes, combinadas o subordinadas².

¹ Según Dares Frigio (2001, p. 44), la cantidad de troyanos que acompañan a Eneas en su viaje desde la caída de Troya, son tres mil cuatrocientos, en veintidós naves. Este número puede aumentar si se suma a Eneas, su padre y su hijo Ascanio, de igual manera, posibilita el que varios de sus acompañantes puedan elegir quedarse en distintas partes de la travesía para fundar algunas ciudades, e igualmente el que muchos otros de ellos puedan fallecer durante algunas de las batallas que enfrenta Eneas sin que ello le arruine el propósito que los dioses le decretaron.

² La multiplicidad de opciones para considerar la relación destino-azar que se menciona en este punto obedece, en primer lugar, a las posibilidades de adoptar el destino como una fuerza superior al azar en la medida en que el destino final es la muerte, haciéndose con ello una equiparación entre destino y muerte; sin embargo, tomar una

De esta manera Virgilio, como todo un poeta inspirado por las Musas, logra componer un poema que extiende la narrativa entorno a la guerra de Troya y su posteridad enfocada en los vencidos, proporcionando además de valiosos elementos sobre las motivaciones y afecciones anímicas de los personajes, narraciones en detalle escénico los sucesos bélicos, paisajes y apariencias de los personajes.

2. La génesis determinista de una historia azarosa

No hay historia con más génesis caóticas a causa de los afectos del amor y el deseo, que la referente a Troya. Ante la primera derrota que esta ciudad tuvo contra los griegos, entre quienes estuvo Heracles, Hesíone, hermana de Príamo, que fue raptada por Telamón (Dares Frigio, 2001, p. 3), y se convirtió en la madre de Áyax quien, junto a su hermano Teucro, participó de la segunda guerra que culminó con la caída del reino troyano. Por la afrenta recibida, Príamo se niega a aceptar acuerdos de paz y a regresar a Helena, declarando entonces la guerra a los griegos (Dares Frigio, 2001, p. 17). De esta manera puede hallarse a una mujer como el centro determinante de un futuro caótico que pretendía ser expiado mediante una equiparación que pudiera resarcir el malestar vivido por y para con los troyanos, sin embargo, una afrenta al igual que una maldición siempre ve la sucesión de otras tantas más que, en el caso troyano, fueron promovidas por las divinidades³, como puede verse con el famoso *Juicio de París*:

postura en la que se considere que el destino es una cosa y la muerte como destino final es otra, permite pensar, como segunda opción, la existencia del azar como la vida misma, de manera tal que, tras aglomerar muchos azares a lo largo de la existencia se llega al final a ese destino total que es la muerte, quedando así el azar supeditado al destino. Este razonamiento permite una tercera posibilidad de análisis gracias a distinción entre dos destinos, uno final y uno parcial, de ahí que puede negarse el azar al proponerse que el último destino es el resultado de numerosos destinos menores que finalmente configuran la existencia, con lo cual, lo que se toma como azar no es más que un homónimo del destino o un heterónimo de este. En una cuarta vía puede considerarse lo opuesto a la tercera, al adoptar una postura que reafirma al hombre como dueño de sus decisiones, capaz por ello de oponerse al destino mediante el uso adecuado de su inteligencia, de manera tal que el sino se convierte en el resultado del azar de la voluntad humana, quedando así este como subordinado al azar. En una quinta línea del pensamiento, puede tomarse la existencia del destino como algo ligado al lenguaje y el conocimiento, en la medida en que no existe hasta que no se le nombra y atribuye carácter de veracidad, v.g., en *Edipo Rey*, pese a haberse cumplido el destino de incesto y parricidio, este no afectaba a Edipo hasta no hacerse presente en la historia a partir de los versos 791-794; esta misma línea de pensamiento puede encontrarse con Cicerón en *Sobre el destino* (3, 6).

³ La participación divina en la épica homérica es una constante, considérese como ejemplo el canto V de la *Iliada*, en el que los dioses se mezclan con los hombres durante la batalla de griegos y troyanos, así mismo, al caer la ciudad de Troya, para que Eneas vea la realidad, Venus descorre unas nubes, posibilitándole ver cómo son los dioses quienes devastan Ilión (*Eneida*, II, vv. 604-617). El que las divinidades participen de las batallas puede ser contraproducente para ellas, considerando que al estar en medio de una batalla entre humanos en un cuerpo humano, pueden ser asesinadas, tal cual sucede con Venus (*Iliada*, V, vv. 330-342) y con Marte (*Iliada*, V, vv. 385-391 y 883-887), Juno y Plutón (*Iliada*, V, vv. 392-400), y en *Eneida* (IX, vv. 802-817), Juno abandona el cuerpo de Turno cuando ve que la derrota es inminente, así salva su vida, exponiendo cómo queda el cuerpo del ser humano al ser desposeído por una divinidad. De esta manera, como pregunta Niso “¿son los dioses, Euríalo, los que infunden en nuestros corazones este ardor, o cada uno hace un dios de su ardoroso deseo?” (*Eneida*, IX, vv. 183-185), cuestión de magnas proporciones en tanto puede indicar que la *hybris* no es connatural al ser humano, sino que es algo insuflado por la divinidad, dejando al hombre como bueno, y respondiendo la inquietud platónica sobre el origen del mal (*Timeo*, 29c-30c); aunque también, en contraposición y haciendo eco de Jenófanes (Eggers Lan & Juliá Victoria, 1981, fragmentos 498 (21 B 11); 500 (21 B 14); 502 (21 B 15); y 503 (21 B 16).), el hombre acorde a su cultura, necesidad o interés, crea la figura divina, de manera que la *hybris* ya está en él.

1. Se dice que cuando Tetis se casó con Peleo, Júpiter convocó a todos los dioses a un banquete, excepto a Eris, esto es, a Discordia, que por haber llegado más tarde y no ser admitida en el banquete, lanzó una manzana desde la puerta al centro de la sala, y dijo que se la había de llevar la más bella.
2. Juno, Venus y Minerva comenzaron a reivindicar la belleza cada una para sí; estalló entre ellas una gran discordia. Júpiter ordenó a Mercurio que las condujera ante Alejandro Paris en el monte Ida, y que ordenara a éste actuar como juez.
3. Juno le prometió que, si se decidía por ella, él había de reinar en toda la tierra y aventajaría a todos en riqueza. Minerva le aseguró que si ella salía vencedora de allí, él sería el más valiente de entre los mortales y versado en todas las artes. Venus, en cambio, prometió darle en matrimonio a Helena, hija de Tindáreo, la más hermosa de todas las mujeres.
4. Paris prefirió el último don a los primeros, y sentenció que Venus era la más bella. Por ello Juno y Minerva fueron hostiles a los troyanos.
5. Alejandro, a instancias de Venus, raptó a Helena del palacio de su anfitrión Menelao, llevándosela desde Lacedemonia a Troya, y la tomó por esposa; junto con ella se llevó a dos esclavas, Etra y Tisadie, que habían sido entregadas por Cástor y Pólux a Helena como esclavas, en otro tiempo reinas (Higinio, *Fábulas*, XCII).

Sobre cualquier promesa divina, desde el mito griego clásico de Pandora, la erótica representada en lo femenino se yergue como un imperativo al que la naturaleza del hombre se inclina para su infortunio (Hesíodo, *Trabajos y días*, vv. 57-81), debido a esto la elección de Helena estaba determinada, ella como la mujer más bella, o que gozaba de dicha fama en Grecia (Dares, 2001, 7), posibilitó que Venus fuese elegida venciendo a sus dos contrincantes, Juno y Minerva, pese a que esta última pudiese verse “más hermosa con su armadura” (Ovidio, 1994, *Enone a Paris*, vv. 36-37). Si bien el resultado de este juicio determinó una nueva guerra, considérese que por ser un dictamen subjetivo fue algo que sometió a las tres rivales a un arbitrio del azar en el que ninguna de las divinidades sabría el resultado, llegándose de esta manera a tener un destino determinado por un azar⁴.

⁴ Puede considerarse al respecto incluso una versión más determinista capaz de anular la posibilidad del azar en el *Juicio de Paris*, y obedece al objeto mismo que implanta la discordia, a saber, la manzana de Eris, porque como fruta consagrada a Venus (Teócrito, 1986, *Idilios*, II v. 120; III v. 10; V v. 88; VI v. 7; X v. 34; XI v. 10; XXIII v. 8; Heliodoro, 1979, *Las Etiópicas* III, 3, 8; Coluto, 1987, *El rapto de Helena*, vv. 66-67 y 78), entra en un juego simbólico entre lo directo y lo indirecto en el que el mensaje es que quien la obtenga como premio, será justamente la divinidad a quien se le consagra, de lo cual se desprende que el juicio por determinar quién es la más bella (*καλλίστη*), si Juno, Venus o Minerva, antes de realizarse ya tenía vencedora. Llámese la atención pese a esta opción, que la erótica continúa siendo el móvil que desencadena la guerra. Otro ejemplo que implica un juicio es la elección de vida que presencia Er en el mito platónico presente en la *República* (614b-621b), en el cual puede

Durante los preparativos para que los griegos partieran a la guerra en Troya, el adivino Calcante interpreta un prodigio divino acontecido ante sus ojos y el de los demás griegos presentes en Áulide, según el cual la batalla contra los troyanos tardará diez años (*Ilíada*, II, vv. 303-329). Esta conclusión determinista por parte del augur no podría verse cumplida sin la mediación de algunos de los dioses y el retiro de otros, gracias a lo cual el gran punto de quiebre que puso un cese a la batalla fue la muerte de Héctor a manos de Aquiles, algo que también fue aparentemente determinado por el azar como evidencia el pasaje de la psicostasis en la *Ilíada*, momento en el que:

el padre de los dioses desplegó la áurea balanza, puso en ella dos
parcas de la muerte, de intensos dolores, la de Aquiles y la de
Héctor, domador de caballos; la cogió por el centro y la suspendió;
y el día fatal de Héctor inclinó su peso y descendió al Hades; y
Apolo lo abandonó⁵ (Homero, *Ilíada*, XXII, vv. 209-213).

La sensación de soledad que a continuación experimenta el héroe defensor troyano puede ponerse como condición sine qua non para que cayera ante las manos del pélida Aquiles, marca el punto más álgido de los años de combate e inicia la apertura del desenlace aniquilador de su pueblo. Sin embargo, aquí es donde el final de una cultura se convierte en el principio de otra que resurge de entre las cenizas de su antecesora, bajo la guía de un hijo de Venus: Eneas.

El destino suyo es eludir la muerte,
para evitar que perezca estéril y sin traza el linaje
de Dárdano, el hijo que el Crónida más amó de todos
los que han nacido de él y de mujeres mortales.
Pues el Cronión ya ha aborrecido de la estirpe de Príamo,
y ahora la pujanza de Eneas será soberana de los troyanos,
igual que los hijos de sus hijos que en el futuro nazcan⁶ (Homero, *Ilíada*, XX, vv.
302-308).

3. La hetero-homo-nimia del destino-azar

Hijo de Venus y Anquises, Eneas es a quien los dioses designan como encargado de revitalizar la ciudad troyana, bajo un nuevo nombre: Roma. Este

advertirse que, si bien se apunta a una libre escogencia, al estar delimitadas las posibilidades, en cierta manera se determina a los electores (Droz, 1993, pp. 112-115).

⁵ La dualidad entre destino y azar destaca en este punto si se considera que si bien estaba marcado que Héctor debía fallecer a manos de Aquiles y por ende la psicostasis sería un tecnicismo de Júpiter para apaciguar a las divinidades, cabe resaltar que la muerte de Héctor no se daría a continuación si Minerva no lo engañaba adoptando la apariencia de su hermano Deífobo para hacerle creer que le acompañaría en el enfrentamiento contra Aquiles, devastando al troyano anímicamente al descubrir que en realidad estaba solo, mientras su oponente se hallaba insuflado de coraje gracias a la misma diosa (*Ilíada*, XX, vv. 224-305). Una duda semejante se yergue al considerar que podría suceder si Eteocles, en *Los siete contra Tebas* de Esquilo (vv. 712-719), no asistiera a la batalla con su hermano como le invitaba a hacer el Coro, delegando en su lugar a otro guerrero.

⁶ El mismo sino para el sobreviviente troyano se encuentra más ampliamente detallado en la *Alejandra* de Licofrón (vv. 1230-1382).

propósito se establece como un elemento de gran importancia para la narrativa de Virgilio en la *Eneida*, desde el inicio de la historia, pues reza el poeta:

Y ahora canto las armas horrendas del dios Marte
y al héroe que forzado al destierro por el hado
fue el primero que desde la ribera de Troya arribó a Italia
y a las playas lavinias. Batido en tierra y mar arrostró muchos
riesgos
por obra de los dioses, por la saña rencorosa de la inflexible Juno.
Mucho sufrió en la guerra antes de que fundase la ciudad
y asentase en el Lacio sus Penates, de donde viene la nación
latina
y la nobleza de Alba y los baluartes de la excelsa Roma (Virgilio,
Eneida, I, vv. 1-7).

Desde el inicio de su historia, el sobreviviente troyano es presentado como un exiliado del destino, mas no como un hombre determinado. Sin embargo, ante una tormentosa experiencia marítima desembocada por Eolo bajo solicitud de Juno, que pone en peligro la vida de Eneas y de sus acompañantes, Venus corre ante la presencia de Júpiter para recordarle una promesa que le hizo, “que de ellos surgirían los romanos al girar de los años; que de ellos, de la estirpe restaurada de Teucro, saldrían los caudillos que impondrían al mar y al orbe de las tierras su poder”⁷ (Virgilio, *Eneida*, I, vv. 233-235). El rey de los dioses la tranquiliza con pronta respuesta, garantizándole el ineluctable cumplimiento de su palabra respecto al destino de Eneas (*Eneida*, I, vv. 254-283), acontecimiento que por demás evidencia el dominio e influencia que sobre el hado podía tener el señor del Olimpo. Con base en lo hasta ahora expuesto, considérese sobre el determinismo en este momento, que se manifiesta a través de dos vías, la de una potencia mayor designada como la Moira, que tiene designado un punto límite para la existencia, como fue el caso de Héctor y por ello le llegó su “día fatal” (*αἴσιμον ἦμαρ*) cuando se inclinó la balanza, y por otro lado, la de la influencia divina a través de la mediación de Júpiter. Esta dualidad en torno al destino representa un gran problema no sólo interpretativo, sino también histórico del mito y su tratamiento, presente desde este caso homérico (S. VIII a.C.) y repitente a lo largo de la literatura posterior hasta llegar al siglo V a.C., porque si el destino es uno, por qué hay varias potencias divinas que lo distribuyen y que, para el caso en mención, son la Moira y Júpiter⁸.

⁷ Sobre el valor fundacional e identitario del pueblo romano como una estirpe surgida para regir el mundo, considérese el análisis histórico-mitológico de la *Eneida* presente en *De los hijos de la loba al hijo de Venus: las fundaciones de Roma como filosofías de la historia* (2020, pp. 9-11), de Sergio Cano Rendón, y *Roma: el mito político* (1997, pp. 89-91), de Florencio Hubeñak.

⁸ Otras divinidades que manifiestan su capacidad de influir en el destino de los hombres, sea porque lo alteran o lo fabrican, son: Apolo como puede verse en *Alceste* de Eurípides, al ser quien abre la posibilidad para considerar por primera vez la manera de eludir mediante postergación un destino absoluto como la muerte, aconsejándole a Admeto que otro ser falleciera en su lugar; de igual manera, puede considerarse su influencia en la vida de su hijo Ion, en la obra homónima de Eurípides, porque aunque abusa de Creúsa y ella en medio de la zozobra decide abandonar al hijo que tenga, lo deja en un templo que tiene a Apolo como divinidad tutelar, operando así el dios de manera directa y a la vez indirecta como su guardián o padre protector, hasta que pasados los años, mediante

Según Hesíodo en *Teogonía* (vv. 217-222), las Moiras (Cloto, Láquesis y Atropo), nacieron de la unión de la Noche con Eris, siendo más antiguas que los dioses olímpicos y por ende gobernarían sobre ellos, sin embargo, Hesíodo posteriormente (*Teogonía*, vv. 904-906), las menciona como hijas de Júpiter con Temis, quedando así como subordinadas a él, con lo cual el destino puede verse ligado a la voluntad del rey de los dioses⁹, de manera que la Moira opera como un concepto regulatorio de la sociedad, un elemento represivo que antecede y

engaño y aprovechando la oportunidad que se da a raíz de la ausencia de descendencia por parte de Juto con su ahora esposa Creúsa, el regente del templo de Delfos le hace saber a ella que a Juto se le hará creer que Ion es su hijo, de manera que sólo debe formar parte de la treta y así tendrá a su hijo en sus manos, cuidado por otro hombre que le hará rey en su momento, creándose así un destino para Ion, de cuyos descendientes según el mito eurípideo, vendrán los pueblos de los dorios, los jonios y los etolios. Un tercer caso en el que Apolo opera como fabricante del destino, puede hallarse con el célebre mito tebano, al ser quien le advierte a Layo tres veces no tener descendencia porque de tenerla ese hijo lo asesinaría y engendraría incestuosamente con su madre, de manera que ante la concepción de Edipo la triple desobediencia de Layo se convierte en una triple maldición generacional proferida por Apolo, que cobija a Layo, a Edipo y a sus hijos, y que procura el mismo dios que se realice, pues atormentado Edipo por la incertidumbre que le generó escuchar que sus padres (Pólipo y Mérope) no eran tales, fue a consultar el oráculo de Delfos, donde en lugar de respondersele si sus padres eran quienes él llamaba como tales o si eran otros, se le dijo su terrible destino, por lo cual optó por no regresar al reino donde fue criado, y en el proceso se encontró con un anciano rey al que tras un altercado terminó asesinando, Layo, quien también iba a consultar justo en ese momento al oráculo de Delfos (Sófocles, *Edipo Rey*, 1981c, vv. 114-115) justo para saber si el hijo expuesto de bebé, Edipo, aún vivía (Eurípides, *Fenicias*, 1985, vv. 3-37). Independiente del motivo por el que tanto padre como hijo fueron a Delfos, Apolo está mediando para el cumplimiento de la maldición que determina el destino de estos dos personajes, y continúa, pues luego de este suceso, Edipo resuelve el enigma de la Esfinge y es coronado rey, obteniendo como esposa a la reina viuda, Yocasta, su madre, cumpliéndose así, sin que se supiera, el infortunado destino de Edipo; sin embargo, como son tres las maldiciones para tres generaciones de las que por ahora sólo ha padecido la primera sin saberlo, Layo y Yocasta, pasados los años, ante los malestares que causa a Tebas una peste que les acaece, el rey envía a su cuñado, Creonte, a consultar el oráculo de Delfos, quien luego regresa para informar que dicha peste obedece al hecho de que el asesino del anterior rey, Layo, se halla sin ser castigado, con lo cual inicia la empresa por encontrarlo para ajusticiarlo con asesinato o destierro (*Edipo Rey*, vv. 100-101), búsqueda que conlleva al propio investigador, Edipo, a su ruina, una vez que se descubre que a quien busca es a él, obligándose a sí mismo al destierro una vez Yocasta se suicida y él se extirpa los ojos, quedando el reino en manos de Creonte en *Edipo Rey*, o más propiamente, -según *Los siete contra Tebas* de Esquilo, *Antígona* de Sófocles, y *Fenicias* de Eurípides-, de sus hijos Eteocles y Polinices, quienes a raíz de la disputa por el poder terminan asesinandose mutuamente, cumpliendo a cabalidad con un destino fatalista implantado por Apolo, garante durante la batalla incluso de la asignación de la puerta en la que se enfrentarán los hijos de Edipo (*Los siete contra Tebas*, vv. 800-802). Otra divinidad con capacidades proféticas e influencias sobre el hado es Minerva, quien sabedora de la importancia que tiene Reso para la victoria de los troyanos, le exige a Odiseo que se escabulla entre las filas del ejército de Reso y lo asesine; a su vez, le aconseja a Teseo establecer un pacto de paz y amistad con los hijos de los guerreros que fallecieron ante las puertas de Tebas durante la batalla de Eteocles y Polinices, al igual que con el pueblo de Argos, ya que esos niños crecerán y se convertirán en los epígonos que vengarán a sus padres y destruirán Tebas (*Suplicantes*, 1985, vv. 1185-1226); esta misma diosa, ante la duda de Júpiter sobre si permitir que Aquiles falleciera o dejarlo vivir, manifiesta su ira y se impone sobre su padre para que el troyano fallezca, situación que conlleva al pasaje de la psicostasis y a que gracias a ello la diosa adopte la figura de Deífobo para convencerlo de enfrentarse a Aquiles y así garantizar que pereciera en cumplimiento con el destino. Un tercer caso es la diosa Juno, reina del Olimpo y hermana de su conyugue, quien constantemente se ve enfrentada a sus deseos de venganza, sea contra los hijos producto de las infidelidades de su esposo o contra sus madres, o bien contra aquellos humanos que le llevan la contraria como Tiresias (Higino, *Fábulas*, LXXV 3) o que sencillamente están en el lugar sobre el que ella desatará su furia como Troya, tal cual le sucede a Eneas, quien por ser troyano se granjea todo el odio de esta diosa, de ahí que contrario a lo que dictamina el destino, y pese a ser sabedora de ello, en múltiples ocasiones, como si personificara la fuerza del azar, busca evitar que Eneas llegue a fundar la ciudad de Roma.

⁹ Tanta es la asimilación de Júpiter con la Moira, que eventualmente, como destaca Pausanias en *Descripción de Grecia*, llegó a llamarse a Júpiter como "Moirágetes": "Yendo hacia la salida de los caballos hay un altar con una inscripción "al Moirágetes". Es evidente que es un sobrenombre de Zeus, que conoce todas las cosas humanas, las que conceden las Moiras y las que no son procuradas por ellas. Cerca hay un altar alargado de las Moiras, después uno de Hermes y a continuación dos de Zeus Hipsisto" (Pausanias, 1994, V, 15, 5), de ahí que incluso se pueda afirmar que todo pasa de acuerdo con su voluntad (Sófocles, *Las Traquinias*, 1981e, v. 1278), y ejercerla en casos como los previamente mencionados en este artículo.

propicia el surgimiento de nociones como Dios y el alma (Cornford, 1984, p. 103), al igual que la libertad, por estar emparentadas con la venganza o justicia retributiva (Némesis), las Erinias (Alecto, Megeira y Tisífone), y con la Justicia (Díke), permitiendo así que se establezcan órdenes sociales que deben ser consideradas tanto por dioses como por humanos, posibilitando a la par el devenir de mitos escatológicos sobre el más allá y el destino de las almas (Platón, *Gorgias*, 1987, 523a-524a; *Fedón*, 1988, 113d-114c). De esta manera, en sus inicios, la Moira operaba como un agente de orden, una trinidad que se encargaba de asignar a cada quien su lote en la existencia, vinculándose así con el azar, el mismo que queda a cargo de Láquesis¹⁰.

Ahora bien, estas divinidades femeninas que guardan su nexo con el destino invitan a considerar la relación de esta potencia con el género, en la medida en que tanto las divinidades como los humanos, acorde a su sexo, obedecen a intereses que pueden encaminarlos hacia un destino o alejarlos del mismo. Considérese que, para los griegos del periodo clásico, el destino no era algo ineluctable, frente a lo cual nada se podía hacer, sino más bien una fuerza que para concretarse dependía de la propia voluntad humana manifiesta en sus decisiones¹¹, mismas que no sólo pueden poner en entredicho la existencia del destino, sino incluso su homonimia, su propia heteronimia o su supeditación con su antítesis el azar. En este caso, el paralelo entre Homero y Virgilio resalta, -a través de Héctor y Aquiles para el primero, y Eneas para el segundo-, esta armónica antinomia de potencias vinculadas con la determinación humana. Los tres personajes son sabedores de su sino, Aquiles opta por morir joven a cambio de ser recordado eternamente (*Ilíada*, I, vv. 352-353 y vv. 414-418; IX, vv. 410-416); esta fama imperecedera que acompaña los intereses de los héroes clásicos condiciona su accionar y les conduce al fin de su existencia; por su parte, Héctor, pese a conocer que su verdugo sería el périda, en la medida en que va coleccionando triunfos contra los griegos, se arma de valor, tanto así que se olvida de su hado y comienza a creer que puede superarlo, considerando incluso la posibilidad de invertir su destino de muerte ante Aquiles (*Ilíada*, XVI, vv. 860-861; XVIII vv. 305-308); un caso análogo de olvido experimenta Eneas ante la consciencia de su hado (*Eneida*, IV, v. 225), mientras disfruta de su romance con la reina Dido, de manera que el rey de los dioses debe enviar a Hermes para que le recuerde su propósito y abandone los placeres que le distraen.

¹⁰ Láquesis (Λάχαισις), significa “la que da a cada uno su lote”, de esta manera, se encarga de repartir el destino y el azar entre los hombres. Sus hermanas, Cloto (Κλωθώ), “la hiladora”, se encarga de tejer el hilo de la vida, y Átropos (Ἄτροπος), “la inflexible”, de cortarlo cuando llega el momento de la muerte. Sobre estas tres hermanas se generaron por parte de los autores clásicos diferentes genealogías a las indicadas, como bien apunta Ruiz de Elvira (2018): “aparecen en Higino (*Fab. praef.* 1: hijas de la Noche y el Erebo), en un fragmento órfico (fr. 57 Kern, en Atenágoras 18: hijas de Urano y Gea), y en otro de Epimenides (fr. 19 D.-K., de schol. Soph. *Oed. Col.* 42: hijas de Crono, como también Venus y las Erinies según este fragmento)” (p. 88).

¹¹ Al respecto puede consultarse el artículo de Góez González, “Sófocles: Eros y la antítesis heroica” (2012, pp. 219-220).

4. Destino y azar como la pugna entre lo físico y lo metafísico

Desde el momento de la concepción, el ser se convierte en un ente cuya vida se conduce sin descanso hacia la muerte, ésta, no sólo es el *télos* (τέλος) por antonomasia de la existencia, sino que, de acuerdo con Sófocles en *Antígona* (1981a, v. 489), es “el destino supremo” (μόρουκακίστου). Las palabras aquí empleadas por el tragediólogo resaltan no solo por ser la única vez en sus obras conservadas en que las une, sino por la fuerza misma que usa para referirse al “destino” (μόρου), puesto que Moron, Moro o Moros, según Hesíodo (*Teogonía*, v. 211), es un hijo de la Noche que antecede a las Moiras, y denominado como “maldito” por Hesíodo es, a la par que sus dos hermanos, Ker y Tánato, un concepto que indica la muerte (Ruiz de Elvira, 2018, p. 60), significado al que también apuntan sus hermanos. “Moro es la muerte como destino o suerte de los mortales, Cer la muerte como fin o acabamiento, Tánato la muerte sin más” (Ruiz de Elvira, 2018, p. 84). Moros reúne en sí mismo la pugna entre el determinismo y el azar, implica las facultades de la Moira, siendo incluso más fuerte al ser una única entidad, al venir de una divinidad más antigua y al no estar subordinado a Júpiter. De esta manera cabe pensar que “para todos los mortales es ley natural la muerte” (Sófocles, *Electra*, 1981d, v. 860), lo cual conduce a adoptar la idea según la cual ésta es el destino por antonomasia, el tributo que todo mortal debe pagar (Eurípides, *Alceste*, 2003, v. 783), y que por ende todo lo orgánico debe abandonar su existencia ineluctablemente ya que el hombre “solo del Hades no tendrá escapatoria” (Sófocles, *Antígona*, v. 362); sin embargo, este determinismo engendró una nueva manera de vincularse con el mundo y la vida, concibiendo la posibilidad de que haya algo más allá del plano terrenal, un mundo en el que el alma pueda residir, lugar al que denominaron Hades. Según la concepción homérica en “las mansiones de Hades es algo el alma y la sombra, aunque la inteligencia no se conserva” (Homero, *Ilíada*, XXIII, vv. 103-104), no obstante, este destino de las almas no es absoluto, hay almas que logran salir de allí por su ingenio, como es el caso de Sísifo, o para contar su experiencia tal cual sucedió con Er (Platón, *República*, 614b-621b), o abandonan ese espacio para adentrarse en otro destino al reencarnar, tal y como plantea el orfismo como manera de hacerle contra a la noción pesimista del Hades que se tenía con Homero¹². De esta manera, con los vivos en un espacio y las almas en otro, se pensó la posibilidad de que ambos de alguna manera se pudieran conectar, así, más allá del hecho de que algunos mortales con habilidades o sangre divina – Heracles, Odiseo, Orfeo, Teseo, Eneas -, pudieran entrar al Hades y retornar al mundo de los vivos como parte de sus procesos de transformación heroica, algunos seres no reservados para un destino tan elevado, pudieron retornar para dar cuenta de un saber adquirido sobre el destino tras la

¹² Debido a esto, por ejemplo, en el siglo IV a.C., Platón, oponiéndose a la idea maniqueísta establecida por el orfismo respecto a que a los buenos les espera un lugar paradisiaco al ser salvados por Dionisio, y a los malos un castigo en el Hades, empieza a proponer estratificaciones en el Hades según las faltas cometidas en vida (*Gorgias*, 523c-524a; *Fedón*, 107c-115a), de manera que acorde a lo hecho se reciba un determinado castigo, que se puede prolongar incluso al reencarnar. Esto servirá de influencia para los diferentes niveles que Virgilio expone en el libro VI de la *Eneida*.

muerte. Considérese a Patroclo como punto de partida de esta última afirmación, pues este guerrero, como fantasma (*εἶδωλον*) se presenta en un sueño a Aquiles para informarle que su destino “es perecer al pie de la muralla de los acaudalados troyanos” (Homero, *Ilíada*, XXIII vv. 82), dejando en claro para el héroe de rápidos pies que no vivirá para ver la caída de la ciudad y además de ello, que pronto fallecerá, porque le pide que haga depositar sus restos juntos.

El fantasma, como ente proveniente del más allá, es un ser energético, un alma, que posee no sólo un saber sobre lo que hay posterior a la muerte¹³, sino también, incluso de manera paradójica, del futuro, pero ajeno porque él es un ser del tiempo pasado. Si bien su presencia es un suceso repetido en varios momentos de la primera mitad de la magna obra virgiliana¹⁴, puede hacerse un

¹³ Considérese la herencia órfica al respecto según la cual, el alma desprendida del cuerpo terrenal, mientras en vida haya sido fiel seguidora de Dionisio y todo lo relativo a su culto en cuanto a la castidad, el vegetarianismo, la vestimenta blanca, el respeto a la vida, una vez se halle en el Hades será rescatada por Dionisio quien la llevará a habitar en los campos Eliseos, donde gozará, por ejemplo, haciendo cosas semejantes a las que en vida pudo realizar (*Eneida*, VI, vv. 641-647). Para ampliar el conocimiento sobre los requisitos órficos, se recomienda consultar la tesis doctoral de Sara Macías Otero (2008) *Orfeo y el orfismo en Eurípides*.

¹⁴ Estableciendo un orden de manifestaciones, cabe decirse que el primer fantasma en aparecer ante Eneas es el de su recién desaparecida esposa Creúsa (*Eneida*, I, vv. 772-794), quien deja estupefacto a Eneas, comandándole no buscarla más para que pueda continuar con su viaje, del que le vaticina que le espera un largo tiempo de exilio acompañado de muchas peripecias (I, vv. 777-789). El siguiente espectro es Héctor (II, vv. 269-295), se manifiesta para ordenarle a Eneas desistir en la defensa de Troya y en cambio, tomar los dioses penates y escapar con ellos para establecerlos en la nueva ciudad que tiene destinado fundar. La siguiente figura fantasmagórica es Polidoro, hijo de la reina Hécula, cuya voz se hace sentir ante el hijo de Venus una vez que éste cortó las ramas de un arbusto (III, vv. 40-46), pidiéndole apoyo para descansar, tras lo cual una vez reconocido, recibe ritos fúnebres para que su espíritu descanse (III, vv. 66-68). La cuarta aparición, ya en terrenos del Hades, es Palinuro (VI, vv. 337-371), narrando su suplicio al fallecer para suplicar a Eneas un funeral, considerando que su cuerpo fue arrastrado por el mar. El siguiente en presentarse y de figura más digna de lástima por su mal aspecto, es Deífobo (VI, vv. 495-498), quien le recuerda a Eneas lo acontecido con el caballo de Troya; le sigue Dido (VI, vv. 449-473), quien se rehúsa a hablarle al troyano, alejándose de su vista en compañía de su esposo Siqueo, con el que se reencuentra allí en el Hades; así, tras ver muchos fantasmas de otros guerreros célebres, la última figura en hallar y con el que se detendrá largo tiempo a dialogar, es su padre Anquises (VI, v. 678-901), quien justamente le determinó ir a buscarlo. Por otra parte, ante una Dido viva también aparece una figura fantasmal, su esposo Siqueo (I, vv. 352-359), quien entre sueños le revela la verdad de su asesinato al igual que su verdugo, el hermano de Dido, Pigmalión, aconsejándole a su viuda huir cuanto antes rumbo a otra tierra. Además de la aparición de Patroclo a Aquiles, cabe destacarse la de Elpenor a Odiseo, quien en el canto XI de la *Odisea* (vv. 50-80) se le presenta para informarle cómo falleció y suplicarle un funeral, petición que inmediatamente cumple Odiseo al salir del Hades en el canto XII (vv. 8-15), porque el funeral es de suma importancia para el descanso del muerto, ya que de no tenerlo sus almas pueden vagar cien años a la espera de poder cursar el Aqueronte (*Eneida*, VI, vv. 324-330), situación que se presta para pensar dos cosas, en la primera, bajo un acontecimiento como el desaparecer por causa de una voluntad ajena, que ese tiempo y esas condiciones de verse privado de un funeral, pueden causar que el alma no descanse ante los vivos que por ejemplo ignoran su muerte, de ahí que no le hayan hecho el ritual fúnebre con los dracmas para Caronte, y por ello mismo es que al fallecer esos vivos, en ese lapso de cien años, el alma en pena podría cruzar, como si su pena fuera tener vivos que añoraran encontrarle; en la segunda condición, soportada desde lo jurídico (Jenofonte, *Helénicas*, 1977, I, 7, 22; Tucídides, 2002, I, 138, 6; Platón, *Leyes*, 1999, IX, 854a-855e), la condena de insepulto para un cuerpo, es un castigo que le sigue hasta la muerte al prolongar su pena sin dejarle descansar. De esta manera, los vivos buscan sepultar a sus seres queridos, Antígona a su hermano Polínicos en la obra homónima sofoclea, las mujeres que acuden como suplicantes ante Teseo en *Suplicantes* de Eurípides para pedirle que les ayude a recuperar a sus seres amados para rendirles honores fúnebres; finalmente, Hécula en la obra homónima eurípidea, ve el fantasma de su hijo Polidoro, quien se le aparece en un sueño para contarle cómo falleció y pedir un funeral. El espacio de lo onírico guarda un fuerte vínculo con la muerte, por algo Hipnos y Thánatos son gemelos, de ahí que al dormir se establece un nexo con la muerte ante la falta de consciencia y fragilidad en la que queda el cuerpo, a su vez, en el sueño es que los vivos pueden contemplar los fantasmas e incluso ver a los dioses para interactuar con ellos sin verse afectados. Un caso excepcional en el que un mortal puede ver a una divinidad sin ser destruido es Paris, pues para juzgar la belleza de las diosas es de esperarse que ellas mismas se presentaran en su figura real para que él decidiera, no obstante, como solución alterna se planteó

hincapié en la figura de Anquises, padre de Eneas, cuya presencia etérea se manifiesta en el libro V (vv. 724-738), demandándole a su hijo hacer un viaje al Hades para que pudieran reunirse¹⁵. Una vez concretada la voluntad paterna, ya juntos en los Elíseos, Anquises le hace un extenso vaticinio a Eneas (VI, vv. 756-892), en el que le anticipa la llegada de un segundo hijo, Silvio, habido con Lavinia, el nacimiento de Julio César y Augusto César, e incluso de cómo podrá soportar y evitar varias de las pruebas que le depara el hado. En este punto es menester considerar que, si Anquises le puede informar a Eneas sobre cómo eludir algunos malestares en el porvenir, da cabida a la presencia del azar ante un hijo ya informado de lo que se le tiene deparado, sin embargo, éste, que siempre se manifiesta obediente ante su destino y ante todo aquel, mortal o divino, que con sus palabras lo determine (I, v. 609; IV, vv. 392-395 y 439-440), no da muestras de pretender eludir nada sino de todo lo contrario, muy propio del héroe y estilo homérico que Virgilio logra recrear; sin embargo, este carácter que le ajusta a lo masculino, como ejemplo del determinismo y la autodeterminación, es paradójico en lo femenino¹⁶, porque se presenta a la mujer como un ente capaz de eludir las potencias del hado, como bien lo demuestran en primer lugar, la reina Dido, al Júpiter optar por enviar a Hermes a Cartago para asegurarse de que Eneas sea bien acogido, no fuera a suceder que ella ignorara el hado y rechazara la llegada del líder troyano (I, vv. 298-300), exponiéndose de esta manera las posibilidades femeninas de rehuir lo decretado por un destino, personificado por Júpiter en este caso. Esta misma reina, una vez opta por suicidarse ante la insoportable pérdida de Eneas, entra en una profunda agonía, tan penosa de ver que incluso la diosa Juno se apiada de ella, envía a Iris para que libere su alma y así pueda fallecer (IV, vv. 693-705), de manera que “la infortunada moría antes de tiempo arrebatada de súbita locura”¹⁷ (IV, v. 697),

una ruta evemerista por parte de Dares Frigio (2001, p. 7); casos como el de Acteón es un ejemplo de la situación adversa (Ovidio, *Metamorfosis*, 2008, III, vv. 172-252; Apolodoro, *Biblioteca*, 1985, III, 4, 4).

¹⁵ Anquises había desaparecido al final del libro III (v. 709), hecho que posibilitó que Eneas pudiera establecerse un tiempo en Cartago junto a Dido, sin que su padre lo estuviera presionando para continuar el viaje rumbo a su destino. Este acontecimiento fue posible, además, gracias a la desaparición de Creúsa en el libro I, al asesinato del esposo de Dido mencionado en (I, vv. 348-350), y muy especialmente, a que entre Venus y Juno acordaron que Eneas y Dido se enamoraran, para lo cual había que borrarle de la memoria a Dido el recuerdo de su esposo (I, v. 720), para que así se entregara al amor que querían insuflarle por Eneas. Este imperativo de Anquises sobre Eneas, le asigna un nuevo destino y presenta la necesidad del hijo de moverse siempre y cuando haya unas determinantes que se le impongan o revelen.

¹⁶ El modelo de héroe tanto homérico como de su heredera, la dramaturgia trágica, es un ente que, sabedor de su destino, se encamina a él, lo acepta y acoge sin temor, gracias a lo cual pese a ser aniquilado brilla y es reconocido. El caso femenino, pese a poder asemejarse al masculino, tiene otro punto que le puede hacer heroína, y no radica en la sujeción al destino, sino en la posibilidad de ir contra él, cuando se considera que el destino conduce a la muerte, y ella, la mujer, huye o se mantiene al margen en pro de defender su vida, hecho que para el modelo masculino sería tildado de cobardía e incluso de carácter propio de mujer, no obstante, en la dramaturgia trágica, se exaltan esos caracteres femeninos que defienden la vida, las causas de la naturaleza, enalteciéndose por encima de sus contrapartes masculinas.

¹⁷ Para este caso, la literatura griega es abundante en ejemplos sobre la relación entre hacerse daño, y la locura, al igual que con la pretensión de suicidarse. Considérese como ejemplo de lo mencionado a Electra, quien, bajo sus pretensiones de entregarse a la muerte en beneficio de su venganza, recibe de Crisótemis un reproche ante su falta de “sentido común” (Sófocles, *Electra*, v. 390), tomando éste como un imperativo de la vida ante lo cual sólo alguien carente de lucidez mental podría atentar. Así mismo sucede con Edipo pues una vez se entera de quién es y de la realidad del cumplimiento cabal de su destino, entra en un frenesí que le hace clamar por una espada mientras busca a Yocasta, independiente de si lo hace para lastimarla, al verla ahorcada, continuado con su estado de desequilibrio mental, toma los broches del vestido de ella y se autoflagela los ojos, extirpándolos, ante lo cual,

de ahí entonces cabe preguntarse si es posible eludir los mandatos del hado y morir antes de lo decretado, en cuyo caso sería morir por suicidio¹⁸. Dido entonces se yergue como un modelo femenino capaz de jugar con el azar, pues hay que informarle de la llegada de Eneas para que no estropee los planes divinos, e incluso muere antes de tiempo; esta capacidad de romper esquemas, salirse de lo designado, también la hallamos en la Sibila, capaz de sentir cuándo el dios entra en su cuerpo (VI, vv. 45-50) y por ende puede por sí misma buscar expulsarlo tratando de impedirle la posesión (VI, vv. 76-80). Ahora bien, por el lado divino, las opciones de esta historia son dos, el pro y el contra, a saber, Venus y Juno. La primera procurando defender a su hijo para que alcance su destino, busca granjearse a Juno para permitir el amor entre Eneas y Dido, considerando que la llegada de Eneas a Cartago fue algo que Juno intentó trincar, de ahí que ese devenir del azar en sus planes no le placiera, pero a ambas diosas conviene, para Venus, el descanso de su hijo tras siete años de viaje (I, vv. 755-756), para Juno, el que no llegue a cumplir su destino y fundar la ciudad de Roma, que a la larga, conquistará Grecia; sin embargo, ante la misiva de Júpiter enviada a Eneas, éste abandona Cartago y continúa migrando hasta llegar a Italia, para sorpresa de Juno (VII, vv. 283-321), quien al verlo inmediatamente entra en cólera y, pese a saber que el destino de Eneas es imperativo, ella opta por intervenir para “dar largas e ir imponiéndole trabas a ese empeño” (VII, vv. 315-316), de manera tal que aunque sea inevitable que el destino de Eneas se cumpla por ser voluntad de Júpiter (I, vv. 256-293), la diosa buscará prolongarlo mientras lo hace sufrir, quedando en evidencia ante el destino, la posibilidad de que sea uno mayor fijado al que se llega tras alcanzar

el Coro le manifiesta que mejor hubiera fallecido (Sófocles, *Edipo Rey*, vv. 1367-1368), porque en el pensamiento griego, la luz está asociada con la vida, y los ojos al poder contemplarla dan garantía de ello, mientras que la oscuridad se vincula con la muerte, el Hades, por ello ser ciego no es tomada como la mejor opción, sin contar con la limitación física que dificulta tanto la independencia para ciertas cosas, v.g., Tiresias requiere de un paje para saber qué sucede con las aves en *Antígona* (Sófocles, *Antígona*, vv. 988-990), y Edipo se apoya en Antígona como paje también en su peregrinar (Sófocles, *Edipo en Colono*, 1981b, vv. 33-35). El accionar de Antígona se considera como un impulso movido por la misma locura, incluso en sus propias palabras (Sófocles, *Antígona*, v. 95).

¹⁸ Considérese que no sólo el suicidio representa una dificultad ante la idea de un mundo determinado, porque morir, fuere por mano propia o mano ajena, si es el designio del destino, en el momento en que suceda sería el debido, así que no existiría un antes o después de tiempo, sino siempre el momento justo. Este caso de Dido genera la duda sobre si puede haber azar ante el determinismo de la muerte, más, sumado este caso al de los niños que lamentan haber muerto antes de tiempo (VI, vv. 425-428), como si el morir debido fuera a una mayor edad, o si quizá la ignorancia de lo que se podría vivir les representara un anhelo de la vida ante lo cual el no vivirlo les hace creer que la muerte se les adelantó. En relación con esta incertidumbre puede tomarse también lo acontecido con Admeto y Alceste en la *Alceste* de Eurípides, cuando ante la hora y fecha fijada para la muerte del primero, la segunda opta por reemplazarlo, de manera que muere en su lugar para que él viva, eludiendo así lo designado por la muerte, evasión que, destáquese, es propiciada por lo femenino. Finalmente, el hecho de prolongar la vida de Turno, salvándolo de caer a manos de Eneas, es otro ejemplo de alargar la vida evadiendo la muerte en determinado momento, hasta que, para poder terminar una guerra, tal cual sucedió con Héctor y Aquiles (*Iliada*, XXII, vv. 209-213), las vidas de Turno y Eneas son pesadas (*Eneida*, XII, vv. 725-728), para decretarse así que el primero debe morir, hecho divino que por demás puede considerarse como un tecnicismo, al igual a como se consideró previamente con el *Juicio de Paris*, porque al tenerse en cuenta que el destino de Eneas demandaba que viviera para fundar la ciudad de Roma y que así los descendientes que estaban previstos pudieran existir, la vida de Turno evidente e ineluctablemente, debía terminar, sin embargo, en defensa del hecho, en ambos casos, puede argumentarse que se hizo para saciar los deseos de los mismos dioses que buscaban defender a su preferido, así entonces, ante la victoria del alma de Aquiles, Apolo abandona a Héctor (*Iliada*, XXII, v. 213), y en el caso de la *Eneida*, al vencer Eneas, Juno abandona a Turno (*Eneida* XII, vv. 808-809), joven con un “hado injusto” (*Eneida*, XII, v. 243).

varios menores, es decir, el destino mayor de Eneas sería fundar la ciudad de Roma, en cuanto a los destinos menores, llegar a Cartago, ir al Hades para reunirse con su padre, desembarcar en Italia, luchar contra Turno, entre otros. En lo que a Venus respecta, cabe destacar otra gran intervención suya en beneficio de su hijo, y es cuando acude a Vulcano para que le ayude con la fabricación de armas para proveer a los sobrevivientes troyanos y que así le puedan hacer frente al ejército latino, pues el dios le manifiesta, ante sus palabras y gestos amorosos:

si me hubieras tenido el mismo amor que ahora me tienes, aun entonces podía haber yo armado a tus troyanos, me estaba permitido. Ni el Padre omnipotente ni el decreto del hado impedirían siguiera Troya en pie, ni que viviera Príamo otros diez años más (VIII, vv. 396-400).

Así entonces, de haber abastecido con armas a los troyanos en su momento contra los griegos, habrían vencido¹⁹ y Eneas no estaría huyendo en busca de una tierra prometida, sin embargo, ello no sólo habría disgustado a las diosas Minerva y Juno, empeñadas en acabar con los troyanos, sino que también menguaría el brillo del hijo de Venus, quien sin la ciudad troyana, puede erguirse como un nuevo héroe, capaz no sólo de fundar un nuevo reino, mucho más poderoso que el troyano y cualquier griego a la larga, sino también de poner en movimiento constante las potencias del hado y el azar entre quienes le rodean, mortales²⁰ o divinos, mientras deambula con la certeza de ir rumbo a su destino, dejando para los vivos, la duda de “¿quién deparó a los rútilos tanto honor? ¿El azar? ¿Algún dios? No se ha sabido. La gloria de tan alta proeza quedó en secreto” (Virgilio, *Eneida*, XII, vv. 320-322).

5. Conclusiones

La *Eneida* de Virgilio, a partir del proceso de *Anábasis* y *Catábasis* -ascenso y descenso del héroe troyano- que se desarrolla durante los años que dura la errancia de Eneas desde Troya hasta el Lacio, logra exponer múltiples y

¹⁹ Las armas fabricadas por Vulcano daban poder sobrenatural a los guerreros que las portaban, de esta manera, acto seguido, los troyanos lograron recuperarse en fuerza y repeler a los latinos que los asediaban. También, la armadura de otro célebre guerrero, Aquiles, fue forjada por Vulcano (Homero, *Iliada*, XVIII, vv. 463-617), con amplias representaciones, tal cual puede verse con el escudo que forja para Eneas (*Eneida*, VIII vv. 628-728) porque él, Vulcano, es “un señor que sabe de presagios de adivinos” (*Eneida*, VIII v. 626), de ahí que todo lo que consigna en el escudo de Eneas es un vaticinio “sobre la historia de Italia y los triunfos de Roma” (VIII, vv. 627-628), que el héroe por desconocimiento, ignora que sucederá, “pero goza mirando las figuras y carga a sus espaldas la gloria y los destinos de sus nietos” (VIII, vv. 730-731).

²⁰ Si se considera que la muerte es el destino final para los mortales, las almas que reencarnan están destinadas a volver al mundo metafísico eventualmente, sin embargo, este proceso se convierte en un círculo vicioso para ellas porque el hado las destina a vivir “otra vez en nuevos cuerpos” (VI, v. 713), hecho visto por Eneas como una locura (VI, v. 721), y que no podría darse si las almas no beben durante un millar de años el agua del Leteo para olvidar todo lo que fue la vida, así cuando el dios las llama a orillas del Leteo, “perdido todo recuerdo del pasado, tornen a ver la bóveda celeste y comience a aflorar en ellas el deseo de volver a los cuerpos” (VI, vv. 750-751), olvidando también, cabe asumir, lo vivido en el Hades, de manera que para reencarnar hay que desconocer lo que se experimenta en la muerte, y a su vez, olvidar todo lo experimentado en vida, sólo así se sostiene el proceso de la metempsicosis en este planteamiento virgiliano, que no dista del órfico según se expuso previamente.

complejas maneras de pensar la relación entre el destino y el azar, permitiendo, como parte de dicho proceso, considerar las siguientes conclusiones:

1. Uno es causa y el otro efecto. Bajo esta premisa varios micro destinos o azares pueden ser causa de un destino definitivo, es por ello que independiente de cuál es la causa de qué destino, ambas potencias, aparentemente opuestas entre sí, pueden ser armónicas o inarmónicas, en esta medida por ejemplo, en el primer caso, para que el destino de Eneas se lograra, Troya debía caer a manos de Agamenón y compañía, y para que esto pudiera suceder debían existir conflictos de intereses habidos y por haber desde la anterior derrota troyana conseguida por Heracles y los argonautas, acontecimientos todos que en su momento fueron destinos definitivos para sus debidas historias y que, no obstante, pasaron a convertirse en micro destinos o azares deterministas necesarios para que el destino mayor de Eneas pudiera configurarse. Para el segundo caso, el destino y el azar pueden ser potencias irreconciliables entre sí ante una situación como la de un Eneas poniendo en riesgo el cumplimiento de su destino por dedicarse a sus amoríos con la reina Dido, hecho que implica la ruptura del destino a causa de un azar.

2. Ambas son equiparables. Esta propuesta es plausible al considerar pequeños destinos que unidos configuran un destino final, lo cual implica pensar en un destino determinista, como por ejemplo los destinos ya cumplidos para la sucesión de derrotas troyanas que condujeron al viaje de Eneas en pro de cumplir su gran sino; por otro lado, sorpresas como la muerte de la esposa y el padre de Eneas, se convierten en azares necesarios que determinan los viajes y la conclusión de las aventuras del héroe troyano, de esta manera, se puede hablar de un azar determinista o de un destino azaroso.

3. Existen o no dependiendo del lenguaje y la consciencia. El hecho de que el destino pueda olvidarse en un caso como el de Eneas enfocado en sus amores con Dido, o que se tenga un escudo retratando todo el destino porvenir de la descendencia de Eneas hasta llegar el emperador Augusto, pero que se ignore ello por parte del hijo de Venus, ponen en evidencia la posibilidad de inexistencia del destino de manera análoga a la situación de Edipo, entendiéndose con ello que el destino puede darse como situación de hecho pero que, al no tenerse consciencia de ello, es como si no existiera, de ahí también que adquiera validez gracias a la necesidad de recordarlo y de nombrarlo con frecuencia.

4. Pueden ser impuestas o autoimpuestas tanto por entidades divinas como por humanas. Gracias a entidades divinas como Venus, Juno, Júpiter, Minerva, Vulcano, entre otros, y de humanos como Anquises, Creúsa, y Héctor, son pruebas de entes que con sus palabras y/o voluntades interceden en la existencia de Eneas, independiente de si lo hacen de manera física o metafísica, imponiéndole un destino y asegurándose de que no lo olvide de ser necesario. Por otro lado, que el mismo Eneas sea consciente de que tiene por destino el fundar Roma, y que de ello dependen también las vidas de todos aquellos

sobrevivientes que lo acompañan en sus viajes, sirve como una autodeterminación del mismo héroe, así como, independiente de las peripecias, Odiseo se fijó el retorno a Ítaca.

Referencias

- Apolodoro (1985). *Biblioteca* (Libro III) (M. Rodríguez de Sepúlveda, Trad.). Gredos.
- Cano Rendón, S. (2020). *De los hijos de la loba al hijo de Venus: las fundaciones de Roma como filosofías de la historia*. [Tesis de pregrado, Universidad de Antioquia]. Repositorio Institucional Universidad de Antioquia. <https://bibliotecadigital.udea.edu.co/handle/10495/19307>
- Cicerón (1999). *Sobre la adivinación. Sobre el destino. Timeo* (Á. Escobar, Trad.). Gredos.
- Coluto (1987). *El rapto de Helena* (E. Fernández-Galeano, Trad.). Gredos.
- Cornford, F. M. (1984). *De la religión a la filosofía*. Editorial Ariel.
- Dares Frigio (2001). *Historia de la destrucción de Troya* (V. Cristobal López, trad.). Gredos.
- Droz, G. (1993). *Los mitos platónicos*. Editorial Labor.
- Eggers Lan, C., & Juliá Victoria, E. (1981). Jenófanes (C. Eggers Lan & E. Juliá Victoria, Trads.). en *Los filósofos presocráticos I* (pp. 170-192). Gredos.
- Esquilo (1986). Los siete contra Tebas (B. Perea, Trad.). En *Tragedias* (pp. 51-100). Gredos.
- Eurípides (1985). Fenicias (C. García Gual, Trad.). En *Tragedias III* (pp. 79-94). Gredos.
- Eurípides (1985). Suplicantes. En *Tragedias II* (J. L. Calvo Martínez, Trad.). Gredos.
- Eurípides (2003). Alcestis (A. Medina González, Trad.). En *Tragedias I* (pp. 141-150). Gredos.
- Góez González, G. S. (2012). Sófocles: eros y la antítesis heroica. *Revista Filosofía UIS*, 11(1), 207-225. <https://revistas.uis.edu.co/index.php/revistafilosofiauis/article/view/3171>
- Heliodoro (1979). Las Etiópicas (E. Crespo Güemes, Trad.). En *Las etiópicas o Teágenes y Cariclea* (pp. 167-194). Gredos.

- Hesíodo (1978). *Obras y fragmentos. Teogonía. Trabajos y días. Escudo. Fragmentos. Certamen* (A. Pérez Jiménez & A. Martínez Díez, Trads.). Gredos.
- Higinio (2009). *Fábulas* (J. Del Hoyo & J. M. García Ruiz, Trads.). Gredos.
- Homero (1982). *Odisea* (J. M. Pabón, Trad.). Gredos.
- Homero (1996). *Ilíada* (E. Crespo Güemes, Trad.). Gredos.
- Hubeňak, F. (1997). *Roma: El mito político*. Ciudad Argentina.
- Jenofonte (1977). *Helénicas* (Libro I) (O. Guntiñas Tuñón, Trad.). Gredos.
- Licofrón (1987). *Alejandra* (M. Fernández-Galeano, Trad.). Gredos.
- Macías Otero, S. (2008). *Orfeo y el orfismo en Eurípides* [Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid]. Docta Complutense. <https://docta.ucm.es/entities/publication/fc8c0543-0562-4c2a-a7d2-ff451fa71c5b>
- Ovidio (1994). Enone a Paris (A. Pérez Vega, Trad.). En *Cartas de las heroínas. Ibis* (pp. 57-63). Gredos.
- Ovidio (2008). *Metamorfosis I-V* (Libro III) (J. C. Fernández Corte & J. Cantó Llorca, Trads.). Gredos.
- Pausanias (1994). *Descripción de Grecia* (Libros III-VI) (M. C. Herrero Ingelmo, Trad.). Gredos.
- Platón (1986). *Diálogos IV. República* (C. Enggers Lan, Trad.). Gredos.
- Platón (1987). *Gorgias* (J. Calonge, Trad.). En *Diálogos II. Gorgias, Menexéno, Eutidemo, Menón, Crátilo* (pp. 7-145). Gredos.
- Platón (1988). Fedón (C. García Gual, M. Martínez Hernández & E. Lledó Iñigo, Trads.). En *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro* (pp. 289-413). Gredos.
- Platón (1992). Timeo (M. Á., Durán & F. Lisi, Trad.). En *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias* (pp. 125-261). Gredos.
- Platón (1999). *Diálogos IX. Leyes: libros VII-XII*. Gredos.
- Ruiz de Elvira, A. (2018). *Mitología clásica*. Gredos.
- Sófocles (1981a). Antígona (A. Alamillo, Trad.). En *Tragedias* (pp. 239-300). Gredos.
- Sófocles (1981b). Edipo en Colono (A. Alamillo, Trad.). En *Tragedias* (pp. 499-578). Gredos.

- Sófocles (1981c). Edipo Rey (A. Alamillo, Trad.). En *Tragedias* (pp. 301-368). Gredos.
- Sófocles (1981d). Electra (A. Alamillo, Trad.). En *Tragedias* (pp. 369-432). Gredos.
- Sófocles (1981e). Las Traquinias (A. Alamillo, Trad.). En *Tragedias* (pp. 183-238). Gredos.
- Teócrito (1986). Idilios (M. García Teijeiro & M. T. Molinos Tejada, Trads.). En *Bucólicos griegos* (pp. 53-250). Madrid: Gredos.
- Tucídides (2002). *Historia de la guerra del Peloponeso I-II* (Libro I) (J. J. Torres Esbarranch, Trad.). Gredos.
- Virgilio (2008). *Eneida* (J. De Echave Sustaeta, Trad.). Gredos.