

JÚPITER, EMPERADOR ROMANO. LA LECTURA POLÍTICA DE LA *TEBAIDA* DE ESTACIO

The American critical sector, facing off against the European school, assures us that in his *Thebaid* Statius offers a pessimistic and negative view of the reign of the Flavians, being William J. Dominik the leading supporter of this kind of political reading. In agreement with the anthropological theory that the poet may reflect a socio-political reality using the myth, the Anglo-american critical sector affirm that Statius delivers a clear message under the fictional guise of myth for those willing to listen and that Vespasian and his children find parallels not only among the human characters of the *Thebaid*, but also in the divine figures. Despite the fact that there are weighty arguments against the existence in the *Thebaid* of an anti-Domitian political reading, I do not believe that we have sufficient data to be able to completely deny Dominik's conviction that Statius mythically reflects a disastrous present. In the present paper I have tried to support his thesis, since the study of Statian theology bases it'.

Salvo en ámbitos muy conservadores de la filología clásica, ningún investigador hoy día encuentra objeciones a que la diferencia entre la mitología clásica y la antropología del mundo grecorromano es meramente académica¹. Partiendo de esta premisa, se deben apreciar los esfuerzos de la investigación antropológica por sacar a la luz la realidad invertida o ideología que subyace a las elaboraciones secundarias o literarias del mito. Nada más lejos de mi intención, no obstante, que caer en el prejuicio romántico de aceptar que existe una realización primaria o ancestral del mito, que es pura y perfecta, mientras todo lo

* Algunas de las cuestiones aquí tratadas, las he abordado muy someramente en "Estacio y la crítica anglo-americana", de pronta aparición en la *Actas del X Congreso Español de Estudios Clásicos*.

¹ Tal como defiende J.C. Bermejo Barrera, "Mitología clásica y antropología", *Habis* 29, 1998, 347.

demás son perturbaciones ornamentales, inauténticas y carentes de función social². Cuando utilizo la terminología de “realización primaria” frente a “realización secundaria” lo hago en un sentido estrictamente biológico, que ni intenta insinuar un juicio de valor, ni negar la vitalidad del mito durante todo el periodo antiguo. El estudio del aparato divino de los poetas griegos y romanos induce, sin embargo, a reconocer una relación entre mito y literatura no exenta de cierto conflicto, con lo cual quizás convenga, aunque sólo sea teóricamente, aceptar que el mito es mito, mientras que la literatura de tema mítico es un mito “domesticado”³. Es evidente que los poetas de la antigüedad desconocían el contexto primigenio en el que el mito se había gestado, aunque esto no los incapacitó para reutilizar con maestría un material que sentían plenamente integrado en su patrimonio cultural. Así, tal como Feeney defiende, los poetas eran plenamente conscientes de la maleabilidad del tema mítico y, sobre todo, del “poet’s control over his tradition”⁴.

Si admitimos el análisis de la realidad invertida que los antropólogos proponen para el mito de sucesión hesiódico⁵ no parecen existir

² Distinción de valor contra la que clama D. Feeney en su última monografía: *Literature and Religion at Rome. Cultures, Contexts and Beliefs*, Cambridge 1998, 50 ss.

³ Bermejo Barrera, *art. cit.*, 341.

⁴ D. Feeney, *The Gods in Epic, Poets and Critics of the Classical Tradition*, Oxford 1991, 16. En el mismo aspecto insiste M. Bettini, “Le riscrittura del mito”, *Lo Spazio letterario di Roma Antica*, vol. I (eds. G. Cavallo, P. Fedeli e A. Giardina), Roma 1989, 15 ss.

⁵ En “Zeus, rei dos ceos. Cosmogonía e Teogonía”, *Revista Galega do Ensino* 22, 1999, 91-106, me hago eco de la argumentación antropológica que J.C. Bermejo Barrera utilizaba para estudiar el Mito de la Sucesión hesiódico en “Mito e historia: Zeus, sus mujeres y el reino de los cielos”, *Gerion* 11, 1993, 37-74. Según Bermejo, en este mito el Cronida dista de ser un monarca estable como, en cambio, lo era el faraón egipcio, el *ensi* sumerio o el monarca mesopotámico. A esto ha de deberse que las mitologías del poder real del Próximo Oriente sean diferentes a la mitología griega. En efecto, una de las características de la institución real en el mundo helénico es su *debilidad*, de la que hacen gala desde el *wanax* micénico a los *basileis* arcaicos. El poder de uno y otros siempre depende de la confianza que en él deposita el grupo de guerreros nobles. A diferencia de los casos egipcios, sumerios y mesopotámicos mencionados, la autoridad del rey de época micénica o de la Grecia de los Siglos Oscuros no es una propiedad que sea inherente a su propia naturaleza. Así, el carácter electivo de la realeza micénica aparece reflejada en el mito hesiódico a través de la proliferación de candidatos al ejercicio del poder en el reino de los cielos. Se trata, sin duda, del reflejo de la realidad social en el mito; realidad que difiere de la que reflejaba su arquetipo, el acadio *Enuma Elish*.

razones de peso que induzcan a rechazar la teoría recientemente defendida por William J. Dominik⁶ de que lo oblicuamente expresado por el Júpiter de la *Tebaida* de Estacio es la funesta realidad política del gobierno de los Flavios. En lo que al mito cosmogónico se refiere, mientras el Enlil sumerio (prototipo indiscutible del Marduk acadio, del Teshub hitito-hurrita y del Zeus griego) documenta el triunfo del Cosmos sobre el Caos, y mientras el Zeus hesiódico refleja la inestabilidad de la monarquía micénica, en la reelaboración literaria posterior primarán otros muchos significados lejanos a éstos. Los poetas recrean el mito biológicamente originario de tal manera que su significado queda oscurecido al ser instrumentalizado por mor de otros intereses. Gracias a la “active and dynamic trans-cultural sensibility” de los creadores griegos y romanos⁷, el “Mito de la Sucesión” es racionalizado y transformado en una forma oblicua de expresión de contenidos contemporáneos. Sus referentes ya no van a ser el lejano mundo de la creación ni los avatares de la sociedad micénica o de los Siglos Oscuros, sino que el punto de partida para establecer simbolismos pasa a ser el contexto socio-político actual. Este proceso creativo y evolutivo es el que explica por qué el padre de los dioses estaciano no guarda contigüidad con el de sus precedentes literarios más lejanos. ¿Qué tiene que ver con el débil Zeus hesiódico, el Júpiter de Estacio, déspota e inicuo y posiblemente remedo del tiránico emperador Domiciano? De la

⁶ *The Mythic Voice of Statius. Power and Politics in the Thebaid*, Leiden 1994). Esta monografía sobre Estacio, la primera en lengua inglesa tras la ya lejana de D.W.T.C. Vessey, *Statius and the Thebaid*, Cambridge 1973, es osada, sugerente y, como el propio autor reconoce, conjetural. Exclusivamente centrado en la posibilidad de alusiones a la política contemporánea de la *Tebaida* estaba también un estudio anterior de Dominik “Monarchal Power and Imperial Politics in Statius’ *Thebaid*”, *Ramus* 18, 1989, 74-97: la pintura negativa de la monarquía, la violación de la justicia y el abuso de poder que imperan en la saga tebana no podían dejar de ser sentidas como trasuntos de la situación romana. Antes de los trabajos de Dominik, la cuestión de la posibilidad de lecturas políticas de la *Tebaida* de Estacio había sido ya objeto de atención, pero nunca se había relacionado ampliamente con el aparato divino de la composición. Ejemplo de ello son los estudios de F.L. Moreland, “The Role of Darkness in Statius: a Reading of *Thebaid* I”, *CJ* 70.4, 1975, 20-31, F.M. Ahl, “The Rider and the Horse: Politics and Power in Roman Poetry from Horace to Statius”, *ANRW* II.32.1, 1984, 40-110, D.T. McGuire, “Textual Strategies and Political Suicide in Flavian Epic”, *Ramus* 18, 1989, 21-45, y J. Henderson, “Form Remade/ Statius”, *Thebaid*”, *Roman Epic* (ed. A.J. Boyle), London 1993, 162-192.

⁷ Feeney, *op. cit.*, 75.

misma manera que la Cosmogonía de Hesíodo en nada concuerda con la visión racionalizadora de Ovidio que presenta un Caos identificado con el Demiurgo estoico, el Júpiter estaciano nada o casi nada conserva de la teología homérica o hesiódica, por la simple razón de que en el mundo de los dioses de Homero no hay blasfemia ni pecado, ni las relaciones hombre/dios son sentidas como problemáticas⁸. Aún faltaba mucho para que en Grecia, y por tanto en Roma, surgiese la reflexión de si el comportamiento divino podía ser calificable moralmente.

Ha sido la investigación de ámbito europeo la más proclive al optimismo respecto a las capacidades significativas de la *Tebaida* estaciana⁹. En su opinión no hay duda de que la contemporaneidad política significada por Estacio es positiva. Júpiter o, según algún autor, el Teseo restaurador de la paz del libro XII¹⁰, serían los equivalentes míticos del humano Vespasiano, que reinstaura la paz y la armonía en Roma después del caos del 69, o del también humano Domiciano, que mantiene esta paz. A mi modo de ver, la obstinación clasicista de que adolece la investigación sobre Estacio ha provocado cierta tendencia a

⁸ En este sentido, U. Bianchi, *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, Roma 1976, 59 afirma que el comportamiento de los dioses de la *Iliada* hacia los hombres documenta la absoluta contraposición, en lo que se refiere a la naturaleza y suerte, de dioses y hombres, la radical separación entre el hombre, condenado a morir y a sufrir, y los inmortales y “beati” dioses.

⁹ Representante paradigmático de esta última es Vessey, *op. cit.*, 63 ss., 82 ss. y 315, n. 1. No obstante, en un trabajo posterior, “Épica flavia”, *Historia de la literatura clásica*, (eds. E.J. Kenney y W.C. Clausen), Madrid 1982/1989, 613-653, si bien sigue negando la posibilidad de algún tipo de mensaje subversivo, afirma que “la *Tebaida* no es una epopeya romana; no tiene un motivo nacional o patriótico. La historia de Edipo y sus hijos se empleaba para ilustrar el mayor dilema filosófico y moral: bastante apropiado en la era de los Flavios, sin duda, pero alejado de una relación demasiado íntima con éste”. Una convicción firme respecto a la benevolencia de lo políticamente significado también se encuentra en la ingente monografía de F. Delarue, *Stace, poète épique*, Paris 1990, 1166. Llega a afirmar que entre el Teseo del libro XII de la *Tebaida* “et Domitien existen des liens aussi forts et aussi reconnaissables que ceux qui unissaient Enée et Auguste”. En opinión del investigador, es natural que Estacio “ait voulu, avec le légende de Thèbes, conter une histoire de son temps”, pero el principado señalado por haber degenerado en una tiranía similar a la de los míticos Eteocles o Creonte sería el reinado de los Julio-Claudios, no el de los Flavios (p. 548).

¹⁰ “The great peace-maker” lo define Vessey, *op. cit.*, 308 y C.S. Lewis, *The Allegory of Love*, Oxford 1936, 55, en la misma línea, se refiere a él cómo símbolo “of awaking from nightmare, of sudden quiet after storm”.

que su *Tebaida* haya sido leída a partir de los planteamientos estéticos, vitales, filosóficos y teológicos de la *Eneida*¹¹. Estos *autoschediasmata*, consagrados por eminentes estudiosos, se han ido propagando y han convertido en dogma de fe propuestas teóricas que habría convenido que no hubiesen superado el estadio de presunción. Para la cuestión que nos interesa, esto es, la posibilidad de lecturas políticas de la composición, tales opiniones han incurrido en el apriorismo de dar por supuesto que en la composición estaciana la identificación estoica de Júpiter con el *fatum* es intensamente funcional¹². Esto significa que si existe un *background* estoico, el designio de Júpiter tiene que ser benevolente y, consiguientemente, la alusión a la contemporaneidad tiene que ser necesariamente favorable, porque es indudable que con dificultad un Júpiter estoico podría ser encarnación de un Domiciano tiránico. Estamos, a mi modo de ver, ante un caso claro de instrumentalización del aparato divino de la *Tebaida*. Es cierto que con esta línea argumentativa, los críticos consiguen preservar el virgilianismo de Estacio en lo que a filosofía y teología se refiere, pero crean el indiso-

¹¹ L. Castagna, "Ambiguità di Stazio. Nota a *Theb.* I 109 sg.", *Prometheus* 7.1, 1981, 52 es consciente de que la investigación sobre Estacio adolece de "l'a anacronistica persistenza di un ideale di "poema regolare": un ideale che intende l'*Eneide* come modello normativo, rispetto a cui ogni innovazione è deviazione". También F.M. Ahl, "Staius' *Thebaid*. A Reconsideration", *ANRW* II 32.5, 1986, 2904 denunció el apriorismo clasicista que aliena tales opiniones: "The 'Aeneid' can be, and has been, adapted to our idealizing and theologizing tastes. The assumption that Vergil's epic is a paean of praise for Rome's 'destiny' and for Octavian is still widely accepted; suggestions to the contrary are still, for many, 'unthinkable'. This dislocation to adapt the 'Thebaid' to such monistic scheme is much greater and much more obvious. It is resolutely pluralistic and resists, as does Ovid's 'Metamorphoses', the imposition of the 'structure and unity' we seek (). And as long as such fixed perspectives dominate the criticism of latin literature, Staius will be condemned".

¹² La seguridad en tal sentido ya la expresaba contundentemente L. Legras en *Étude sur la Thébaïde de Stace*, Paris 1905, 161: "Stace a assez bien exprimé l'opinion stoïcienne sur l'identité du Fatum et de Jupiter, comme ici sur l'identité de la Nature et du roi des dieux". Grandes expertos en el mundo estaciano se muestran de acuerdo con Legras en este punto. Algunos ejemplos son W. Schetter *Untersuchungen zur epischen Kunst des Staius*, Wiesbaden 1960, 29, A.J. Gossage, "Staius", *Neronians and Flavians* (ed. D.R. Dudley), London 1972, 184-235, 198 ss., G. Adamini, "La raffigurazione del destino nella Tebaide di Stazio", *Anazetesis* 4-5, 1981, 15, W. Thuile, *Furiae in der nachklassischen Epik. Untersuchungen zu Valerius Flaccus' Argonautica, Papinius Staius' Thebais und Silius Italicus' Punica*, Innsbruck 1980, 225 y S. Franchet D'Espèrey "Le destin dans les épopées de Lucaïn et de Stace", *Visages du destin dans les mythologies*, Paris 1983, 95 ss.

lible problema de explicar cómo es posible que la malevolencia paradigmática de que hace gala Júpiter a lo largo de la composición se pueda compatibilizar con la pretendida presencia del *lógos* y la *pró-noia* estoicos, de una Providencia correctiva y coercitiva pero, por encima de todo, positiva. De hecho, esta contradicción ha sido percibida y ha provocado la debida atención. Las vías de explicación que se han intentado no resultan, sin embargo, convincentes. Se acude, en alguna ocasión, a la noción estoica de *ekpýrosis*¹³. El afán destructivo de Júpiter obedecería a que el argumento del poema es la *palingenesia* de Tebas, esto es, la recuperación de la armonía de las leyes de la Naturaleza y, con ella, de la ética cósmica¹⁴.

Los partidarios de esta *ekpýrosis* final tebana no parecen tener en cuenta, sin embargo, que ya el estoicismo “meno intransigente”¹⁵ de Panecio, cuyo papel en la romanización de la filosofía del Pórtico es innegable, había prescindido del dogma del mundo condenado a la

¹³ Es éste, en efecto, un concepto estoico defendido ya por Zenón, y en el que Cleantes y Crisipo insisten (*frs.* 109 y 645 de J. Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 4 vols., Stuttgart 1964). En virtud de la *ekpýrosis* cíclica, o conflagración mundial, la sustancia se transforma en simiente de un mundo renovado. Cf. especialmente *fr.* 107 Arnim y M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, 2.º vol., Firenze 1967, 6.

¹⁴ En este sentido se expresa Adamini, *art. cit.*, 15: “Nella atrocità della guerra tebana percìò si deve leggere l’azione provvidenziale di una necessità suprema che attraverso i delitti e gli orrori mira ad un fine positivo: la catarsi de Tebe e della sfera umana che essa esemplifica” y “a mio parere l’*ira Iovis* è un espediente di cui Stazio si serve per esprimere in maniera drammatica e percìò sensibile un concetto metafisico qual è quello dell’inevitabilità del fato” (26, n.33). Schetter, *op. cit.*, Vessey (especialmente en su trabajo de 1973 -*op. cit.*, 199-) y, en general, todos los partidarios de una lectura positivas del libro XII son proclives a referirse al último libro de la composición en los términos estoicos de restauración del equilibrio cósmico. Similar perspectiva sigue Delarue, *op. cit.*, 1091 ss. Nota el contraste entre el “*dechaînement*” inicial y el “*apaisement*” final: Teseo es un “*réconciliateur*” que a nivel cósmico significa el término positivo de la oposición disociación/reconciliación o “*éclatement/reconstitution*” (p. 1094). Aunque más escuetamente, S. Franchet D’Espèrey, “Les deux conflits de la *Thébaïde*”, *AAntHung* 33, 1990-1992, 107 entiende el último libro de la *Tebaida* en la misma línea de Adamini y Delarue. La caída de Tebas es la condición estoica del restablecimiento de un orden moral que previamente ha sido trastocado por la Furia. A. Traglia & G. Aricò, *Opere di Publio Papinio Stazio*, Torino 1980, 39, por el contrario, se oponen a esta lectura alegando que, lejos de cristalizar el triunfo de la *Pietas* sobre la *Impietas*, y lejos, por tanto, de constituir una “reale catarsi”, el libro XII aparece “del tutto estraneo alle motivazioni dell’opera”; es, en definitiva, superfluo.

¹⁵ A. Setaioli, “Seneca e lo stile”, *ANRW* II 32.2, 1985, 814.

combustión periódica¹⁶. El Mal, según los planteamientos estoicos, es causado al hombre con fines moralmente útiles por una divinidad benevolente, porque, en caso contrario, no cumpliría el requisito base de la providencia estoica, su moralidad¹⁷. Es cierto que en la *Tebaida* Júpiter afirma según la teología estoica que el castigo contra Argos y Tebas es reclamado por el cosmos (*Theb.* VII, 215 ss.), “par cet ordre du monde, à la fois physique et moral, qui se confond avec le destin et donc avec la volonté de Jupiter”¹⁸. No obstante, el tono especiosamente estoico de las razones que aduce (el cumplimiento del *fatum* y la necesidad de reinstaurar el equilibrio cósmico que la *Oedipodae confusa domus* –*Theb.*, I, 17– había transgredido) no convence ni a la propia Juno¹⁹. Júpiter se siente obligado a vengar el crimen contra la *pietas* que Edipo ha sufrido a manos de unos descendientes que parecen estar genéticamente predisuestos al crimen²⁰, pero lo hace con una fruición de la que no se encuentra parangón ni en la *Ilíada* ni en la *Eneida*. Además, si es cierto que expiados los *scelera*, Tebas alcanzará la catarsis que sobrevendrá con la extinción del último representante del linaje

¹⁶ C. García Gual & M.ª J. Imaz, *La filosofía helenística: éticas y sistemas*, Bogotá 1986, 121.

¹⁷ Cicerón (*nat. deor.*, I, 36) da fe del convencimiento estoico en la justicia de la ley divina. La moralidad de la Providencia está garantizada porque es identificada con la razón o φρόνησις, tal como lo atestigüan el *Himno a Zeus* de Cleantes y los frs. 548 y 1128-1131 Arnim, *op. cit.* y Cicerón (*Zeno autem, ut iam ad vestros Balbe veniam, naturalem legem divinam esse censet, eamque vim obtinere recta imperantem prohibentemque contraria* –*nat. deor.*, I, 36–). La cuestión, en todo caso, era ardua y suscitaba constante polémica. De hecho, Plutarco y otros detractores del estoicismo afirman que el que el mal tenga su raíz en Dios es incompatible con el concepto de la divinidad como ser moral (A. Magris, *L'idea di destino nel pensiero antico*, Trieste 1985, 681).

¹⁸ Franchet D'Espèrey, *art. cit.*, 98.

¹⁹ W. Schubert, *Jupiter in den Epen der Flavierzeit*, Frankfurt 1984, 87 y Dominik, *op. cit.*, 13.

²⁰ Durante el concilio divino, Júpiter, antes de enumerar los múltiples crímenes de la estirpe de Cadmo, exclama: *mens cunctis imposta manet* (*Theb.*, I, 226). El padre de los dioses, en efecto, se hace eco del innatismo estoico en el que creía Crisipo y con el que polemizaba Cicerón: *Sed haec ex naturalibus causis vitia nasci possunt, extirpari autem et funditus tolli, ut is ipse, qui ad ea propensus fuerit, a tantis vitiis avocetur, non est id positum in naturalibus causis, sed in voluntate, studio, disciplina. Quae tolluntur omnia, si vis et natura fati ex divinationis ratione firmabitur* (Cic., *fat.*, XI). También Tertuliano testimonia que Cleantes defendía sin lugar a dudas el congenetismo: los padres transmiten a sus hijos el carácter del alma (fr. 518 Arnim).

je criminal, del último descendiente de la estirpe de Cadmo (Meneceo)²¹, ¿qué decir de la futura expedición de los Epígonos, funesta para la tierra de Cadmo y Harmonía, cuyo cumplimiento el propio Júpiter anuncia en *Theb.*, VII, 219? Por lo que respecta a Argos, ¿cómo explicar que el Saturnio aduzca como razón de su castigo el crimen de Tántalo, lejano en el tiempo y ya expiado?²²

Es un hecho, entonces, que en la *Tebaida* el Mal no está encarnado exclusivamente por las divinidades infernales o por los personajes humanos. Aceptemos que Júpiter intenta aniquilar el mal; no es menos cierto que para eliminar el mal, destruye también el bien. Lejos del planteamiento estoico de que el mal infligido por la Providencia es una apariencia o mala interpretación humana del designio verdaderamente justo de Júpiter²³, en la *Tebaida* el padre de los dioses no sólo pretende abusar del bien con ensañamiento sino “vor allem zum Missbrauch der Pietas”²⁴. El Saturnio estaciano, en caso de falta humana, no da ninguna posibilidad de corregirse. No le falta razón a Schubert en que el problema de la teodicea aparece solucionado por Estacio como ‘gordische Knoten’, pues, evidentemente, Estacio no es capaz de sostener las pretensiones estoicas de su Júpiter. La idea de un dios que castiga con justicia no logra acomodarse al espíritu vengativo del Júpiter de la *Tebaida*. Las similitudes de este Saturnio con el Júpiter indignado con-

²¹ Adamini, *art. cit.*, 16.

²² Ante el deseo de Juno de defender su ciudad (*Theb.*, I, 250-282), Júpiter responde que también Argos es digna de ser castigada debido al crimen de Tántalo. Legras, *op. cit.*, 188, n.1, siempre deseoso de encontrar incongruencias en el relato estaciano, nota con acierto que dicho crimen difícilmente se puede relacionar con el reino de Argos sino, más bien, con el de Micenas. Recordemos, a este respecto, que Zeus y la Océánide Pluto inauguran la genealogía tantálica que reinará después de los descendientes de Perseo sobre la Élide y Micenas, en ningún caso sobre Argos. Notemos, también, que desde el punto de vista mítico la confusión puede tener justificación, dadas las constantes escisiones y reunificaciones que la casa de Argos sufrió en las generaciones que precedieron a los descendientes del hijo de Tántalo.

²³ En términos estrictos para el estoicismo no existe Mal, sino incapacidad por parte del hombre de aceptar la naturaleza de las cosas. En el v. 20 del *Himno a Zeus*, Cleantes afirma que el mal sobreviene a los hombre que οὐτ' ἐσοπῶσι θεοῦ κοινὸν νόμον, οὕτε κλύουσιν (*fr.* 537 Arnim) y Cicerón asegura que *furorem autem esee rati sunt mentis ad omnia caecitatem* (*Tusc.*, III, 11). Los *frs.*, 1169 y 1176 Arnim insisten en que el Mal es un instrumento de la Providencia para restaurar la justicia divina.

²⁴ Schubert, *op. cit.*, 103.

tra Licaón de Ovidio (*met.*, I, 240 ss.) y con la Furia del *Tiestes* de Séneca (vv. 39 ss.) priman sobre la semejanza con cualquier otra de sus intervenciones en la épica precedente²⁵. En los comienzos de las *Metamorfosis*, sólo Licaón es culpable, pero el padre de los dioses consigue el asentimiento de todo el panteón olímpico a su plan de aniquilar el género humano (*Ov., met.*, I, 182 ss.). En la desmesura de causas Estacio sigue a Ovidio. Tal vez sea extremado decir que de forma consciente Estacio quiere recordar al autor de las *Metamorfosis* para destacar su contraste con sus grandes predecesores²⁶, pero el hecho es que la presentación de su Olímpico no es ni virgiliana ni claramente homérica. La maldad de Júpiter es teológicamente ovidiana y su afán punitivo casi en nada recuerda a la *ἐπανόρθωσις* estoica.

La reflexión sobre la teodicea y el *fatum* de la *Tebaida* necesitaría un tratamiento más detallado y moroso de lo que un trabajo de este tipo permite. Ha sido objeto de mi atención en otro momento²⁷ y he podido llegar a la conclusión de que Estacio en pocas ocasiones mantiene cierta congruencia respecto a la ortodoxia de la teología de la *Stoá*. Quizás es cierto que Estacio era un estoico de espíritu. En todo caso, sus fallos doctrinales son muchos. Su composición, incluso, podría ser una investigación, de base estoica, sobre el *páthos* desde la superioridad amoral y apolítica que le confería un cierto sustrato epicúreo²⁸. Es una conjetura atractiva que contribuye todavía más a dar visos de verosimilitud a que Estacio ha sumado al eclecticismo de la *Stoá* su propia tendencia acumulativa y distorsionadora, que, según este supuesto, no quedaría limitada a una intertextualidad compleja, sino a una también compleja forma de jugar con las doctrinas filosóficas de la época. No se trata de negar el sabor estoico de la *Tebaida*, sobre todo si tenemos

²⁵ Así lo creen también Dominik, *op. cit.*, 6 y E. Kabsch, *Funktion und Stellung des zwölften Buches der Thebais des P. Statius*, Kiel 1964, 116.

²⁶ Kabsch, *op. cit.*, 116.

²⁷ C. Criado, *La teología de Estacio. El anti-virgilianismo de un clasicista*, Hildesheim-N. York 2000, donde se plantea, precisamente, el no virgilianismo de la teología y teodicea estaciana.

²⁸ J.M. André, "Stace témoin de l'épicurisme campanien", *L'épicureismo greco e romano, Atti del congresso internazionale*, (eds. G. Giannantoni e M. Gigante), Napoli 1993, vol. II, 910 ss., de hecho, estudia los rasgos epicúreos de las *Silvas*. Considera que Estacio está imbuido de esa lectura peculiar de Epicuro que hicieron los "epicúreos campanios" y cuya característica primordial era la evolución a la que sometieron la ortodoxia de la *ataxía* hacia un arte "de vivre raffiné" (p. 927).

en cuenta que el estoicismo, a pesar de que desde época helenística brilla como una de las más consistentes y feraces corrientes filosóficas, opera en un marco de radical eclecticismo. Simplemente lo que queremos poner de relieve es que el aparato divino de la composición estaciana no resiste el análisis escrutador de un estoico ortodoxo, de la misma manera que la obra trágica de Séneca incurre en incongruencias doctrinales que sus reflexiones teóricas posiblemente no habrían tolerado. Hay que tener en cuenta que la *Tebaida* es un poema en que no sólo se superponen modelos, fuentes y géneros de gran diversidad cronológica, sino teologías, filosofías y conceptos de poética aparentemente irreconciliables. Lo trágico del destino homérico y eurípideo se suma a la teodicea y fatalidad lucanea, al providencialismo senecano y a la teología ovidiana. De todo ello la figura de la Júpiter es ejemplo paradigmático, pues, simultáneamente es homérico, estoico, esquileo, eurípideo, virgiliano y senecano. Esta rica y contradictoria intertextualidad es lo que hace imposible que el padre de los dioses sea un perfecto representante de la benévola Providencia estoica. El aparato divino estaciano, pervirtiendo y subvirtiendo el Olimpo de la tradición literaria “clásica”, está capacitado para llenarse de nuevos contenidos y reflejar un sistema monárquico desde perspectivas lejanas al optimismo de la época augustea. A mi modo de ver, es esta subversión la que impide que su Júpiter sea el guía supremo y estoico del mundo y la que posibilita que su iniquidad sea el reflejo literario de una monarquía contemporánea tiránica e injusta.

Dominik es el primer partidario de lectura política que dedica amplia atención a la máquina divina de la *Tebaida*²⁹. Aquí radica uno de sus grandes méritos porque, creo, no se puede llegar a ninguna conclusión certera sobre las potencialidades significativas de la composición si se ignora su teología. La perspectiva con la que aborda la cuestión tiene, además, el gran acierto de vaciar el cosmos mítico estaciano de connotaciones filosóficas estoicas. Adscribiéndose a la teoría

²⁹ Según hemos indicado, la órbita divina no había interesado especialmente a otros defensores de la lectura política. Ejemplo de ello son D.E. Hill, “Statius’ *Thebaid*: a Glimmer of Light in a Sea of Darkness”, *Ramus* 18, 1989, 98-118, McGuire, *art. cit.* y Henderson, *art. cit.*

No hay que olvidar, por supuesto, la monografía de Thuile, *op. cit.* En todo caso, su visión de las deidades estacianas casi no aporta nada a la tradición alemana sobre el tema.

antropológica de que el poeta a través del mito refleja, o puede reflejar, una realidad socio-política, Dominik afirma que Estacio “delivers a clear message under the fictional guise of myth for those willing to listen”³⁰. El investigador retoma con energía el interés por el *Götterapparat* porque, en su opinión, éste “serves an important function in revealing the political implications of the cardinal theme of power”³¹. Así, a través de la maquinaria divina el tema primario del poder habría mostrado uno de sus aspectos o subtemas: la malevolencia divina. El poeta se refugia, entonces, en una estratagema retórica (el mito) para aludir a lo contemporáneo: “the *Thebaid* is better described as a *meta-epic* than simply an epic: the palimpsestic world imaged (a Rome in collapse, stripped of its wealth and grandeur but not its violence) is the world of the epic (Thebes and Argos)”³². En su sentir, el Júpiter estaciano es la encarnación de un tiránico Domiciano que ha logrado imponerse sobre su hermano Tito. Aun reconociendo que es imposible establecer correspondencias exactas entre personajes y sucesos contemporáneos, Dominik considera que Vespasiano y sus hijos encuentran paralelos no sólo en los protagonistas humanos de la *Tebaida*, sino en las figuras divinas. Así la lucha por el poder entre Tito y Domiciano estaría doblemente representada por la oposición que en la composición se establece entre los humanos Polinices y Eteocles y los divinos Plutón y Júpiter³³.

A pesar de la brillantez argumentativa de Dominik y de otros “políticos pesimistas”, entendiendo por tales los que defienden que la realidad política significada en la *Tebaida* es negativa, resulta arduo decidir si es verosímil que el dulce, panegirista y ‘toady’³⁴ cantor de las *Silvas* ha arre-

³⁰ *op. cit.*, XII.

³¹ *op. cit.*, 161.

³² *op. cit.*, 134.

³³ *op. cit.*, 161.

³⁴ “Autocracy produces adulation or protest in the literature of any age” y tanto Marcial como Estacio prefirieron el camino de la adulación, puesto que “in any case, their position in society was such that neither of them had any prospect of a political career, and consequently neither needed to protest on behalf of a class whose political aspirations were frustrated” (Gossage, *art. cit.*, 184). A esta idea de que Estacio es un “toady” se opone Hill, *art. cit.*, 98, quien defiende tajantemente que el halago a Domiciano del proemio de la composición dista de ser sincero aunque, parece ser, el emperador se dejó engañar por las apariencias (p. 116). McGuire, *art. cit.*, 23, que reconoce que sigue a Ahl en este punto, también

metido contra Domiciano con la virulencia que Ahl, Dominik, McGuire, Moreland y Henderson aseguran. De hecho, no sin razón Ahl ha sido acusado de ‘over-interpreting’³⁵. Es de suponer que, de existir alusiones tan salvajemente insinuativas hacia el emperador, éste se habría dado por enterado y habría tomado medidas más resolutivas que simplemente asegurar la derrota de la *Tebaida* en el agon capitolino³⁶. Pese a todo, cabe la posibilidad de que Domiciano no se hubiese sentido aludido, de la misma manera que el general Franco consintió tranquilamente la proyección de *La Caza* en España. La susceptibilidad e inteligencia de uno y otro dictador no es algo de lo que tengamos que discutir ahora...

Existe todavía otro hecho que advierte contra la aceptación inmediata de una lectura política anti-domiciana. En efecto, con la sola excepción de Juvenal (VII, 82-87)³⁷, los contemporáneos del poeta y

considera que las dos loas que Estacio dedica a Domiciano (*silv.*, I, 1 y *Theb.*, I, 17 ss.) rivalizan en intensidad y furia con el panegírico de Lucano a Nerón en la *Farsalia*.

³⁵ Así lo piensa Hill, *art. cit.*, 98. Realmente es desmesurada la sugerencia de Ahl, *Kart. cit.*, 2820 de que, cuando en los versos 21-31 del primer libro de la *Tebaida* Estacio indica que Apolo podría poner su corona sobre la cabeza de Domiciano, el auditorio sarcásticamente pensaría en la inestabilidad de tal corona sobre el cráneo calvo del emperador (de la calvicie de Domiciano sabemos por Suet., *Dom.*, XVIII, 1, 5 y Iuv., IV, 38). Recientemente, la profesora Estefanía me sugirió que más que de alusión política, podría tratarse de crítica literaria contra el apasionado aplauso que en Quintiliano suscita la producción poética del emperador.

En todo caso, la audacia de Ahl habría sido superada por la de McGuire, *art. cit.*, 28 ss. Éste hace una lectura política absolutamente extrema de las escenas de suicidio de todos los épicos flavios. En lo que se refiere a Estacio, el suicidio de Meón ante Eteocles (*Theb.*, III, 38 ss.) no sería una respuesta estoica a la tiranía, sino que “though Statius indicates that suicide and assassination are rhetorically equivalent, it seems clear that he thinks assassination the more effective action” (p. 32). El autor pretende que Estacio quiere, en última instancia demostrar que Meón se equivocó al elegir su suicidio en vez del asesinato del tirano Eteocles. ¿Es que sugiere McGuire que la *Tebaida* era una obra subversiva que instaba al asesinato de Domiciano? A pesar de lo brillante de su exposición, su sugerencia me parece excesivamente audaz. Es cierto, no obstante, que el suicidio de Curiaio Materno, inducido por el emperador (Dion Cass., 67 2 -citado por F. Caviglia, “Problemi di critica staziana: la *Tebaida*”, *C&S* 45-46, 1973 141), estaba cronológicamente muy próximo.

³⁶ Cf. C. Criado, “Notas sobre la cronología de la *Tebaida* estaciana”, *Florentia Iliberritana* 7, 1996, 53-76.

³⁷ *Curritur ad uocem iucundam et carmen amicae / Thebaidos, laetam cum fecit Statius urbem / promisitque diem: tanta dulcedine captos / adficit ille animos tantaque libidine uolgi / auditur* (Iuv., VII, 82 ss.).

sus sucesores inmediatos guardan silencio sobre la *Tebaida*. Parece, entonces, que la cultura trajanea era hostil al recuerdo del poeta, circunstancia explicable si el ambiente de crítica que surgió contra la dinastía flavia tras la muerte de Domiciano veía efectivamente en Estacio la encarnación de un poeta cortesano del régimen anterior. Ello sería una prueba bastante contundente a favor de que el público de fin del siglo I y principios del siglo II no entendía en las *fraternas acies* de Eteocles y Polinices (*Theb.*, I, 1) referencia alguna negativa a las relaciones de Domiciano con su hermano Tito. De haber intuido los coetáneos del napolitano la posibilidad de una lectura contra los Flavios en la *Tebaida*, la edad inmediatamente posterior quizás la habría explotado en vez de recluirse en esa significativa indiferencia hacia un poeta de cuyo filo-domicianismo parecía no tener dudas.

Indudablemente, el hecho de que Estacio haya optado por un epos no histórico también puede ser un argumento contra la lectura política, pues la elección de un tema mítico no parece, en principio, augurar por parte de Estacio un meditado antagonismo hacia la cultura oficial³⁸. Este es, al menos, el sentir de cierto sector de la crítica europea, que considera probado que ese ‘pedissequo’ clasicista sin alma que era Estacio se dejó arrastrar en la misma medida que sus contemporáneos épicos por las pretensiones de restauración del clasicismo augusteo propugnado por Domiciano³⁹. Es sabido que la política literaria de los Flavios fue de

³⁸ M. Citroni, “Motivi di polemica letteraria negli epigrammi di Marziale”, *Darch.* 3, 1968, 21 asegura que era Marcial y no Estacio el antagonista de la cultura flavia: “egli (sc. Marcial) non può sentirsi il cantore delle grandi prospettive storiche di un principato, non può più credere nel valore ideale delle grandi costruzioni che ancora impegnano poeti come Stazio e Silio Italico, più strettamente legati ad una corte che si pone come accentratrice di un potere universale”. Frente al ambiente clasicista al que la política cultural animaba, Marcial, al revés que Estacio, con una vocación claramente alejandrino, habría tomado posiciones contra la poesía de argumento mitológico, así como contra los poemas largos, la erudición y la artificiosidad.

³⁹ V. Tandoi, “Il ricordo di Stazio *dolce poeta* nella *sat.* VII di Giuvenale”, *Maia* 21, 1969, 116 es suficientemente gráfico al respecto: “Assai meno sprovveduto di Silio Italico e più socievole conformista di Marziale, il candido poeta della *Tebaide* rappresenta certo egregiamente lo spirito della restaurazione classicista domiziana (cf. Suet. *Dom.* 4), allorché, messi a tacere gli ultimi circoli de qualche impegno ideologico e civile, che saranno infine soffocati nel sangue dopo il 93 (Tac. *Agr.* 2; Suet. 10, 2 ss.), la letteratura era divenuta sempre più un bene di consumo per le pubbliche sale e teatri e stadi, e il letterato un mestierante prestigioso secondo i gusti invalsi”. La restauración de un neoclasicismo lite-

restauración, un intento de volver al clasicismo frente a la cultura barroca, de corte aristocrático y cortesano, que había dominado con Séneca, Petronio y Lucano⁴⁰. Dicho clasicismo habría cristalizado en el desarrollo de ciertos temas de propaganda, en la exaltación del príncipe monárquico, en la insistencia sobre la conquista y defensa de las fronteras del norte y del este. En efecto, el emperador pudo haber pretendido que Estacio se transformase en un *uate sacro* que, cual Virgilio redivivo, convirtiese el encuentro bélico del 69 en un segundo *Actium* y que, de alguna manera, sacralizase la dinastía flavia tras la interrupción de la legitimidad que la guerra civil había provocado⁴¹.

Estacio, en todo caso, se sustrajo a tales sugerencias temáticas y se refugió en un epos mitológico de corte griego⁴², posponiendo *sine die* la composición de un gran epos histórico de corte panegírico en honor del dueño de Roma. En el proemio de la *Tebaida* el poeta interrumpe la definición de su tema para introducir una *recusatio-excusatio* suficientemente contundente al respecto. El napolitano, asegurando al emperador que *tempus erit, cum Pierio tua fortior oestro / facta canam* (*Theb.*, I, 32-33) afirma que el objeto de su canto será en esta ocasión unas luchas fratricidas que tuvieron lugar en el lejano mundo de la estirpe cadmea. El afán o necesidad de escapismo podría explicar, entonces, la elección por parte de Estacio de un tema mitológico y sus continuas *recusationes* a cantar las hazañas del emperador. Es factible incluso que Estacio se hubiera sumado a las directrices que Ovidio, víctima ya del retroceso del aperturismo de Augusto⁴³, había enseñado a los creadores del siglo I d.C.⁴⁴:

rario que pretendía la revitalización de los ideales políticos y artísticos de la época de Augusto la estudian E. Paratore, *Poetiche e correnti letterarie nell'antica Roma*, Roma 1970, 117, J.J. Hartman, "De Domitiano imperatore et de poeta Statio", *Mnemosyne* 44, 1916, 356 ss., G. Brugnoli, "Cultura e propaganda nella restaurazione dell'età flaviana", *Annuaire de l'Univ. di Lecce*, 1965, 15 ss. y H. Bardon, *Les empereurs et les lettres latines d'Auguste à Hadrien*, Paris 1940/1968, 180 ss.

⁴⁰ Brugnoli, *art. cit.*, 15 ss.

⁴¹ Caviglia, *art. cit.*, 138.

⁴² P. Dams, *Dichtungskritik bei nachaugusteischen Dichtern*, Marburg 1970, 130.

⁴³ No se puede pretender que el ambiente de libertad creadora del reinado de Augusto hubiese sido muy superior al que imperaba en edad flavia. Ovidio es un gráfico ejemplo de la evolución que el iniciador del Imperio sufrió hacia posiciones políticas y literarias más autocráticas. En este sentido puede rastrearse un cambio radical de la postura de Augusto hacia las letras a partir del 17 a.C (Cf. G. Williams, *Change and Decline: Roman Literature*

Ovid showed such writers three ways of escape or retreat: first, into antiquarianism and safe re-creation of Rome's past -especially of her far past (as in *Fasti*); second, into Greek mythology (as in all of his writing, but most of all in *Metamorphoses*); and, last, into a flattery of the monarch, in which imagination and fantasy could feel free to invent ever greater ingenuities.

A pesar de las objeciones aquí apuntadas, no parece verosímil que el autor de la *Tebaida* hubiese pretendido refugiarse en el aséptico mundo del mito. Es innegable que desde el punto de vista temático el poeta se aleja absolutamente del tema contemporáneo, pero no es menos cierto que su intención de *fraternas acies alternaque regna profanis / decertata odiis sotesque euoluere Thebas* (*Theb.*, 1-2) parece susurrar al lector: "think of the Flavians when you read this"⁴⁵, ya que el ciudadano romano de época flavia no podría evitar la evocación inconsciente de las aciagas luchas civiles de Otón, Vitelio y Galba, o las escabrosas relaciones de Tito y Domiciano, tan próximas en el tiempo⁴⁶.

A pesar de que, según hemos visto, existen argumentos poderosos en contra de que exista en la *Tebaida* una lectura política anti-domiciana, no creo que tengamos datos suficientes para negar de forma

in the Early Empire, Berkeley 1978, 57). No hay que olvidar que la obra de Tito Labieno, de tono marcadamente contrario al emperador, fue condenada al fuego como muy tarde en el 6 d.C, según testimonio del propio Suetonio (*Cal.*, XVI, 1), ni que Casio Severo sufrió exilio por causa de unos libelos difamatorios (*Suet.*, *Cal.*, XVI, 1 y *Tac.*, *ann.*, I, 72, 3 y IV, 21). También Ovidio, exiliado indirectamente por sus tratados amorosos y directamente por su dudoso papel en el adulterio de Julia con Junio Silano, fue una víctima más de la voluntad de censura imperial que ahora se inauguraba pero que, andando el siglo, llegaría a fosilizar como un estado definitivo (Cf. A. Rostagni, *Storia della letteratura latina*, Torino 1964, 235-240).

⁴⁴ Williams, *op. cit.*, 100. La misma tesis defiende Ahl, *art. cit.*, 85 ss., cuando muestra a Estacio más preocupado por la aquiescencia de su público que por el favor imperial, llegando el crítico incluso a afirmar: "no Latin poet before him, except Ovid, forces the reader so clearly to conclusions diametrically opposed to the presumed purpose of his writing" (p. 91). En este sentido, F.M. Ahl, "The Art of Safe Criticism in Greece and Rome", *AJP* 105.2, 1984, 205-206 estudia pasajes en los que una crítica acérrima hacia el emperador subyace al aparente halago.

⁴⁵ Henderson, *art. cit.*, 165. Ahl, *art. cit.*, 2821 da por cierto que el mito de Tebas no podía menos de suscitar en los romanos de fin de siglo el recuerdo de las intrigas de Domiciano, concretamente su rivalidad con su hermano Tito, a quien, según testimonio de Suetonio, había usurpado el trono (*Suet.*, *Tit.*, 3, 2 y *Dom.*, 2, 3.).

⁴⁶ Henderson, *art. cit.*, 164.

tajante la seguridad de Dominik de que Estacio refleja míticamente una contemporaneidad funesta. A mi modo de ver, Hadas pecaba de superficialidad cuando afirmaba que la *Tebaida* “makes no pretence to subject matter in any way relevant to the interests of first-century Romans”⁴⁷. Todo lo contrario: dado lo políticamente peligroso del tema elegido por Estacio y la facilidad con que podía prestarse a interpretaciones alusivas a la aciaga actualidad, el autor de la *Tebaida* muy bien podría haber sido un iconoclasta literario que se había plegado al gusto de época neroniana, rechazando el epos de corte virgiliano destinado a celebrar la gloria nacional que el emperador reclamaba⁴⁸. El poeta compone un poema donde el motor de la acción épica no es la lucha por el trono tras la negativa de Eteocles de resignar el mando, sino la amargura de Edipo, al que el Infierno escucha, y la malevolente disposición de Júpiter hacia Argos y Tebas. Esto sí que no es épica heroica, al menos en el sentido en que Virgilio, o sus exegetas, nos han acostumbrado a reconocer el género en términos de glorificación, de “glamurización” o de romanticismo. Sorprendentemente el ‘toady’ autor de las *Silvas* habría optado en su composición épica por un tema, el edípico, sobre cuyas potencialidades respecto al cosmos flavio difícilmente se puede añadir nada a las palabras con que A. Barchiesi reflexiona sobre las *Fenicias* de Séneca⁴⁹:

diventa attuale non solo il tema della discordia e della lotta per il potere -che già si trasvaluta dal modello greco della “stasis” cittadina a quello più ecumenico del “bellum civile”- ma anche quello, in sé tipicamente tragico, della degenerazione di una famiglia regnante.

En efecto, la proximidad del ominoso mundo de la Tebas de Estacio con el de dos poetas en absoluto sospechosos de carecer de cosmovisión (Lucano y Séneca) es razón suficiente para extremar la cautela antes de rechazar las tesis de Dominik y del sector crítico americano que, enfrentándose a la escuela europea, asegura que Estacio plasma una visión pesimista y negativa del reinado de los Flavios.

⁴⁷ “Later Latin Epic and Lucan”, *CW* 29, 1936, 153-157. “The *Thebaid* cannot be said to be about anything”, sentenciaba R.M. Ogilvie, *Roman Literature and Society*, Sussex and Totowa 1980, 292.

⁴⁸ Caviglia, *art. cit.*, 141.

⁴⁹ *Seneca. Le Fenicie*, Venezia 1988, 20.

Indudablemente la Roma heroica había muerto con Lucano. El elemento esencial de diferenciación del autor del *Bellum ciuile* no es, sin embargo, la ‘rivoluzione formale’ respecto a Homero o Virgilio⁵⁰. La novedad decisiva de Lucano radica en el contenido nuevo, fruto del cambio de la realidad histórica cuya plasmación literaria ya Séneca le había transmitido de forma sistemática⁵¹. Tal como Dominik afirma, no sería extraño que Estacio hubiese sentido que el mito era un instrumento perfecto para la expresión del paralelo Tebas-edad flavia, pues es un hecho que el poeta napolitano provoca la “*esasperazione dell’aspetto etico*”⁵² inherente al motivo trágico y contemporáneo de los *fraterna odia* lucaneos. De la misma manera, el tema, que Estacio retoma, del *furor* y de lo *nefas* era más pavoroso desde que Séneca lo había llenado de alusiones a la contemporaneidad⁵³, con lo cual no sería impensable que la *Tebaida*, como el *Edipo* de Séneca, apareciese ante el público como un mito interpretado en forma de catástrofe ejemplar. El poeta complica, además, el tema del poder, senecano y euripideo, con el del *furor*, también euripideo pero sobre todo senecano⁵⁴ y lucaneo, con lo cual Estacio habría sumado una progresiva politización a la progresiva moralización a la que se prestaba el mito tebano. Este sincretismo temático es intensamente funcional desde el libro I de la composición y es él el que explica que en la *Tebaida* exista una llamativa coincidencia, sin precedentes épicos, de los designios de las divinidades infernales (Hades y Tisífone) y de las olímpicas (Júpiter).

⁵⁰ G.B. Conte, “Il proemio della *Pharsalia*”, *Maia*, 1966, 53.

⁵¹ En el exordio de Lucano, “Seneca è, piu che mai, presente innominato: presente non solo in detti e forme di stile, ma forse addirittura nella suggestione dell’idea che regge il poema (sc. en el *bella ... plus quam ciuilia*)” (Conte, *art. cit.*, 48). Hay que consentir, sin embargo, que en lo que a política exterior se refería, la Roma flavia no era menos digna de ser ensalzada que la augustea. De hecho, la *pax* y la expansión del imperio conseguida en época flavia era un bastante satisfactorio correlato de la alcanzada en época de Augusto, pero “the sense of national solidarity was not felt so deeply as it was under Augustus”, quizá porque “the emperors themselves (...) were unable to arouse a similar sense of achievement in their subjects” (Gossage, *art. cit.*, 185).

⁵² P. Venini, *Thebaidos liber undecimus*, Firenze 1970, 110.

⁵³ Barchiesi, *op. cit.*, 38.

⁵⁴ Ya Séneca había vinculado el tema del *furor* con las divinidades infernales en tragedias que no eran de tema tebano, *Tiestes* y *Hércules*. G. Picone, *La fabula e il regno. Studi sul Thyestes di Seneca*, Palermo 1984, 21 estudia la reformulación a la que Séneca somete la presentación que la tragedia griega hace de este tema.

Hay, sin embargo, otro aspecto que se debe tener en cuenta: los más eminentes expertos tienen opiniones absolutamente enfrentadas respecto a la benignidad de la política de los Flavios⁵⁵. Esta situación

⁵⁵ La irreconciliabilidad de las opiniones que defienden los autores de las dos más recientes monografías sobre Estacio no contribuyen a clarificar el problema de si hay o no alusión al presente flavio. Delarue, *op. cit.*, 1168 ss. se muestra partidario de que la alusión a Domiciano es positiva, mientras que Dominik, *op. cit.*, 133 sugiere contenidos cercanos a lo subversivo. Delarue, *op. cit.*, 1168 sospecha de la veracidad de la rivalidad entre Domiciano y Tito que documenta Suetonio (*Tit.*, 3, 2 y *Dom.*, 2, 3.). El investigador no duda en atribuirlos a la “malveillance de l’historien” y aduce en contra pasajes de las *Silvas* donde Estacio enfatiza la disposición generosa del emperador y su propensión a la *clementia* (*silv.*, IV, 3 y III, 3). También Brugnoli, *art. cit.*, 25 hace hincapié en lo tardío y, por tanto, poco fiable, de los rumores sobre Tito y Domiciano. Ya en 1970, con ocasión de una dura reseña de Delaure al libro de Snijder “Rev. of H. Snijder [1968]”, *Orpheus* 17, 1970, 91-92, se preguntaba si Snijder creía “sérieusement (comme les commentateurs médiévaux) que Stace a voulu montrer à Domitien combien il est mal de ne pas aimer son frère?”

En realidad esta es la opinión que impera en el ámbito europeo de la crítica estaciana. Un sector amplio de los investigadores niega más o menos tajantemente la posibilidad o bien de lecturas políticas, o bien de referencias negativas al presente flavio. En este sentido se manifiestan K. Scott, “Staius’ Adulation of Domitian”, *AJPh* 54, 1933, 247-259, Hadas, *art. cit.*, 155, Schetter, *art. cit.*, 125 ss., P. Venini, “Echi senecani e lucanei nella *Tebaide*: tiranni e tirannidi”, *RIL* 99, 1965, 162 ss., H. Snijder, *Papinius Staius’ Thebaid*, a *Commentary on Book III*, Amsterdam 1968, 21, Vessey, *op. cit.*, 65 ss., P. Frassinetti, “Stazio epico e la critica recente”, *RIL* 107, 1973, 253 y Ogilvie, *op. cit.*, 234. Concretamente D.W.T.C. Vessey, “*Exitiale genus*: Some Notes on Staius, *Thebaid* I”, *Latomus* 30, 1971, 381 opina que la nefanda casa real tebana es trasunto de los miembros de la dinastía Julio-Claudia, pues ésta era un paradigma del *furor* y de la tiranía en la reciente historia romana. En esta misma idea vuelve a incidir en su monografía (*op. cit.*, 63). En su opinión, frente al pasado de horror de la dinastía Julio-Claudia, el poeta podría estar haciendo una defensa de la *pax* instaurada por el *princeps* flavio. La *pietas*, que en la *Tebaide* aparece representada por Teseo, por el altar de la Clemencia y, en términos más generales, por el tono pacífico que exhala el final del libro XII, sería una referencia indirecta de Estacio a Vespasiano y sus hijos. De hecho, plantea Vessey, “officially, at least, did not Vespasian, Titus and Domitian present a total antithesis to Oedipus, Eteocles and Polynices? Had not Vespasian and his sons saved Rome from war and tyranny?” (p. 382). En definitiva, Vessey, *op. cit.*, 64 “will find nothing subversive in the *Thebaid*”. A favor de esta opinión hay que tener en cuenta que en la actualidad la investigación histórica de época imperial tiende a rehabilitar a un Domiciano que tradicionalmente había sido considerado un tirano. “Domiciano no fue tan mal emperador como los historiadores antiguos aseguran”, dice, por ejemplo, G. Pereira Menaut, “El edicto de Domiciano sobre el vino y la economía política romana en el alto imperio”, *I Colloqui d’Arqueologia Romana*, 1987, 352. B.W. Jones en “Domitian’s Attitude to the Senate”, *AJP* 94, 1973, 79-91 y en “Senatorial Influence in the Revolt of Saturninus”, *Latomus* 33, 1974, 529-535 adopta un punto de vista

no puede menos que plantear la duda de si, a la luz de los datos históricos, resultaría pertinente una referencia crítica por parte de Estacio hacia el reinado de Vespasiano o Domiciano. No me corresponde a mí cuestionar las argumentaciones de los historiadores y, todavía menos, emitir juicios de valor acerca de la institución monárquica de época flavia. Ahora bien, si es cierto (y esto es algo en lo que la totalidad de la crítica coincide) que la vertiente olímpica del aparato divino tiene un correlato en ciertos personajes humanos de la Roma de la época, creo que existen buenas razones para asentir a la intuición de Dominik de que la alusión a la contemporaneidad ha de ser negativa, pues, tal como he tratado de demostrar, el estudio de la teología estaciana apoya esta tesis. En efecto, la malignidad de Júpiter y el concepto estaciano de *fatum* que permea la *Tebaida* son simplemente incompatibles con la noción estoica de Providencia. A este respecto, no conviene olvidar que la intervención constante de los dioses en los asuntos humanos no constituye por sí misma la expresión de una Providencia divina. Por esta razón sería un 'grossolano anacronismo' entender como estoica o providencialista-determinista la intervención de los dioses homéricos⁵⁶, a pesar de que en Homero ya aparecen figuras muy elaboradas del destino y una identificación Júpiter-*fatum* semejante a la estaciana, aunque, por razones obvias, no estoica. En Homero no existe una formulación embrionaria del providencialismo estoico. El proceso es el inverso. Es el estoicismo el que asumiendo una visión religiosa del destino totalmente novedosa, revaloriza filosóficamente ya sea la representación mitológica de la divinidad fatal, ya sea la idea literaria arcaica de la βουλή θεοῦ. Una vez que la reflexión filosófica ha sometido hechos míticos y literarios a relectura, la literatura los vuelve a acoger ya reelaborados. Por eso no es imposible que la apariencia estoica del Júpiter estaciano sea literaria o, cuando menos, que Estacio haya aunado una tradición filosófica, por fuerza ecléctica y poco ortodoxa, y una literaria, de apariencia filosófica. El Júpiter de la *Tebaida* es malévolo⁵⁷ y

favorable al emperador y tacha de prejuicio la tendencia de los estudiosos a enfatizar el distanciamiento del emperador respecto al senado.

⁵⁶ Magris, *op. cit.*, 611.

⁵⁷ Magnífica la argumentación de Schubert sobre la malevolencia del Júpiter de la *Tebaida* en *Jupiter in den Epen der Flavierzeit*, Frankfurt 1984.

petulante⁵⁸ y su *fatum* es más literariamente trágico que filosóficamente estoico. Creo que una vez que se prescinde de la tiranía de presuponer la continuidad de la teología virgiliana y estoica en la composición estaciana, se carece de prejuicios metodológicos que impidan aceptar que el padre de los dioses estaciano está capacitado para emular las tendencias autocráticas que en la *Tebaida* protagonizan los personajes humanos y que en la sociedad real practican los Flavios.

Universidad de Santiago de Compostela

CECILIA CRIADO

⁵⁸ Hill, *art. cit.*, 108 señala el “world rule by petulant gods without principle or plan”. R. Ten Kate, *Quomodo heroes in Statii Thebaide describantur quaeritur*, Groningae 1955, 10 también consideraba que los personajes de la *Tebaida* eran meras marionetas en manos de los dioses.