

# CONSIDERACIONES EN TORNO A LA INTERPRETACION CRISTIANIZANTE DE LA EGLOGA CUARTA DE VIRGILIO

*Antonio Arbea G.*

Instituto de Filosofía. Universidad Católica de Chile

## I

Hace un año atrás, como homenaje al bimilenario de la muerte de Virgilio, se publicó en *El Mercurio* de Santiago de Chile un extenso y destacado artículo sobre el poeta latino<sup>1</sup>. Su autor, el escritor rumano —nacionalizado español— Vintila Horia (1915- ), nos dice allí que Virgilio, “en la cuarta égloga, anunció claramente el nacimiento del niño que iba a cambiar el sentido de los siglos”, y agrega luego que, “por haber profetizado el acontecimiento, no sabemos bajo qué impulso o inspiración, Virgilio se transforma, desde los primeros tiempos cristianos, en el profeta poético de la venida de Cristo”.

Mi propósito en este trabajo es formular algunas consideraciones en torno a esta novísima versión de la ya secular interpretación cristianizante de la égloga cuarta de Virgilio, al mismo tiempo que tratar de enriquecer la explicación del surgimiento en el pasado de esta audaz exégesis.

Para situar adecuadamente el desarrollo de este asunto, es conveniente recorrer previamente los 63 versos de esta égloga. La versión que a continuación propongo es bastante literal y procura en lo posible corresponderse verso a verso con el original. El texto latino va reproducido en nota.

- 1 ¡Musas de Sicilia, cantemos asuntos algo más elevados!
- 2 No a todos agradan las arboledas y los pequeños tamariscos.
- 3 Si cantamos bosques, que sean bosques dignos de un cónsul.
  
- 4 La última edad del canto de Cumas ha llegado ya:
- 5 el gran orden de los siglos nace de nuevo.
- 6 Ya vuelve también la Virgen, vuelven los reinos de Saturno;
- 7 ya una nueva progenie es enviada desde el alto cielo.

<sup>1</sup>*El Mercurio*, Santiago de Chile, Domingo 19 de julio de 1981, cuerpo E, p. 1.

- 8 Tú, al niño que ahora nace —con el que primero la raza  
9 de hierro terminará, y la de oro surgirá en todo el mundo—,  
10 brinda tu favor, casta Lucina; ya reina tu Apolo.  
11 Y siendo tú cónsul, esta gloria del tiempo hará su entrada,  
12 Polión, y comenzarán a avanzar los grandes meses  
13 durante tu conducción. Si algunos vestigios quedan de nuestro crimen,  
14 una vez superados dejarán libres del perpetuo terror a las tierras.  
15 Él recibirá la vida de los dioses, y con los dioses verá  
16 mezclados a los héroes, y él mismo será visto entre ellos,  
17 y regirá el orbe pacificado por las virtudes paternas.
- 18 Y para ti, niño, sin cultivo alguno, sus primeros dones  
19 la tierra producirá: hiedras errantes por doquier junto al bácar,  
20 y colocasias mezcladas con el risueño acanto.  
21 Por sí mismas las cabritas traerán a casa de vuelta tensas de leche  
22 sus ubres, y a los grandes leones no temerán los rebaños;  
23 por sí misma tu cuna producirá para ti gratas flores.  
24 Y morirá la serpiente, y a la falaz hierba  
25 del veneno morirá; el amomo de Asiria brotará en todas partes.
- 26 Y cuando las loas de los héroes y las hazañas paternas  
27 puedas ya leer, y conocer qué cosa es la virtud,  
28 de blanda espiga poco a poco se dorará la tierra,  
29 y en zarzas silvestres penderá la roja uva,  
30 y las duras encinas destilarán miel en rocío.  
31 Subsistirán, con todo, unos pocos rastros del antiguo delito,  
32 que incitarán a intentar con navíos a Tetis, a ceñir con muros  
33 las ciudades, a hender surcos en la tierra.  
34 Otro Tifis habrá entonces, y otra Argos que lleve  
35 a los escogidos héroes; habrá también otras guerras,  
36 y otra vez a Troya el gran Aquiles será enviado.
- 37 Desde entonces, cuando ya la afianzada edad te haya hecho un hombre,  
38 abandonará también por sí mismo el mar el viajero, y el pino náutico  
39 no trocará mercancías: cada región lo producirá todo.  
40 No sufrirá rastrillos la tierra, ni la viña la hoz;  
41 el robusto labrador quitará también entonces los yugos a los toros,  
42 y no aprenderá la lana a fingir los diversos colores,  
43 sino que por sí solo en los prados el carnero —ora en gratamente roja  
44 púrpura, ora en amarillo azafranado— cambiará sus vellones;  
45 espontáneamente el sándice vestirá a los corderos mientras pacen.
- 46 “Hilad en vuestra carrera tales siglos”, dijeron a sus husos  
47 las Parcas, unánimes en virtud del designio inmutable de los hados.  
48 ¡Dirige tus pasos hacia los grandes honores (llegará pronto el tiempo),  
49 oh, cara prole de dioses, vástago ilustre de Júpiter!  
50 Mira cómo se agita con su arqueada mole el mundo  
51 y las tierras y los espacios del mar y el cielo profundo,  
52 mira cómo se alegran todas las cosas con el siglo venidero.

- 53 ¡Oh, que me reste entonces la última parte de una larga vida  
 54 y cuanto de aliento sea suficiente para cantar tus obras!  
 55 No me vencerá en los cantos ni el tracio Orfeo  
 56 ni Lino, aunque a aquél ayude a su madre y a éste su padre:  
 57 A Orfeo Calíope, a Lino el hermoso Apolo.  
 58 Incluso Pan, aunque Arcadia fuese juez, si compitiera conmigo,  
 59 incluso Pan, siendo juez la Arcadia, se declararía vencido.
- 60 Comienza, pequeño niño, con tu risa a reconocer a tu madre:  
 61 diez meses acarrear largos disgustos a una madre.  
 62 Comienza, pequeño niño: quienes no sonríen a sus padres,  
 63 a tal(es) ni el dios juzga digno(s) de su mesa, ni la diosa de su lecho<sup>2</sup>.

- <sup>2</sup> 1 "Sicelides Musae, paulo maiora canamus!  
 2 Non omnes arbusta iuvant humilesque myricae.  
 3 Si canimus silvas, silvae sint consule dignae.  
 4 Ultima Cumaei venit iam carminis aetas:  
 5 magnus ab integro saeculorum nascitur ordo.  
 6 Iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna;  
 7 iam nova progenies caelo demittitur alto.  
 8 Tu modo nascenti puero, quo ferrea primum  
 9 desinet ac toto surget gens aurea mundo,  
 10 casta, fave, Lucina; tuus iam regnat Apollo.  
 11 Teque adeo decus hoc aevi, te consule, inibit,  
 12 Pollio, et incipient magni procedere menses,  
 13 te duce. Si qua manent sceleris vestigia nostri,  
 14 irrita perpetua solvent formidine terras.  
 15 Ille deum vitam accipiet, divisque videbit  
 16 permixtos heroas, et ipse videbitur illis  
 17 pacatunque reget patriis virtutibus orbem.  
 18 At tibi prima, puer, nullo munuscula cultu  
 19 errantis heredas passim cum baccare tellus  
 20 mixtaque ridenti colocasia fundet acantho.  
 21 Ipsae lacte domum referent distenta capellae  
 22 ubera, nec magnos metuent armenta leones;  
 23 ipsa tibi blandos fundent cunabula flores.  
 24 Occidet et serpens, et fallax herba veneni  
 25 occidet; Assyrium vulgo nascetur amomum.  
 26 At simul heroum laudes et facta parentis  
 27 iam legere et quae sit poteris cognoscere virtus,  
 28 molli paulatim flavescet campus arista,  
 29 incultisque rubens pendebit sentibus uva,  
 30 et durae quercus sudabunt roscida mella.  
 31 Pauca tamen suberunt priscae vestigia fraudis,  
 32 quae temptare Thetim ratibus, quae cingere muris  
 33 oppida, quae iubeant telluri infindere sulcos.  
 34 Alter erit tum Tiphys, et altera quae vehat Argo  
 35 delectos heroas; erunt etiam altera bella,  
 36 atque iterum ad Troiam magnus mittetur Achilles.  
 37 Hinc, ubi iam firmata virum te fecerit aetas,  
 38 cedet et ipse mari vector, nec nautica pinus  
 39 mutabit merces; omnis feret omnia tellus.



## II

La opinión de que Virgilio efectivamente profetizó el nacimiento de Cristo no es, por cierto, reciente; Vintila Horia se apoya —y así lo declara— en una larga tradición, que arranca desde la misma Antigüedad tardía. Si he traído aquí a Vintilia Horia como ejemplo, es porque me interesa mostrar que esta antigua interpretación de la égloga cuarta de Virgilio conserva aún una cierta vigencia. Vintila Horia, por lo demás, es un representante destacado de la intelectualidad hispana, y actualmente sirve una cátedra de literatura en la Universidad de Alcalá.

Esta historia, como decía, arranca desde muy atrás en el tiempo. Fue por allá a comienzos del siglo IV d.C. que se habló por primera vez de que Virgilio había profetizado a Cristo. Era entonces emperador Constantino I el Grande (274-337), que venía recientemente de abrazar la fe cristiana. Según nos refiere la leyenda, al ir a combatir contra Majencio se le manifestó en los cielos a su ejército una cruz con el lema *in hoc signo vinces*, 'bajo este estandarte vencerás'. Y venció. Y se convirtió. La anécdota es seguramente fantasiosa, y muchos historiadores nos aseguran que la conversión de Constantino a la nueva religión estuvo motivada más por otras consideraciones que por genuina fe. Pero, comoquiera que hayan sido las cosas, lo que importa para nuestro propósito es que, con la conversión de Constantino, el hasta entonces perseguido Cristianismo fue declarado *religio licita* en el célebre Edicto de Milán del

- 
- 40 Non rastros patietur humus, non vinea falcem;  
 41 robustus quoque iam tauris iuga solvet arator,  
 42 nec varios discet mentiri lana colores,  
 43 ipse sed in pratis aries iam suave rubenti  
 44 murice, iam croceo mutabit vellera luto;  
 45 sponte sua sandyx pascentes vestiet agnos.  
 46 "Talia saecula", suis dixerunt, "currite", fuis  
 47 concordēs stabili fatorum numine Parcae.  
 48 Aggrederere o magnos (aderit iam tempus) honores,  
 49 cara deum soboles, magnum Iovis incrementum!  
 50 Aspice convexo nutantem pondere mundum  
 51 terrasque tractusque maris caelumque profundum,  
 52 aspice, venturo laetantur ut omnia saeclo.  
 53 O mihi tam longae maneat pars ultima vitae,  
 54 spiritus et, quantum sat erit tua dicere facta!  
 55 Non me carminibus vincet nec Thracius Orpheus  
 56 nec Linus, huic mater quamvis atque huic pater adsit;  
 57 Orphei Calliopea, Lino formosus Apollo.  
 58 Pan etiam, Arcadia mecum si iudice certet,  
 59 Pan etiam Arcadia dicat se iudice victum.  
 60 Incipe, parve puer, risu cognoscere matrem:  
 61 matri longa decem tulerunt fastidia menses.  
 62 Incipe, parve puer: qui non risere parentes,  
 63 nec deus hunc mensa, dea nec dignata cubili est".

año 313. De este modo, tolerado oficialmente por primera vez, emprendió la ruta que, a poco andar, algunos años más tarde, lo convertiría en la religión oficial del Imperio. Y fue justamente Constantino, este primer emperador cristiano, quien el Viernes Santo del año 313, ante una asamblea de clérigos, en un discurso en griego en el que iba citando y explicando la égloga cuarta de Virgilio, afirmó por primera vez que ese *puer*, ese niño del que allí se nos habla, no era otro que Jesús<sup>3</sup>. Es muy probable, sin embargo, que esta interpretación no sea original de Constantino —o de sus asesores—, sino que por entonces se haya encontrado ya formulada en alguna obra anterior, no llegada hasta nosotros. Pero, comoquiera que esto haya sido, lo que nos interesa aquí destacar es que, desde entonces hasta ahora, muchos otros han seguido las huellas de Constantino declarando a Virgilio, por su égloga cuarta, profeta de Cristo.

San Agustín (354-430), por ejemplo, que nace pocos años después de la muerte de Constantino, nos dice en una de sus cartas que ‘probablemente también aquel poeta [= Virgilio] había escuchado en su espíritu algo que sintió necesidad de manifestar acerca del único Salvador’<sup>4</sup>. Y, más explícitamente, en *La Ciudad de Dios* declara que Virgilio se refería realmente a Cristo —si bien poéticamente, ya que ocultó su mención directa bajo la figura simbólica de otro— en los versos 13-14 de su égloga cuarta, donde se dice:

‘Bajo tu conducción, si algunos rastros quedan de nuestro crimen, una vez superados, dejarán libres del perpetuo terror a las tierras’<sup>5</sup>.

Junto a San Agustín, podríamos señalar una larga serie de escritores

<sup>3</sup>Constantino expone su tesis en los capítulos 19-21 de su *Λόγος ὃν ἔγραψε τῷ τῶν ἁγίων συλλόγῳ* [Discurso que escribió a la asamblea de los santos; regularmente citado en latín: *Oratio ad sanctorum coetum*], que figura como apéndice de la obra de Eusebio *Εἰς τὸν βίον τοῦ μακαρίου Κωνσταντίνου* [Sobre la vida del bienaventurado Constantino; regularmente citada en latín: *Vita Constantini*]. La edición bilingüe (griego y latín) de Henricus Valessius (Turín, 1746) es aún valiosa, particularmente por sus notas. Pero el texto, acompañado de un óptimo aparato crítico, se encuentra más satisfactoriamente establecido en la edición de Heikel, incluida en la colección *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (Leipzig, 1902), tomo 1, pp. 151-192. Para mayores detalles respecto a la datación del discurso, como asimismo a su composición, particularmente la de los capítulos consagrados a la égloga cuarta de Virgilio, puede consultarse el breve artículo de Alfons Kurfess “Die griechische Übersetzung der vierten Ekloge Vergils”, en *Mnemosyne* 5, 1937, pp. 283-288; allí puede hallarse también una interesante bibliografía en torno a otros problemas relativos al discurso. La autenticidad de esta pieza de Constantino ha sido largamente discutida, pero en favor de ella, con razones convincentes, se ha pronunciado modernamente Pierre Courcelle en su artículo “Les exégèses chrétiennes de la quatrième églogue”, en *Revue des Études Anciennes*, vol. 59 (1957), p. 318, n. 1.

<sup>4</sup>“[...] fortassis etiam ille vates aliquid de unico Salvatore in spiritu audierat, quod necesse habuit confiteri” (*Epist.* 258, 5).

<sup>5</sup>“De quo [= Christo] etiam poeta nobilissimus, poetice quidem, quia in alterius adumbrata persona, veraciter tamen, si ad ipsum referas, dixit:

cristianos que, a lo largo de toda la Edad Media, continuaron y enriquecieron esta interpretación alegórica de la égloga cuarta y terminaron por convertir a Virgilio en profeta de Cristo<sup>6</sup>. Un caso de singular audacia exegética es el del filósofo y teólogo francés Pedro Abelardo (1079-1142), que no sólo sostiene —como Constantino y San Agustín— que la égloga cuarta es una profecía de la encarnación, sino que incluso niega que la pieza pueda tener algún otro sentido literal e histórico. ‘Fácilmente puede demostrarse —nos dice— que esta égloga no puede ser veraz o adecuadamente interpretada en referencia a nadie que no sea el unigénito de Dios encarnado’<sup>7</sup>.

Siglos más tarde, en los albores del Renacimiento, encontramos ya a Virgilio definitivamente incorporado, junto a Isaías y Jeremías, en el panteón de los que anunciaron la venida de Jesús. Así, en el siglo XIII, Dante Alighieri (1265-1321), en una de las imágenes más hermosas de la *Divina Comedia*, presenta al poeta Estacio (c. 45-96) —considerado cristiano por él— dirigiéndose así a Virgilio:

‘Hiciste como aquel que va de noche  
llevando tras sí una luz que no aprovecha,  
pero que ilustra a quienes vienen siguiéndolo,

cuando dijiste: “El siglo se renueva;  
vuelve la justicia y el primer tiempo humano,  
y una progenie nueva baja del cielo”<sup>8</sup>.

---

«Te duce, si qua manent sceleris vestigia nostri,  
irrita perpetua solvent formidine terras» (*De Civitate Dei* x, 27).

Es oportuno señalar que el *te duce* en la cita que hace San Agustín se refiere a Polión, mencionado en el verso anterior, y no al *puer* del verso 8. La confusión de San Agustín es aquí sorprendente, explicable sólo por el manejo tan poco riguroso del texto de la égloga. Igualmente sorprendente es que nadie haya llamado la atención sobre el hecho.

<sup>6</sup>Una interesante reseña sobre el particular puede hallarse en la ya clásica y más que centenaria obra de Domenico Comparetti *Virgilio nel Medio Evo*, de 1872. Existe una moderna reedición en dos volúmenes (Firenze, 1946), bajo el cuidado de Giorgio Pasquali.

<sup>7</sup>“Facillime convinci potest hanc eclogam de nullo veraciter aut convenienter accipi potest, nisi de incarnato unigenito Dei” (*Introductio ad theologiam* 1, 21, citado por Pierre Courcelle en p. 318, n. 1, del artículo más arriba mencionado; ver n. 2 *ad fin*).

<sup>8</sup>“Facesti come quei che va di notte,  
che porta il lume dietro e sé non giova,  
ma dopo sé fa le persone dotte,  
quando dicesti: “Secol si rinova;  
torna giustizia e primo tempo humano,  
e progenie scende da ciel nova” (*Purgatorio* XXII, 67-72).

La cita de Virgilio que hace Estacio es una versión más o menos libre de los versos 5-7 de la égloga cuarta:

“Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo;  
iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna;  
iam nova progenies caelo demittitur alto”.

Según Dante, el profeta Virgilio habla sin consciencia del alcance de sus palabras; no sabe lo que dice, no advierte la magnitud de la luz que porta su verbo; es un instrumento de la divinidad; es, diríamos, como una víctima que Dios sacrifica en su propio honor, ya que gracias a él se ha beneficiado la humanidad, pero él mismo no pudo aprovecharse de la riqueza que transmitió.

Y desde Dante hasta nosotros, por último, no son pocos ni poco ilustres los que han adherido a la consideración de Virgilio como nuncio de Jesús. Vintila Horia, pues, es sólo uno de los últimos eslabones de una larga e ininterrumpida cadena que comienza, según veíamos, con Constantino I el Grande, en el temprano siglo IV.

Casi unánimamente, sin embargo, los filólogos consideran que en la égloga cuarta nada hay de mesianismo, es decir, que en ella Virgilio no anuncia el nacimiento de ningún salvador, y afirman, en consecuencia, que Virgilio ha sido aquí mal interpretado, mal leído. Eso es todo lo que la filología se limita a decir: que en la égloga no hay mesianismo. Más allá ella no va; no puede ir. Para entender bien esta acotada competencia de la filología que intento con esta salvedad poner de relieve —acotada competencia que, por ignorada, ha creado en más de un caso confusión—, hagamos, a modo de ejemplo, la siguiente suposición: si en la égloga cuarta de Virgilio hubiera habido mesianismo —así corresponde decirlo: con una condicional irreal—, esto es, si en ella se hubieran planteado las esperanzas en la misión liberadora de un mesías, sólo entonces se podría entrar a discutir si tal mesianismo se cumplió en Cristo o no; pero en ese caso, como es claro, no se trataría ya de un problema filológico, sino estrictamente de fe; en ese caso la filología no tendría nada que decir. Es lo que ocurre, por ejemplo, frente a las profecías del Antiguo Testamento: respecto a ellas la filología se limita a constatar su carácter mesiánico, esto es, interpreta la letra de esos textos como el anuncio esperanzado de la venida de un salvador. Pero en el caso de la égloga cuarta, el resultado que arroja una lectura cuidadosa es distinto: en ella se profetiza, sí, pero no un mesías, sino el advenimiento de una Edad de Oro para Roma<sup>9</sup>.

Pero no sólo modernamente los filólogos han reaccionado contra la interpretación cristianizante de la égloga cuarta. La verdad es que, casi en el mismo momento en que esta interpretación surgió, se levantaron voces declarando que ella malinterpretaba al poeta latino. Y es intere-

<sup>9</sup>Para una acabada comprensión de la égloga cuarta, de más está remitir a la enteramente vigente obra de Jérôme Carcopino *Virgile et le mystère de la IV<sup>e</sup> églogue* (París, 1930). La segunda edición, de 1943, viene corregida y con un muy valioso apéndice. Sobre el punto específico que venimos tratando, es fundamental el artículo de Fr. M. - J. Lagrange "Le prétendu messianisme de Virgile", en *Revue Biblique* xxxi (1922), pp. 552-572. De mucho interés, por último, dada la modernidad de su enfoque —si bien aborda un asunto más amplio que el que en nuestro trabajo hemos estado considerando—, es el artículo de Jacques Fontaine "La conversion du christianisme à la culture antique: la lecture chrétienne de l'univers bucolique de Virgile", en *Lettres d'humanité* (1978), 1, pp. 50-75.

sante señalar que esta reacción no provino de sectores paganos o anticristianos. La primera de esas voces fue nada menos que la de un insigne Padre de la Iglesia, en pleno siglo IV: San Jerónimo (c.331-420), contemporáneo de San Agustín. En una de sus cartas, en efecto, San Jerónimo se burla de quienes afirman que Virgilio anuncia a Cristo en su égloga cuarta, y respecto a esa opinión declara que 'esas cosas son niñerías, semejantes a las de los charlatanes'<sup>10</sup>.

La opinión de San Jerónimo nos interesa no tanto por provenir de un hombre de Iglesia, sino principalmente porque él fue un destacado filólogo. Con San Jerónimo, pues, la filología comenzó a decir su verdad en torno a este asunto y a enseñar cómo se debía leer la égloga cuarta de Virgilio. Desde entonces hasta ahora, como es natural, las cosas se han aclarado mucho, y la filología, según señalábamos, ha terminado por establecer definitivamente que nada de mesianismo hay en la pieza virgiliana. ¿Cómo podemos explicarnos, entonces, un juicio tan seguro y radical como el de Vintila Horia en favor del carácter mesiánico de esta obra? Si los estudiosos de la literatura latina consideran que Virgilio en este poema habla de otra cosa que del nacimiento de un mesías, ¿cómo se explica la opinión de quienes, aún hoy, contra toda autoridad competente, hacen de Virgilio un profeta de Cristo? ¿Cómo interpretar, en suma, este divorcio entre el veredicto de los especialistas y la opinión culta no especialista?

Me parece ver en todo esto algo semejante a lo que ocurre con ciertos descubrimientos científicos que, a pesar de estar ya fuera de toda discusión entre los entendidos, a pesar de su incontrovertibilidad en el ámbito estricto de la ciencia, tardan mucho en imponerse definitivamente en la opinión de la mayoría, que les ofrece una terca y sostenida resistencia. La esfericidad de la Tierra, por ejemplo, fue ya mencionada por Parménides, Empédocles y Anaxágoras, en los albores de la ciencia griega, y bien sabemos que, hasta bastante tiempo después de Colón, se pensaba comúnmente que la Tierra era plana. Del mismo modo, la hipótesis heliocéntrica fue ya formulada en el siglo III a.C., por el astrónomo griego Aristarco de Samos, y, sin embargo, dos mil años más tarde Galileo Galilei debió arrodillarse ante el Tribunal Inquisitorial de Roma y retractarse de ella.

Pero en fin, tanto la esfericidad de la Tierra como el heliocentrismo terminaron por imponerse, y son verdades que hoy aprende el niño en la escuela. Más similar al caso de Virgilio es lo que sucede con el evolucionismo de Darwin, que es rechazado incluso por personas instruidas, a pesar de que esta teoría, formulada en 1859, es hoy unánimemente aceptada por antropólogos y biólogos, y a pesar incluso de haberle dado patente de legitimidad la propia Iglesia a través de los escritos de Teilhard de Chardin. La tensión que la obra de Darwin inicialmente produjo se debió a que ella contradecía la letra del relato

<sup>10</sup>"Puerilia sunt haec, et circulatorum ludo similia" (*Epist.* LIII, 7).



de la creación que hacía el *Génesis*. La Iglesia, sin embargo, supo posteriormente resolver esta contradicción, y lo hizo gracias a la filología, que le demostró que el conflicto era sólo aparente, que el relato bíblico no debía entenderse literalmente, que no había sido escrito con la intención de comunicar una verdad científica. Algo similar a lo que ha pasado con la teoría de la evolución, pues, es lo que ha ocurrido con Virgilio y su pretendido mesianismo: la ciencia filológica ha tenido que batirse largamente contra una opinión infundada y tenaz, tratando de hacer claridad pública sobre un asunto respecto del cual ella tiene sobrada claridad privada. Y, a pesar de sus esfuerzos, no ha conseguido aún —a juzgar por manifestaciones como la de Vintila Horia— imponer su verdad y desmontar el pertinaz error de ver en Virgilio un profeta de Cristo.

Mi intención, en esta oportunidad, es justamente contribuir a desarraigar esta interpretación antojadiza, que, contra todo rigor, desfigura la imagen genuina de Virgilio, enturbiando la limpidez de su mensaje poético, henchido de gentilidad. A continuación, pues, mostraré algunos de los pasos que la filología ha seguido para llegar en esta materia a las conclusiones que he anticipado. En lo que sigue, por tanto, este trabajo tendrá el carácter de un ejercicio filológico de propósito correctivo.

#### IV

En contraste con la notoriedad que la égloga cuarta iba a alcanzar posteriormente, su sentido original y propio quizás parezca muy ceñido: ella no es más que el parabién de Virgilio a Asinio Polión, cónsul del año 40 a.C., por el nacimiento de su hijo Salonino, a la vez que la sentida expresión de reconocimiento del poeta por la decisiva mediación del cónsul en el amenazante conflicto surgido por entonces entre los triunviros Octaviano y Antonio, mediación que culminó con el Tratado de Paz de Brindis (Brundisium). Como tantas otras obras de la Antigüedad, pues, la égloga cuarta es un poema de ocasión, de circunstancia.

Si el asunto cantado en la égloga cuarta resulta hoy para nosotros demasiado insignificante, es simplemente por un efecto de óptica. La celebración el año 40 a.C. de la Paz de Brindis entre Octaviano y Antonio debió de presentársele a Virgilio como un hecho de la mayor trascendencia, puesto que venía a acabar con la ya demasiado larga cadena de guerras intestinas y desórdenes civiles que, especialmente en los últimos diez años, desde que César cruzara el Rubicón con sus tropas el año 49 a.C., estaba azotando a Roma. Hoy sabemos que la Paz de Brindis no significó, a fin de cuentas, más que una tregua transitoria; pero, en la inmediatez de los acontecimientos, Virgilio no podía preverlo. Deseoso de la paz, es posible que sobrevalorara el suceso;

pero es seguro que, junto a él, muchos otros pensaron que el Tratado de Brindis iba a poner fin a las continuas revueltas que hacían imposible no sólo la vida *en* Roma, sino también la vida *de* Roma.

La égloga cuarta, en suma, es el homenaje de Virgilio a la gestión pacificadora de su amigo el cónsul Polión, figura pública de primer orden en su época, y es, por tanto, en buena medida, poesía política. En ella, más que el nacimiento del hijo de Polión, se celebra la inauguración de un nuevo tiempo para Roma, la recuperación definitiva de la paz y la justicia, el advenimiento de una nueva Edad de Oro.

A más de alguien puede resultarle ingrata la idea de que la poesía se dé la mano con la política, pero lo cierto es que los asuntos públicos han sido durante siglos preocupación de los poetas. Esquilo, Aristófanes, Horacio, Dante y, por supuesto, Virgilio —por citar sólo a algunos— escribieron abundantemente sobre temas políticos. Y si esta poesía no provoca en nosotros ninguna suerte de rechazo por tratar materias políticas, no es tanto porque, a la distancia, se haya desvanecido, por así decirlo, toda interferencia ideológica, sino fundamentalmente porque el genio de sus autores consiguió transmutar en arte trascendente la realidad controvertible de las personas y acontecimientos históricos concretos que constituían sus asuntos. Antes de abordar el examen de un poema como la égloga cuarta de Virgilio, pues, no es inoportuno prevenir la desilusión del lector moderno advirtiéndole que el tema político no es incompatible con la buena poesía. En rigor, ningún tema lo es. Si bien es cierto que buena parte de la poesía política no pasa de ser un panfleto en verso, análogamente, por ejemplo, la mayor parte de la poesía amorosa rara vez llega a ser algo más que una trivialidad sentimental rimada.

Es del caso señalar, además, que entre los antiguos se valoró siempre en muy alto grado la labor política. Cicerón, en su *De Republica*, concibe la vida política como la más alta dedicación humana, como el oficio entre los hombres equivalente al de Dios en el universo. La actividad pública era la que debía velar por el bienestar y la continuidad de Roma, concebida ya entonces como una ciudad eterna, llamada a gobernar por siempre el mundo de los hombres. La inmortalidad de la República, a la que Cicerón fue el primero en darle una formulación explícita, era por entonces una creencia radicada en lo más profundo del alma nacional, y de raigambre marcadamente religiosa. Pero esta segura convicción de Roma de estar llamada a un imperio eterno sobre el orbe de la tierra, comenzó a vacilar en el siglo I a.C. Ningún peligro exterior la amenazaba ya seriamente, es cierto; pero la cada vez más crítica situación interna parecía empeñarse en demostrar que también el Imperio Romano pertenecía a las realidades perecederas. Es por eso que Virgilio recibe con tantas esperanzas la celebración de la Paz de Brindis.

## V

Un breve examen de los primeros diez versos de la égloga cuarta nos permitirá orientar una lectura genuina de la pieza entera, a la vez que poner en descubierto los desvíos hermenéuticos de la interpretación cristianizante.

Como es de rigor en toda obra de tono mayor, el poema se abre con una *invocatio* a las musas:

‘¡Musas de Sicilia, cantemos asuntos algo más elevados!  
No a todos agradan las arboledas y los pequeños tamariscos.  
Si cantamos bosques, que sean bosques dignos de un cónsul’.

Las musas que han de dictarle su poema son aquí las musas de Sicilia, patria del poeta griego Teócrito, creador del género bucólico y a quien Virgilio imita en sus églogas. Pero junto con invocarlas —y así situarse dentro de los límites convencionales del género pastoril fundado por Teócrito—, Virgilio formula una suerte de *propositio* muy general que precisamente amplía dichos límites: ‘Cantemos asuntos algo más elevados... Si cantamos bosques, que sean bosques dignos de un cónsul’. La suya, pues, no será una égloga típica, con pastores que llevan sus ovejas a pacer y todos los demás rasgos característicos del género. Su estilo —y el estilo, entre los antiguos, estaba en directa relación con los contenidos— será algo más elevado. Pero, con todo, será una égloga. Le faltarán los ingredientes corrientes del género, pero mantendrá la esencia de lo bucólico, que no es otra cosa que la presentación de un mundo arcádico. La Arcadia es el espacio propio de lo eglógico. No la Arcadia física, por cierto, sino la Arcadia como ámbito espiritual; la Arcadia como enclave de la paz, de la armonía con la naturaleza, de la sencillez de costumbres y de la nobleza de sentimientos; esa utópica Arcadia que anhelan en particular los hombres de la ciudad, donde todo es agitado y turbio.

A quienes les ha extrañado que este poema se halle incorporado al conjunto de las églogas de Virgilio, es porque no han advertido que lo bucólico esencial reside justamente en lo arcádico, no en lo pastoril. Este poema es, probablemente, la expresión más consciente y decidida del anhelo virgiliano de que su amada y tan convulsionada Roma se convierta en una segunda Arcadia. Recordábamos hace un momento que el período inmediatamente anterior al año de la composición de la égloga cuarta —el 40 a.C.— había sido testigo de acontecimientos gravísimos e inquietantes. Para representarse lo convulsivo de dicho período casi bastaría con señalar que el año 44 a.C., había sido asesinado Julio César, y al año siguiente, con igual violencia, Cicerón. ¡*O tempora, o mores!* El espíritu privilegiadamente perceptivo de Virgilio debió de haberse sentido profundamente herido por la degradación de la existencia en medio de aquellos sucesos.

Luego del exordio de los primeros tres versos, entra Virgilio de lleno a la *narratio* o desarrollo de su tema:

‘La última edad del canto de Cumas ha llegado ya:  
el gran orden de los siglos nace de nuevo.  
Ya vuelve también la Virgen, vuelven los reinos de Saturno;  
ya una nueva progenie es enviada desde el alto cielo.  
Tú, al niño que ahora nace —con el que primero la raza  
de hierro terminará, y la de oro surgirá en todo el mundo—,  
brinda tu favor, casta Lucina; ya reina tu Apolo’.

El canto de Cumas (verso 4) es el nombre que Virgilio da a la profecía de la Sibila de Cumas (Si para los latinos *vates* era el poeta-profeta, consecuentemente *carmen*, que es la proferición del *vates*, era poema-profecía). En esta antigua profecía se hablaba de una sucesión de diez siglos (*saecula*): el primero de ellos correspondía a la Edad de Oro, durante la cual había gobernado Saturno, y era algo así como el equivalente pagano del paraíso bíblico; y el último de esos diez siglos correspondía a la Edad de Hierro, en la que reinaba Apolo. En contraste con la Edad de Oro, la de Hierro representaba el imperio de la maldad entre los hombres, que habiendo perdido su primitiva armonía con la naturaleza debían ahora defenderse de los animales feroces y sacarle a la tierra sus frutos con trabajo.

‘Ya reina tu Apolo’ (verso 10), es decir, ya estamos en el último siglo, en plena Edad de Hierro. (*Tu Apolo*, porque el poeta se dirige a Lucina, considerada hermana de Apolo.) Según la antigua doctrina milenarista, a la que aquí adhiere Virgilio, al expirar el último siglo volvía a renacer el primero, esto es, la Edad de Oro de Saturno: ‘vuelven los reinos de Saturno’ (verso 6), y, con ellos, ‘una nueva progenie es enviada desde el alto cielo’ (verso 7). Este último verso, como es claro, se prestaba singularmente para entenderlo como anuncio de la venida de Cristo. Su referencia precisa, empero, es la siguiente: según los pitagóricos —y puede decirse que todos pitagorizaban en tiempos de Virgilio—, las almas de los hombres transmigraban durante la sucesión de las edades o *saecula*, reencarnándose una y otra vez, y puesto que cada edad o siglo que advenía era peor que el anterior, la transmigración de las almas —*metempsychosis*— era dolorosa y estaba caracterizada por una progresiva decadencia. Pero esta metempsychosis ocurría sólo al interior de cada ciclo de diez siglos, de manera que, una vez que la serie de éstos se cumplía, y, en consecuencia, volvía a comenzar ‘el gran orden de los siglos’ (verso 5), las almas suspendían su transmigración y tenía lugar su *palingenesia*, su regeneración, mediante la que recuperaban su primitiva pureza. Así, pues, al comenzar un nuevo ciclo, al reinaugurarse la Edad de Oro, las almas descendían ‘desde el alto cielo’ (verso 7) purificadas y en la plenitud de su sustancia divina y astral. Ésta es la ‘nueva progenie’ anunciada en la égloga cuarta.

Es oportuno señalar que en tiempos de Virgilio estas creencias estaban muy difundidas y constituían, más que el Olimpo y sus dioses, la verdadera religión a que adherían los hombres cultos de entonces. El propio Cicerón estimaba que el alma que les ha sido dada a los hombres era una emanación proveniente de los astros (Cf. *De Republica* VI, 15, 15).

En estos versos iniciales, además, hay una concepción del tiempo que resulta difícilmente compatible con la doctrina cristiana, cual es la así llamada representación circular del tiempo, de origen oriental y de inspiración astrológica. Su fundamento es muy nítido: si se cree que la vida de los hombres está regida por los astros —como lo creían muchos en la Antigüedad—, es natural pensar que al reiniciarse un nuevo año estelar, esto es, al volver a encontrarse los astros en una misma posición relativa, deben volver a repetirse entre los hombres los mismos o similares acontecimientos. Aceptado el determinismo astrológico, pues, es obligado aceptar la periodicidad de esos grandes ciclos históricos iguales o análogos, coincidentes con los años siderales. El Cristianismo, sin embargo, implica necesariamente creer en la unicidad e irrepetibilidad de los acontecimientos, y, por tanto, concebir la secuencia de éstos como una línea recta, extendida entre la creación y el fin del mundo. Una concepción circular del tiempo, en la que éste estuviera compuesto por grandes años homólogos o idénticos que se sucedieran en el mismo orden y cuya serie recomenzara una vez agotada, implicaría, por ejemplo, la repetición del pecado original, de la encarnación, de la redención, del juicio final, etc., lo cual el Cristianismo ciertamente no puede admitir.

Pero hay todavía más en estos versos que estamos comentando. El poeta se dirige, según quedó dicho, a Lucina, diosa romana que preside los partos, y le pide que brinde su protección al niño que nace. Al formular su ruego a la diosa, señala que este niño marcará el fin de la Edad de Hierro y el comienzo de la de Oro; en otras palabras, su nacimiento coincidirá con el comienzo de un nuevo gran año o ciclo de edades. Lo que en la égloga se dice, pues, no es que *gracias al niño o por obra suya* se producirá el advenimiento de la nueva era, sino tan sólo que *con él, junto con él*, tendrá lugar esta renovación de los tiempos. No hay, en consecuencia, una relación causal entre el nacimiento del niño y la nueva era. Es justamente en una mala lectura de este verso 8, como puede verse, donde se ha fundado la interpretación mesiánica de la égloga cuarta. Es cierto que gramaticalmente no hay obstáculo para entender el *quo* como ablativo causal y traducirlo 'por obra del cual'; pero es el marco total de la égloga lo que invalida tal lectura. En ningún momento se presenta aquí al niño como agente del cambio, sino meramente como su testigo, su espectador. Las paulatinas transformaciones del mundo a que dará lugar el paso de la Edad de Hierro a la Edad de Oro no habrán de ser consecuencia de la acción del *puer*; entre el crecimiento de éste y la ocurrencia de aquéllas habrá tan sólo relación de contigüidad: los primeros cambios, tenues todavía, tendrán lugar

durante su niñez (versos 18 - 25); se acentuarán luego durante su adolescencia (versos 26 - 36); y culminarán, ya en la plenitud de la *Aetas Aurea*, cuando él se halle ya convertido en hombre (versos 37 - 45).

Leída con atención, pues, esta égloga muestra nítidamente su condición de poema consular, de pieza dedicada a elogiar la labor pública de un cónsul, en este caso Polión. El nacimiento de su hijo Salonino, coincidente en el tiempo con su decisiva gestión para sellar el acuerdo de paz de Brindis, aparece sólo como una suerte de auspicioso correlato privado de su fructuosidad política. El verso 17 es una clara confirmación de que el centro de gravedad del poema es Polión y no su hijo. Se nos anuncia allí que Salonino 'regirá el orbe *pacificado por las virtudes paternas*', es decir, por obra de su padre. Era natural por entonces esperar que al hijo de un cónsul lo aguardaran cargos políticos de importancia, incluido el consulado mismo, que era la magistratura de mayor autoridad. Por eso lo de 'regirá el orbe': mandar en Roma era mandar en todo el mundo. Pero lo más importante de este verso 17 es lo que he destacado en cursivas; ese mundo que mañana habrá de gobernar el niño que ahora nace habrá sido ya pacificado por las virtudes de su padre, Polión, exitoso mediador entre los triunviros litigantes y principal gestor del Tratado de Brindis. Más que un canto al hijo de Polión, pues, el poema es un canto a Polión mismo y su obra pacificadora.

En este apretado examen de aquellos versos cuya atenta lectura revela la impropiedad de la interpretación cristianizante de la égloga, es importante referirse finalmente al verso 6: 'Ya vuelve también la Virgen'. Constantino y otros vieron aquí, por supuesto, una referencia a la Virgen María. Esta Virgen del verso 6, sin embargo —*Virgo* en texto original—, no es sino la constelación que conocemos justamente con el nombre latino *Virgo*. 'Ya vuelve también Virgo' sería quizás una mejor traducción. Alude aquí Virgilio a aquel momento del año en que el sol abandona la constelación de Virgo para entrar en la siguiente, la de Libra. Cuando el sol abandona la casa de Virgo, como decían los antiguos, ésta comienza a ser nuevamente visible —'vuelve'— en el horizonte a la hora del crepúsculo. En tiempos de Virgilio esto ocurría a fines de septiembre, y la mención de este fenómeno astronómico en el poema cumple con la función de señalar la fecha en que tuvo lugar la Paz de Brindis, a comienzos de octubre.

Esta referencia al retorno de Virgo, sin embargo, no tiene sólo una función indicadora temporal. Una antigua tradición, que identificaba a Virgo con la diosa Justicia, le permite a Virgilio cargar con una segunda significación su verso. La diosa Justicia, se decía, había morado entre los hombres durante la Edad de Oro; más tarde, empero, cuando en la sucesión declinante de las edades los hombres se habían vuelto peores, ella había huido a los cielos y se había metamorfoseado en la constelación Virgo. 'Ya vuelve también Virgo', pues, cumple con una doble función: por una parte, sitúa cronológicamente la redacción del

poema poco después de la celebración de la Paz de Brindis, en octubre del año 40 a.C., fecha en la que el sol sale de la casa de Virgo y ésta comienza nuevamente a ser visible; y, por otra parte, nos anuncia que con la nueva Edad de Oro que adviene vuelve también la Justicia a morar otra vez entre los hombres.

## VI

Cuando al comienzo de estas páginas reproduje las opiniones de Constantino y sus seguidores, que veían profetizado a Cristo en la égloga cuarta, me limité a señalar que ellas constituían una torcida interpretación del poema, una equivocada lectura. A continuación de ello, me propuse mostrar cómo correspondía leer e interpretar la égloga, en particular aquellos pasajes en los que se afirmaba la interpretación cristianizante. Para concluir, en fin, intentaré ofrecer una explicación genético-causal de esta errada interpretación, esto es, señalaré algunas circunstancias que deben de haber contribuido a originarla.

En sus *Confessiones*, San Agustín nos cuenta que en sus años de estudiante, como ejercicio escolar periódico, tenía que parafrasear distintos pasajes de la obra de Virgilio: ‘Se nos obligaba —nos dice— a expresar algo en prosa, tal como el poeta lo había dicho en verso’<sup>11</sup>.

Este ejercicio de convertir poesía en prosa formaba ya parte del antiguo sistema educativo romano. Había sido introducido hacia el año 100 a.C., y perduró hasta bien entrada la Edad Media<sup>12</sup>. Naturalmente, los textos que se parafraseaban eran los de la antigua literatura pagana. Mediante este ejercicio de prosificar lo escrito en verso, el joven se adiestraba en la disciplina privilegiada por entonces: la retórica, que acompañaba la educación del muchacho desde la escuela hasta la universidad, ininterrumpidamente. La retórica formaba sus gustos, junto con abrirle el camino del éxito social. Y, según acabamos de señalar, era la literatura pagana la que proporcionaba los temas de declamación. Ésa era la educación que todos recibían. Aproximadamente hasta el siglo VI d.C., en Occidente, todos los cristianos iban a la escuela pagana y allí recibían su educación. La Iglesia de los primeros siglos pensaba que a ella le correspondía dar tan sólo la formación cristiana que entregaba a través de sus servicios religiosos en los templos. El Cristianismo de entonces, por tanto, aceptó simplemente como natural el tener que instruirse en las escuelas tradicionales. Criticó con

<sup>11</sup>“Cogebamur [...] tale aliquid dicere solutis verbis, quale poeta dixisset versibus” (*Confessiones* 1, 17). Sobre la educación en la época de San Agustín, es provechosa la concisa nota complementaria al capítulo 1 de las *Confessiones*, en las páginas 659-661 del tomo 13º de las *Oeuvres de Saint Agustin* (Bibliothèque Augustinienne, Desclée de Brouwer, 1962).

<sup>12</sup>Cf. E.R. Curtius, *Literatura europea y Edad Media latina* (F.C.E., México, 1965), p. 215.

frecuencia, es cierto —en la misma huella de las antiguas censuras de Jenófanes, Platón y otros— el hecho de que los textos ocupados en las escuelas contenían herejías y narraciones inmorales; pero sólo llegó hasta allí. En esos tiempos, jamás la Iglesia intentó proponer ella misma un sistema cultural alternativo; entendía que su misión era ante todo regular las relaciones entre el hombre y Dios, y no propiciar un determinado ideal de cultura. Cristianos y paganos, pues, iban a buscar instrucción al único lugar en que entonces se la podía encontrar<sup>13</sup>.

Tal como en la Edad Media la educación europea estuvo presidida por la lógica, y a partir del Renacimiento, por los estudios humanístico-literarios, en la Antigüedad fue la retórica la que dominó en las escuelas, y fue a través de ella que el paganismo antiguo ejerció su principal influencia sobre el Cristianismo naciente, al que marcó honda y definitivamente con su sello. Siendo la literatura pagana el único medio de enseñanza, era inevitable que los pensamientos de los hombres de Iglesia se expresaran en los moldes paganos. San Agustín y San Jerónimo —por citar sólo dos casos, si bien quizás los más notables—, con una frecuencia sorprendente para el lector moderno, respaldan sus juicios haciendo suyos, textualmente, pasajes de los antiguos escritores griegos y latinos<sup>14</sup>.

Podría decirse, por tanto, que la Iglesia Católica, nacida en Oriente, terminó por convertirse al clasicismo. No, por cierto, hasta el punto de aceptar sus dioses, pero sí mucho más allá de lo que a primera vista puede creerse. En esto fue decisivo el carácter letrado y urbano que el Cristianismo tuvo desde sus comienzos. La literatura cristiana, ya desde los tiempos postapostólicos, es fundamentalmente una literatura de hombres de letras para hombres de letras<sup>15</sup>. Y no se podía ser hombre de letras, según he señalado, sino educándose en las letras clásicas. La disyuntiva del Cristianismo, pues, fue educarse en las letras clásicas o no educarse. Abundaron, es cierto, las advertencias que la Iglesia formuló a los cristianos en el sentido de que no se dejaran cautivar por la cultura clásica, y se estableció que la lectura de los autores paganos debía hacerse tomando cuidadosas prevenciones y sólo por necesidades prácticas muy justificadas. Pero algunos Padres de la Iglesia, apoyándose en la Sagradas Escrituras, probaron también que los cristianos podían servirse de los libros de los paganos; para ese efecto,

<sup>13</sup>Sobre éste y otros asuntos relativos al Cristianismo y la educación clásica, cf. la excelente obra de Henri-Irénée Marrou *Historie de l'éducation dans l'Antiquité* (Paris, 1948), especialmente el capítulo IX de la III parte. La traducción española de la 3ª edición francesa (1955), corregida y aumentada, hecha por José Ramón Mazo (Eudeba, 1965), es ejemplar.

<sup>14</sup>Cf. el trabajo de H.F. Stewart en *The Cambridge Medieval History* I, que constituye el capítulo XX de dicho tomo, especialmente las pp. 569-570.

<sup>15</sup>Cf. Olof Gigon, *La cultura antigua y el Cristianismo* (Madrid, Gredos, 1970; primera edición alemana, 1966), p. 105.



hacían notar que San Pablo, por ejemplo, a menudo citaba versos de poetas griegos, como Menandro y otros<sup>16</sup>.

Una consecuencia importante de lo que venimos señalando fue que, gracias a esta actitud de la Iglesia, la literatura clásica griega y latina haya podido llegar hasta nosotros. El que hoy podamos disfrutar de Homero y de Sófocles, de Lucrecio y de Horacio, de Virgilio y Catulo, es justamente porque la Iglesia tuvo hacia la literatura pagana antigua una actitud favorable; más favorable que la que era de esperar, si consideramos la radical diferencia doctrinal que había entre el paganismo y el Cristianismo. La ingente pérdida de obras griegas y latinas antiguas no se debe a una censura doctrinaria de la Iglesia, sino a razones muy distintas: falta de bibliotecas, confección de resúmenes y antologías, cánones escolares estrechos, etc.<sup>17</sup>. La condena eclesiástica operó solamente contra obras declaradamente anticristianas, como las de Celso, Porfirio o Juliano<sup>18</sup>.

Inmerso como estaba en el mundo pagano, pues, el Cristianismo no pudo eludir la influencia del medio de civilización en cuyo seno creció. Se produjo una suerte de osmosis cultural. A este respecto, es muy revelador el pintoresco relato que San Jerónimo hace de un sueño que tuvo, en el cual comparecía ante el tribunal divino y recibía allí el reproche de ser "ciceroniano y no cristiano"<sup>19</sup>. Era inevitable, en efecto —y eso se aprecia claramente en San Jerónimo—, que se produjera en muchos cristianos un verdadero enamoramiento por los escritores clásicos de la Antigüedad.

De particular interés para nuestro propósito resulta señalar aquí un hecho que guarda directa relación con la cristianización de la égloga cuarta. Dado que la literatura pagana era el único medio de enseñanza de la retórica, hubo de parte de sectores eclesiásticos algunos esfuerzos por componer obras literarias de contenido cristiano que pudieran competir con las paganas, y lo interesante del caso es que ellas se compusieron justamente según los modelos que proponía la literatura griega y latina antigua. Juvenco es, al parecer, el primer poeta latino cristiano que intentó proporcionar este sustituto de la literatura pagana; hacia el año 330 d.C., en efecto, escribió, en cuidados hexámetros que revelan influencia virgiliana, una obra que narra los relatos evangélicos. Asimismo Apolinario, en el año 360 d.C., reescribió partes del Antiguo Testamento en versos pindáricos, y el nuevo Testamento en

<sup>16</sup>Cf. E.R. Curtius, *op. cit.*, p. 819.

<sup>17</sup>Cf. José Alsina, *Literatura Griega. Contenido, problemas y métodos* (Barcelona, 1967), pp. 53-4. Acerca de los cánones antiguos y medievales, cf. E.R. Curtius, *op. cit.*, Índice analítico s.v. *cánones*.

<sup>18</sup>Cf. Olof Gigon, *op. cit.*, p. 99.

<sup>19</sup>"Ciceronianus es, non Christianus" (*Epist.* xxii, 30). Allí nos habla también San Jerónimo de sus ansiosas lecturas de Plauto y Cicerón, en términos que ilustran muy bien lo que venimos señalando.

forma de diálogos platónicos. Pero aún más significativa es la adhesión a los modelos clásicos que ofrecen los llamados centones, obras compuestas casi enteramente de fragmentos y pasajes entresacados de otras obras, por cierto obras de la prestigiada literatura pagana antigua. Con estos fragmentos sacados de su contexto, se podía, con un poco de ingenio, hacer decir a su autor lo que él nunca había dicho. Detrás de este manejo tan libre de los textos clásicos, que sin piedad los demenuzaba para ocupar sus restos como piezas de un rompecabezas, no debe pensarse, a pesar de todo, que había una actitud desconsiderada hacia tales obras. Pensar así es un anacronismo, ya que el respeto a la integridad de una obra ajena y a su sentido es un hecho relativamente moderno. Detrás de esta conducta de los antiguos no se revela sino una fervorosa estimación y un profundo respeto hacia el legado de la Antigüedad, aunque a los ojos modernos pueda parecer de otro modo. Así, pues, la poetisa cristiana Proba (siglo IV) se valió de distintos versos de Virgilio para reescribir partes del Antiguo y Nuevo Testamentos, dándoles, por cierto, fuera de sus respectivos contextos, un sentido enteramente diverso del original. Lo interesante de estos centones, frecuentes por entonces, es que, siendo un intento de eliminar la hegemonía absoluta de la literatura pagana en las escuelas, no constituyen, a fin de cuentas, sino una confirmación y afirmación de dicha hegemonía<sup>20</sup>.

De los centones virgilianos a la interpretación alegórica de Virgilio, lo cierto es que no había más que un paso. Resultó, así, muy natural tratar de descubrir en las obras clásicas —o, mejor, de imponerles— una segunda significación, de carácter religioso, sobrepuesta a la literal. Por lo demás, el propio Virgilio había dado pie a que se lo interpretara alegóricamente, pues él mismo había hecho alegoría en sus églogas: se sabe que tras la figura de algunos pastores y sus peripecias se esconden personajes y acontecimientos históricos contemporáneos del poeta. Era así hasta previsible el deslizamiento de la égloga cuarta hacia el Cristianismo. Ver a Cristo tras la figura del *puer nascens* no debió de parecer una interpretación atrevida. Así, por lo menos, debe de haberlo pensado San Agustín. Las exégesis alegóricas, además, venían practicándose desde hacía mucho tiempo. Ya Platón alude a ellas en su *República* (378 d.). Fue el recurso mediante el cual se intentó entonces justificar a Homero y Hesíodo frente a las severas críticas provenientes de los filósofos, que consideraban impías, dañinas y falsas muchas de sus narraciones, especialmente las relativas a los dioses.

A la interpretación alegórica de Virgilio, además, contribuyó en importante medida un hecho innegable: el de que entre la doctrina cristiana y la de los filósofos y poetas latinos, especialmente Virgilio, existían numerosos puntos de contacto, numerosas coincidencias. Pen-

<sup>20</sup>Sobre Juvenco, Apolinario y Proba, cf. los breves pero sustanciosos sendos artículos del *Oxford Classical Dictionary*.

semos, por ejemplo, en la idea unitaria de Dios, o en la concepción del alma inmortal, o en la doctrina moral de Cicerón y Séneca, en quienes con frecuencia se presiente el Cristianismo que estaba por llegar. Pero esta coincidencia —así lo advirtió San Jerónimo, el primer filólogo cristiano— podía bien explicarse de otra manera, sin acomodar la literatura pagana a la cristiana.

San Jerónimo, humanista y filólogo, confiaba en la investigación y en la ciencia, y fue implacable y mordaz con la ignorancia presumida y con las interpretaciones cristianizantes de los autores paganos. Siglos más tarde, los humanistas del Renacimiento italiano, siguiendo su huella, convertirían a la filología en el camino obligado de quien pretende hacer una lectura genuina de un texto del pasado. Surgió en la lectura de entonces un rigor inédito, que se manifestó en el esfuerzo por reconstruir el mundo antiguo tal como había sido, y no como en la Edad Media se había querido que fuera. El estudioso medieval casi no podía admitir que un poeta fuera grande artísticamente si no era cristiano. De allí su preocupación por buscar en la obra clásica aquello que en ella no puede existir.

Este episodio de la égloga cuarta de Virgilio, en suma, nos deja una gran enseñanza: si queremos ser educados por las obras clásicas, es preciso que nos acerquemos a ellas con humildad, desprovistos de prejuicios; no debemos imponerles lo que ya sabemos, sino abrir nuestra mente a su palabra y saber escucharla. El error está en llegar con una tesis previamente diseñada y tratar de probarla a toda costa. La palabra antigua nos abrirá el mundo antiguo sólo a condición de interpretarla en el contexto de la frase, de la obra, de su autor, de su época, de su lengua. Hacer otra cosa, será acallar con nuestra propia voz la voz iluminada de los antiguos.