



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

A

Virgilio y la Sacrilidad de un mito

Autor:

J. Schroeder, Alfredo

Revista:

Anales de Historia Antigua y Medieval

1982, 23, pag. 295 - 318



Artículo



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

VIRGILIO Y LA SACRALIDAD DE UN MITO

p o r

Alfredo J. Schroeder

Universidad de Buenos Aires

En Grecia como en Roma el atributo primordial de Zeus es gobernar a los dioses y a los hombres. Lo denomina Hesíodo (1). "Imperator divum atque hominum" lo llama Plauto (2).

En Homero ha quedado fijado este sistema monárquico y en él se vive la presencia antropomórfica de dioses como hombres, junto a la presencia teomórfica de hombres como dioses, en un organizado sistema de asambleas, palacios, debates... En Ovidio se rememoran, desacralizadas, estas escenas de la celeste ciudad: con barrios altos para los dioses mayores a ambos lados de la Vía Láctea, y con los dioses plebeyos distribuidos por lugares diversos del espacio sideral (3).

Una vez que en el Olimpo la anarquía del Caos primigenio y de las luchas intestinas desembocó en una monarquía, este sistema se mantuvo incólume, inalterable, mientras que los hombres por su parte irán realizando en sayos, alternando periódicamente con sistemas aristocráticos y democráticos. Experiencias anteriores de luchas por el poder - la historia también enseña a los dioses - debe de haberlo decidido a Zeus a no ceder en su omnipotencia. No es gobernante nato, ni electo; es de facto, que se apoya únicamente

en el predicamento de su poder y fuerza.

La versión que da Hesíodo no armoniza con esta ostentación de omnipotente personalismo; y no es la generalizada. Si es verdad lo que el poeta de la Teogonía afirma (v. 881), que los dioses, terminada la lucha, lo impulsaron, incitaron () a declararse rey, Zeus supo actuar como tal desde el primer momento y con firmeza. El poeta, en efecto, nos refiere cómo de inmediato procede al reparto de honores (v. 885) y cómo hasta el fin del poema se irá rodeando de numerosos y fieles descendientes servidores.

La supremacía del señor del Olimpo se ve reflejada en la gran variedad de epítetos que directa o indirectamente hacen referencia a su poder (4).

Este omnipotente padre - la piedad y las artes plásticas deben de haber ido suavizando las aristas de amo y monarca - se vale a menudo de su rayo como instrumento punitivo o intimidatorio (5) y tiene preferencias por un modo nivelador que encontramos ampliamente desarrollado en el comienzo de Los Trabajos y los Días de Hesíodo. Es una introducción en que se invoca a las Musas de Pieria, para que canten a Zeus, su padre,

(6)

Son diez versos en que se canta el poder de Zeus (frente al simple y habitual " ", "a Zeus que lleva la égida", del proemio de la Teogonía) para impresionar sin duda al hermano Perses; y en el centro exacto, la doble fórmula clásica de ostentación del poder: humillar al soberbio y exaltar al humilde. La grandeza numinosa de Zeus es manifiesta-

ta en un polo superior; y en el otro extremo, el polo inferior, los mortales, como juguetes en sus manos.

La sacralidad mítica del mayor de los Olímpicos no podía ni siquiera ser rozada por los mortales, cualquiera fuese su situación o evolución social, política o religiosa. Ni el creciente racionalismo, ni la libertad individual, ni el teomorfismo del hombre - mejor que el pretendido antropomorfismo homérico, ya que el hombre es hecho a imagen de Dios y no a la inversa - ni la falta de dogmas, la carencia de casta sacerdotal, las corrientes místicas que pronto surgirán, son óbices para que ese muro entre lo divino y lo humano permanezca infranqueable. Los de arriba, los inmortales, "los de vida fácil" (7), "los bienaventurados", gozan de sus privilegios divinos, frente a las limitaciones y miserias de los mortales (8). Los de abajo, resignados en su condición humana, respetuosos, sometidos a aquéllos, con una serie de mitos, normas expresadas en máximas escritas, como " " (9), " " (10), " " (11), etc., que tratan, todas ellas, de inculcar la pequeñez de la condición humana frente a la divina, cuya violación el padre de los dioses y los hombres se empeña en evitar con este modo tan peculiar de gobernar ensalzando a los humildes y humillando a los soberbios.

Este es un mito primordial de larga vivencia y de incalculable trascendencia, mito troncal del que son ramas los demás, la ascendencia divina de los héroes, las proezas del ciclo troyano y de todos los ciclos. Estos son los hilos de los hados, manejados por Júpiter y respetados en la Eneida hasta por la áspera Juno; y los héroes, por muy hijos y nietos de Venus que sean, obedecen páfamente.

La de los hombres (arrogancia, desmesura), que produce la (enojo, indignación) y hasta el de los dioses (rivalidad, mejor que envidia), requiere justicia reparadora y niveladora, grata tanto al espíritu religioso como a las aspiraciones de una constitución

democrática, que siempre dejan a salvo la potestad divina de distribuir los hados y de gobernar a los hombres.

El debilitamiento de aquella religiosidad frente al acrecentamiento de la crítica racionalista, no modificará la intangibilidad de estos fuegos olímpicos, y los excesos de los tiranos, con las excepciones que la mitología enseña, más bien la acrecentarán (12).

Los textos demostrativos de esta relación divino-humana abundan y conformarán una verdadera paideia greco-latina de naturaleza poética, porque el sacerdocio de este relegare lo desempeñan los poetas antes que los filósofos. Líricos, trágicos, aun historiadores como Heródoto, son yates que inciden con su ministerio sagrado en la conducta humana.

Pero no podemos dejar de citar un texto de Diógenes Laercio (13), tan definitorio como el de Hesíodo sobre la misión primordial de Zeus: "Dícese que preguntándole Esopo qué era lo que hacía Zeus, respondió: Humilla a los excelsos y eleva a los humildes". Este

constituye, en su densidad y brevedad, la mejor definición del sistema de gobierno de Zeus.

Este alarde de poder tan oriental, este modo de gobernar exclusivo de la divinidad, lo encontraremos, claro está, extendido a la literatura latina; pero es también un tópico de las SS.EE. de hebreos y cristianos. Por lo que pareciera estar en la raíz profunda del mito y seguir, tras el curso del sol, hasta occidente, con Atenas y Roma como hitos brillantes, en una trayectoria que veremos prolongarse hasta la España de Manrique y Cervantes.

En el Antiguo Testamento leemos, en el libro de los Proverbios 3. 34, en la versión de la Vulgata: "Ipse deludet illusores, et mansuetis dabit gratiam" (14). En Lucas 1.52 María ensalza el poder de Dios pronunciando los versículos coincidentes del Magnificat: "Deposuit potentes de sede, et exaltavit humiles" (15). Mateo 23.12 nos revela idénticas palabras de Jesús a los fariseos: "Qui autem se exaltaverit, humiliabitur; et qui se humili-

liaverit, exaltabitur" (16).

En Roma es sin duda Horacio el poeta más consubstanciado con aquel citado ideal helénico del justo equilibrio en su aurea mediocritas y en su ne quid nimis frente a la divinidad. "Valet ima summis / mutare et insignem attenuat deus" (17). expresa en una breve oda, en que comienza confesando su poca religiosidad pasada - "parcus deorum cultor et infrequens" - ahora nuevamente encendida por los rayos admonitorios de Júpiter.

El poeta latino-cristiano, Prudencio, verá siglos más tarde el mismo milenario manantial de sabiduría mítica, pero tomándolo del cauce de las Escrituras: "Pervulgata viget nostri sententia Christi, / scandere celsa humiles et ad ima redire feroces" (18). ¡De fuentes diversas la misma agua de vida eterna!

Pero he aquí que, por esos años, otro poeta muy amigo de Horacio, llamado por éste "animae dimidium meae" (Oda 1.3.8), el virginal Virgilio, ubicado en las antípodas de la confesada indiferencia religiosa de aquél, el cisne de Mantua, el más pío y puro de los poetas latinos y alma "naturaliter christiana", escribe en la Eneida, libro VI, estos memorables versos:

"Tu regere imperio populos, Romane, memento;
haec tibi erunt artes, pacique imponere morem,
parcere subiectis et debellare superbos" (19).

La misión divina de gobernar, sobre todo con la fórmula de "perdonar a los sometidos y humillar a los soberbios", queda aquí clara y solemnemente transferida al romano, no a Eneas, hijo de una diosa, ni al emperador, descendiente de aquél, sino al ciudadano, al imperio romano.

¡El sagrado proverbio secularizado! La sacra misión, ahora un arte laico, con un solo agregado que condiciona este oficio de gobernar: imponer una legislación a la paz, un ordenamiento legal a los pueblos pacificados. Cuando el regere estaba en manos de Júpiter, lógicamente no era neces-

rio explicitar tal imposición de normas a la paz.

Síntesis notable de la misión de Roma, que contrasta con las múltiples facultades y honores concedidos a los griegos, no nombrados pero fácilmente reconocibles. Una única acción verbal, regere, frente a las cinco operaciones artístico-científicas que concede al griego: excudent, ducent, orabunt, describent, dicent.

Virgilio transfiere a los mortales el más sacro y universal de los mitos. Rompe por primera vez el marco divisorio que los dioses y los hombres procuraron mantener durante siglos.

Este mensaje es de una audacia sorprendente, pero no llega a sacrilegio por varios motivos: porque, como se anticipó, está condicionado a la noble causa de la paz; porque está dado desde las sagradas regiones de la ultratumba por el padre muerto al hijo vivo que cumple una misión divina; porque en los tiempos de Virgilio, pese al avanzado estado de desacralización del mito primitivo, estaba ya concretada en Roma una inversión y fusión de valores mítico-religiosos con los históricos; porque desde sus orígenes Roma tiene también un destino mítico, concedido por los hados, que es un imperialismo fundado en los tres principios de potencia, justicia y beneficio, y concretado en su capacidad militar de combatir agresiones externas, capacidad jurídica para legislar, y capacidad política de incorporar a los vencidos; porque por esos tiempos ya se habían puesto las bases de la mitificación de Roma y Virgilio en su Eneida logra una coronación literaria para la misión política, que complementarán poetas, artistas e historiadores (20).

Virgilio no es sacrílego, es visionario, vate y mensajero de los dioses, al encomendar a la Roma imperial una misión divina. Tampoco lo son Prudencio y San Agustín, entre otros cristianos, cuando sobre esa misma Roma edifican una Roma cristiana y una "Ciudad de Dios" (21).

La unidad, universalidad y perennidad de Roma son fundantes de vir tudes misioneras. La expresión "imperium sine fine" pareciera constituir un hilo conductor con que Virgilio ligara en un extremo, el fundacional del Si- glo I, y de enfático modo, al padre de los dioses y los hombres con los roma- nos, "rerum dominos": "His ego - habla Júpiter - nec metas rerum nec tempora pono: imperium sine fine dedi" (22). Y en el otro extremo, el declinante del Siglo V, otros tres poetas concuerdan igualmente en religar a la urbs aeter- na con la civitas Dei en este triple nudo textual: a) "Quae restant nullis obnoxia tempora metis" (23), b) "nec terminus unquam / Romanae dicionis erit" (24) y c) en clara referencia virgiliana: "Denique nec metas statuit nec tem- pora ponit, / imperium sine fine docet" (25).

Las tremendas diferencias religiosas entre paganos y cristianos no son óbice -como se ve- para la misión ecuménica encomendada a Roma por la di- vinidad. El cristianismo, pese a su mortal enfrentamiento con la idolatría politeísta, tras algunos titubeos, no sólo reconoce e incorpora los valores artístico-culturales, sino también las virtualidades políticas de un imperio pagano porque ve en ellas los moldes adecuados para un plan providencial que le permitirá animar con la nueva fe un cuerpo religiosa y políticamente uni- ficado.

Virgilio es, en este sentido, el mago visionario, el profeta que prepara el camino del Cristianismo. Valiéndose de un mito ya desacralizado, sacraliza el mito de Roma, imponiéndole a su pueblo una misión providencial, preparatoria de un nuevo religamiento, de una nueva edad de oro, señalada también por el nacimiento de un niño, de una nueva era en que volverá a con- vivir la divinidad con los hombres, de un sacro imperio universal, escala te- rrena previa al destino definitivo, celeste, eterno.

Claro que algunos cristianos acusaban carencias en su perspectiva histórica o en el don de la visión profética; o enrolados en una lucha doc- trinaria, se empeñaron más en sus esfuerzos de enfrentamiento que en los de

conciliación. Y algún padre de la Iglesia, como San Agustín, considera fatuo e impío orgullo el principio virgiliano del "parcere subiectis et debellare superbos". Argumentando como teólogo fundado en textos bíblicos, como historiador que observa la vida de su imperio, como obispo que sale al paso de la acusación de que Roma fue devastada por los bárbaros sin la debida protección de la nueva divinidad, retrotrae a sus primigenias fuentes la misión encomendada al romano. En las primeras páginas del De Civitate Dei sostiene que es de Dios este parcere y debellare, que en su historia los hombres nunca lo han hecho, siendo pecado de orgullo atribuirse tales acciones. Tras citar el texto bíblico, "Deus superis resistit, humilibus autem dat gratiam", agrega: "hoc vero, quod Dei est, superbae quoque animae spiritus inflatus adfectat amatque sibi in laudibus dici: Parcere subiectis et debellare superbos" (Civit. Dei, Praef.).

El poeta Horacio sin embargo - siempre los poetas son más videntes y San Agustín no es poeta en esta obra - dando en la posición intermedia, se anticipa en absolver de tal culpa al romano y por ende a su amigo Virgilio, recalcando que la misión de gobernar a los pueblos ha sido conferida a Roma por los dioses precisamente por su humildad ante ellos. Se dirige al ciudadano, designándolo, como Virgilio, con el simple vocativo "Romane", y le dice: "Dis te minorem quod geris, imperas; hinc omne principium, huc refer exitum" (26).

El emperador Augusto es sin duda palabra autorizada y sincera, cuando se manifiesta devoto de esta divina clemencia, escribiendo en el Index Rerum Gestarum, objetiva síntesis de sus hechos relatados en primera persona, grabados en bronce y en piedra en su Mausoleo del Campo de Marte y en los muros del templo de Ankara (Turquía): "Externas gentes, quibus tuto ignosci potuit, conservare quam excidere malui" (27).

Rutilio Namaciano concuerda con Augusto, con Horacio y con Virgilio, acentuando los rasgos divinos del perdón y la clemencia: "Mitigat arma

tas victrix clementia vires, / convenit in mores numen utrumque tuos. / Hinc tibi certandi bona parcendique voluptas: / quos timuit superat, quos superavit amat" (28).

También Claudiano recuerda ese pueblo predestinado, "ille diu miles populus, qui praefuit orbi, / qui trabeas, et sceptrum dabat, quem semper in armis / horribilem gentes, placidum sensere subactae" (29).

La misión que Anquises transmite en los infiernos a su divino hijo - única e irrenunciable ante las concesiones varias que de mal grado y con reservas ("credo equidem") pareciera formular ante la superioridad de la cultura griega - no es lenguaje poético figurado, ni inflado orgullo. Es mensaje formal dado en el momento crucial del poema, tras las pruebas purificadoras de la catábasis a que es sometido el héroe, tras la solemne revista de los prohombres de Roma no nacidos aún, bajo la guía de la Sibila de Apolo, en la culminación de un encuentro realizado junto a la Estigia, donde los juramentos de los dioses, si son violados, producen la pérdida de la inmortalidad. Y todo ello en el centro matemático de la estructura poética (30), integrado con la revelación del hado en el libro primero de Júpiter a Venus, y con el pacto, en el último libro, de Júpiter con Juno; conformándose un círculo fatal a cargo del rey del Olimpo, en cuyo centro está la profecía del destino del linaje romano revelada a su fundador.

Las escenas infernales del libro VI y las olímpicas del libro I y XII configuran, si se prefiere, un triángulo invertido, con los dos ángulos superiores sostenidos por las palabras, iniciales y finales, empeñadas por Júpiter a Venus y a Juno respectivamente, y con el ángulo inferior apoyado, en los infiernos, en las palabras centrales, de Anquises a Eneas y al pueblo romano, reveladoras de una visión escatológico-cosmogónica y de una misión histórica.

Será, pues, conveniente recordar esos textos sagrados del padre de los dioses a su hija primero y luego a su esposa - promesas y compromi-

ses respectivamente - y cotejarlos con los de Anquises.

Tras las dramáticas alternativas de la tempestad del libro I, y tras el beso irresistible de la bella hija - nata se la llama allí en una feliz preferencia por el menos conocido de sus dos nacimientos: de Júpiter o de las olas del mar - Júpiter le profetiza en cuarenta densos versos (I 257-296) a) la historia de Eneas - para los inmortales los "mitos" son historia y realidad, para muchos mortales esas historias son "mito" y fantasía - hasta la llegada al Lacio, sus tres años de reinado, los treinta de Ascanio y los trescientos de los reyes albanos, y luego b) la historia de Roma, ese imperio sin limitación de tiempo.

Son cuarenta versos y cuarenta verbos, treinta de los cuales son lógicamente futuros. En su exacta mitad está el ya citado dístico de la fundación de Roma, su imperio sin fin: "His ego nec metas rerum nec tempora pono: / imperium sine fine dedi". Un presente y un pretérito perfecto en un mar de futuros garantiza el cumplimiento de la promesa.

Tras la fundación de Roma por Rómulo, que inicia esta segunda mitad de la profecía - troyanos y romanos se reparten los cuarenta versos con absoluta equidad - se continúa, "lustris labentibus" (v. 283), con la conquista o servidumbre ("servitio") de Grecia, en realidad desquite o revancha de los herederos de los troyanos sobre los griegos: las tres ciudades citadas (Ptia, Micenas y Argos) representan los reinos de los tres grandes jefes (Aquiles, Agamemón y Diomedes respectivamente).

Se concluye con once versos dedicados a Augusto; con referencias, en una quinteta, a su origen, imperio, fama y nombre, y a su victoria sobre oriente y su destino celestial ("hunc caelo accipies", "vocabitur hic quoque votis"), con anuncio de paz en el verso central ("aspera tum positae mitescent saecula bellis"), y, en la última quinteta, con la presencia de viejas divinidades: la cana Fides, Vesta, Quirino reconciliado con Remo, y el templo de Jano, cuyas puertas se cierran en tiempos de paz (31). Y "el

impío Furor de la guerra, adentro, sentado sobre las crueles armas y atado con cien nudos de hierro detrás de la espalda, rugirá hórrido con boca cruenta" (32).

Debe destacarse cómo en las dos partes de la profecía, en esta sucesión y combinación de mito con historia, troyanos con romanos, Eneas con Augusto, Júpiter acentúa en la primera las verosimilitudes históricas de fechas y nombres precisos, y en la segunda los datos y facetas más religiosas, especialmente en el Príncipe. Augusto - quede bien claro que el "Troianus Caesar Iulius" de los v. 286 y 288 es él - aparece invocado con votos ("vocabitur hic quoque votis", v. 290), lo que significa acceder de algún modo al culto divino (33). Historicidad del mito por una parte, religiosidad de Roma por otra.

No hay un intento de fundamentación racionalista en este devenir histórico profetizado por Júpiter. Basta el simple sic placitum del v. 283, así plugo a los dioses, así han hilado las Parcas. Pero los aspectos de la acción subrayados tanto en la gens Hectorea como en la Romulea revelan que el poeta pone la causa de tal predilección en las antiguas costumbres y en la religiosidad del primitivo romano, que Augusto trata de restablecer, y que han sido reconocidas unánimemente por los autores latinos, y, paradójicamente, en mayor medida por los griegos llegados a Roma y por los enemigos naturales del paganismo, los primeros cristianos.

La citada asociación mítico-histórica con Fides, calificada como cana (anciana, antigua) y con Vesta, que conserva junto al fuego - bajo la fe de Varrón - los Penates traídos de Troya, por lo tanto los Penates domésticos de Augusto; el recuerdo de Quirino, uno de los dii indigetes, asimilado aunque tardíamente a fines de la república al antepasado de Augusto, Rómulo, reconciliado ahora con Remo por decisión soberana de Júpiter, al igual que los contemporáneos del poeta reconciliados en una paz augustea que ha reemplazado las largas luchas civiles; la presencia del viejo Jano, son to-

dos testimonios elocuentes: Augusto y su pléyade de poetas con Virgilio a la cabeza, están por una resacralización del mito. Roma, en mérito a su pictas y iustitia, en virtud de la religiosidad, está predestinada a gobernar.

Agréguese, para completar la precitada triangulación conceptual de los libros I, VI y XII, la decisión final del padre Júpiter, compartida esta vez por Juno, en los v. 793-840 del libro XII, en un marco de dramaticidad, que ahora afecta a la divina esposa, similar al vivido en el libro I por la bella hija.

La extensión del diálogo es apenas mayor que en el libro I. Júpiter habla el primero, invitando a Juno a poner fin a su acción y recordándole el concepto medular de los hados, "Aenean (...) ad sidera tolli" (v. 795). Tras las varias interrogaciones directas a su esposa, sigue con un imperativo, "Desine iam...", para concluir, cada vez más parco e impersonal, "Ventum ad supremum est". Resume en un par de versos el daño inferido a los troyanos y pone punto final con un indicativo terminante, "Vlterius temptare veto" (v. 806).

Juno contesta algo más locuaz, con veintiún versos a los catorce del marido, confesando y cediendo, "fateor" (v. 813) y "esto" (v. 821). Pero se ha reservado en los seis versos finales un denso conjunto de deseos o exigencias familiarmente formuladas con sólo subjuntivos, y así estructuradas: 1º - Un triple deseo negativo, "ne iubeas", no ordenes a los latinos cambio de nombre, ni de lengua, ni de indumentaria; 2º - Un triple deseo positivo, "sit", existan el Lacio, los reyes albanos y una poderosa descendencia romana; 3º - Un ruego final, "sinas", permite que Troya, la causa del odio, perezca conjuntamente con su nombre.

Júpiter sonrió. En verdad su profecía del libro I estaba condensada en este segundo deseo. No le costará nada aceptar: "Do quod vis". Concretamente los latinos mantendrán su nombre, su lenguaje y sus costumbres (nomen, sermonem, mores).

Pero Júpiter, que sabe por viejo y por Júpiter - la familiaridad del diálogo de la divina pareja nos ha contagiado - con una suerte de hábil maniobra le asegura a la esposa que los teucros se asentarán ("subsident"), mezclados sólo en lo corporal ("commixti corpore tantum", v. 835), sin aportar aparentemente elementos espirituales y morales.

En cuanto a "morem ritusque sacrorum" - conceptos claves en la fundación y unión de pueblos - "yo los agregaré" ("adiciam"), sin más, sin decir de dónde. Sólo reitera aspectos ya aceptados: la unidad de lengua ("uno ore"), de nombre ("omnes...Latinos"), fusión de sangre ("genus mixtum sanguine Ausonio"); y la profecía de particularísima enorme pietas no explicada, sobrehumana, divina: "Supra homines, supra ire deos pietate videbis" (v. 839). Para rematar la maniobra, complace a la diosa con una concesión que la misma ni había pedido: honores sin par para ella.

Su lenguaje es mezcla de silencios y promesas más que fraude. No le ha dicho que "morem ritusque sacrorum" serían tomados de los troyanos; pero pietas, morem, ritus y sacra representan los valores fundamentales. Ha puesto el acento en una unión de sangre, restando casi trascendencia al aporte espiritual y religioso que traerán los troyanos. Y sin embargo es ésta la piedra basal sobre la que se construirá la grandeza del imperio. Júpiter, que no lo puede ignorar, lo sabe callar. Eneas, en cambio, no lo ha disimulado. En el v. 192 lo dice claramente: "sacra deosque dabo". El pío Eneas es conciliador, partidario de la paz, de leyes parejas para ambos pueblos. Cedería al suegro arma, imperium, el nombre de la ciudad a la hija (XII, 192-4); pero en una cosa será inflexible, en su misión de trasladar al Lacio los Penates de Troya.

La conclusión a extraer del diálogo olímpico es una revelación, por momentos voluntariamente velada, de la supremacía de los valores espirituales y religiosos en la fundación y constitución de un estado, trama visible, hilada por los hados a favor de la dominación romana a lo largo

de toda la Eneida y particularmente en los tres episodios angulares que hemos comentado.

No hay, pues, en la misión dada al romano por Anquises un simple traspaso de un atributo divino al poder temporal, una desacralización del mito, sino que la depositaria de aquella, la Roma inmortal, asume conciencia de que ella se ha sacralizado y divinizado, y que está predestinada por los hados para un imperio sin fin.

Ni siquiera en Cicerón, que en su República expone filosófica e históricamente los principios que rigen una acción de gobierno, se da, al menos en la medida pretendida, total desacralización. Aunque tan distante de la sensibilidad místico-religiosa de Virgilio, puede ensayarse un paralelo entre su Somnium Scipionis y el libro VI de la Eneida. Hay en ambos, en el filósofo y en el poeta, un extrañamiento humano, una suerte de vuelo místico, en estado de sueño en un caso y de vigilia en otro, tanto una anábasis como una catábasis, viajes al mundo de los muertos, celestial el uno e infernal el otro, para el reencuentro con prohombres en estado de beatitud, uno con el abuelo adoptivo, otro con el padre. Y habrá semejantes cosmovisiones y particulares revistas sobre el tema del alma, del mundo, del futuro de Roma, del destino de los protagonistas en especial.

Sobre todo nos interesa aquí la misión coincidente encomendada al hombre desde la ultratumba del "regere imperio populos, Romane, memento" y del "Homines enim sunt hac lege generati qui tuerentur illum globum" (34).

Pero este gobierno de parte de los hombres - en Cicerón ello queda muy claro - no niega la providencia de Dios, "qui omnem mundum regit" (34 bis), sino que a éste nada le resulta más grato que el gobierno de los hombres por los hombres mismos (35). Dios premia con la beatitud celestial a éstos: "Omibus, qui patriam conservaverint, adiuverint, auxerint, certum esse in caelo definitum locum, ubi beati aevae sempiterno fruuntur"... "Harum rectores et conservatores hinc profecti, huc revertuntur" (36). Estos bene-

factores están divinamente dotados para esta misión: "iisque animus datus est ex illis sempiternis ignibus, quae sidera et stellas vocatis" (37); y estas estrellas son de naturaleza divina: "divinis animatae mentibus". La vida y su gobierno es "munus humanum assignatum a deo" (38). Es un don y un deber de iustitia y pietas, "quae cum magna in parentibus et propinquis, tum in patria maxima est" (39).

La comparación, introducida aquí por Cicerón, del acto de gobernar ya en un individuo, ya en un estado, o en el universo, viene de los griegos y la retoma Manilio al final de Astronomicum IV: Como Dios en el macrocosmos gobierna al universo, así gobierna el hombre a los estados y el alma, en el microcosmos, al cuerpo. Esta alma espiritual, de naturaleza ígnea y divina, tiene virtudes propias, que el pueblo romano por su pietas ha tenido el privilegio de cultivar para gobernar la civitas (40) o la res publica (41), fundadas sobre la base moral del "iuris consensu et utilitatis communione".

El paralelismo podría continuar. En Eneida VI y en el Somnium Scipionis del libro VI de la República, el poder de convicción de los protagonistas, Anquises y Escipión Africano Mayor, sobre el destino humano ha sido tal que la reacción de hijo Eneas y del nieto Escipión Emiliano es idéntica: ¿cómo pueden las almas querer volver a aquella tierra? (42) y ¿cómo no me apresuro con la muerte a volar de la tierra a este cielo? (43). También las respuestas de Virgilio y de Cicerón son similares, ya que el fatum y la lex, que representan el orden sobrenatural, no permiten un regreso prematuro no ordenado por los dioses.

Si en esencia coinciden ambas cosmovisiones, se diferencian en su tratamiento, poético uno y filosófico el otro, no obstante la incorporación de un lenguaje filosófico-histórico en el libro VI de Virgilio y de un lenguaje místico-poético en el libro VI de Cicerón. El poeta por vocación tiende a mantener la sacralidad del mito, fiel a su misión de intermediario, ministro e intérprete de los dioses entre los hombres; de la mayor o menor medida de es-

ta fidelidad resultará un mayor o menor grado de sacralidad del mito. El racionalista que hay en el filósofo lo desacraliza, en el tránsito del mito al logos elabora fundamentos científicos a la primitiva fe creando una nueva ciencia, pero - tales los casos de Platón y de Cicerón en esta obra (libro VI de la República) - conserva a menudo y renueva o recrea antiguos mitos como elementos simbólicos y poéticos. El historiador, el político, el artista plástico harán lo mismo. Fieles a sus particulares enfoques y especialidades extraen del mito los nuevos frutos de su labor específica, dejando un mito en alguna medida desacralizado.

La resacralización que hemos visto en Virgilio lleva implícitos su sacralidad y su desacralización. El mito y la desmitificación vienen del fondo de la prehistoria, y son hechos comprobables.

El mito del "parcere subiectis et debellare superbos" tuvo larga vigencia y tiene prolongada historia. Antes de desmitificarse en manos de las modernas ciencias políticas, diversificándose en múltiples formas de gobierno, ha pasado por los prismas de poetas, filósofos, literatos e historiadores. Sobre la persistencia del mito primitivo o de algún estadio de desmitificación, puede comprobarse que la mayor parte de los modernos sistemas occidentales de gobierno se basan en el cuarto sistema mixto propuesto por Cicerón; que cada tanto surgen conductores con misiones providenciales, que pretenden apropiarse de la fórmula originaria de Zeus; que por su implicancia en la vida, tanto esta secularización de la política, como las transmucciones en los sistemas de gobierno, han sido acompañadas de sucesivas y numerosas revoluciones.

Pero nuestro análisis se reduce a este breve muestrario de textos literarios, que concluirá en este hito occidental que es la literatura española.

En la segunda parte de la inmortal obra de Cervantes, al final del capítulo XVII, Don Quijote expone teóricamente al Caballero del Verde Gabán,

Don Diego Miranda, las funciones que competen a un caballero andante; y al final del siguiente, despidiéndose ya, le manifiesta el deseo de llevarse a su hijo Don Lorenzo, para darle las lecciones prácticas atinentes, "para enseñarle -dice- cómo se han de perdonar los sujetos y supeditar y acocear los soberbios, virtudes anejas a la profesión que yo profeso ". "Sujetos" es equivalente literal de "subiectis", "supeditar y acocear" es versión parafrásica del "debellare".

La misión de marras, atributo natural de los dioses, transferida por Virgilio al romano, está aquí en las manos y en la espada de los caballeros andantes, profesión - así la llama el ingenioso hidalgo - de naturaleza laica, pero de antecedentes y similitudes con instituciones religiosas medievales. Quijote mismo, en el capítulo LVIII de la segunda parte, compara su profesión de caballero con la de estas órdenes religiosas: "ellos fueron santos y pelearon a lo divino, y yo soy pecador y peleo a lo humano". Y hasta confía en que algún día pueda pasarse a aquellas filas.

También en Manrique está implícito (en el sustantivo "sujetos" está explícito) este mito, referido a otro quijotesco caballero, su padre, cuando canta en sus Coplas : "¡Qué benigno a los sujetos! / ¡A los bravos y dañosos / qué león!" (Copla XXVI). Si bien predomina el sustituto de Zeus, que es la diosa Fortuna, llamada aquí "señora que se muda", luego también laicizada con el símbolo de la rueda: "que bienes son de Fortuna / que revuelven con su rueda / presurosa, / la cual no puede ser una / ni estar estable ni queda / en una cosa" (Copla X).

La Fortuna, divinidad tardía, posthomérica, con auge en la edad helenística bajo el nombre Fortuna, de mayor arraigo en la Roma republicana e imperial, se había asimilado la facultad de gobernar humillando a los soberbios y ensalzando a los humildes. Es la que gobierna trastrocando la previsión y estabilidad humanas.

Cuando Horacio en la Epístola Ad Pisones 202, sostiene que el coro "Deosque precetur et oret / ut redeat miseris, abeatque fortuna superbis" (44), el mito sigue intacto, como corresponde a un elemento tan tradicional de la tragedia que es el coro, pero está también presente la fortuna como sujeto realizador de ambos verbos subordinados. También en la ya citada oda I 34.12-16, la fortuna sirve como auxiliar de Dios: "Valet ima summis / mutare et insignem attenuat deus, / obscura promens; hinc apicem rapax / fortuna cum stridore acuto / sustulit, hic posuisse gaudet" (45). Deus y fortuna realizan la misma operación.

Boecio, a horcajadas sobre dos edades y dos credos, le da a la Fortuna un papel protagónico; pero, al igual que a su personaje antagónico, la Filosofía, le da un carácter alegórico. Tras llamarla indistintamente fortuna y fors, y calificándola de saeva y fallax, por su doble operación de elevar y rebajar, dice: "dudum tremendos saeve proterit reges / humilemque victi sublevat fallax vultum" (46).

Poco después, en la prosa segunda, valiéndose de un perfecto quiasmo, resume nuevamente las dos faces de esa poderosa vis y ludus: "rotam volubili orbe versamus, infima summis summa infimis mutare gaudemus" (47).

En la poesía latina medieval la fortuna es ya simple símbolo de la velecidad humana, aunque en algún texto épico se conserven reminiscencias del mito primitivo, como en la Salutatio del Archipoeta al emperador Federico Barbarroja, del año 1163. El poema empieza: "Salve mundi domine, Caesar noster ave, / cuius bonis omnibus iugum est suave" (48). Como hemos visto en una copla de Manrique, el milenarismo dualismo clásico de subiectis y superbos está poéticamente simbolizado en animales y aun plantas: "tibi colla subdimus tygres et formicae / et cum cedris Libani vepres et myricae" (49); aunque poco después se patentiza también en la condición humana: "Tu foves et protegis magnos et minores, / magnis et minoribus tuae patent fores" (50). La antítesis verbal del parcere y debellare se da sólo en el final: "fove tuos

subditos, hostes caede plagis" (51).

En los Carmina Burana la volubilidad de la fortuna aparece, ya desmitificada, como tema favorito, junto al vino, a la primavera, al amor, a la avaricia. Vayan estos pocos versos a modo de ejemplos: "Quae debiles / distans nobilitat, / et nobiles / premens debilitat" (52). "Fortuna rota volvitur:/ descendo minoratus;/ alter in altum tollitur" (53). "O fortuna, / velut luna / statu variabilis,/ semper crescis / aut decrescis" (54).

Desgajado de los dominios de Júpiter el clásico atributo de gobernar rebajando y ensalzando, y transferido el mismo a esta nueva divinidad,

o Fortuna, se hizo obviamente más fácil la desmitificación por tres razones: 1) Júpiter no arriesga su condición olímpica de padre de los dioses y los hombres; 2) la categoría de la nueva divinidad nunca quedó muy claramente establecida junto a Júpiter (55); hasta la habido dudas sobre su naturaleza divina o sobre su existencia (56); 3) las representaciones plásticas de la Fortuna (rueda, cornucopia, timón) materializan de algún modo o visualizan en mayor medida las puras abstracciones de un atributo divino como es gobernar humillando y ensalzando.

Concluimos este examen de los dos aspectos de un viejo mito, resumidos por Virgilio en tres infinitivos - regere por una parte y parcere-debellare por otra - sucesivamente, aplicados a Júpiter, a la Fortuna, a Roma, a la caballería andante; y afirmamos a) que la riqueza del mito se manifiesta, también doblemente, ya por lo que de algún modo va dejando en el proceso de desacralización- filosofía, historia, arte, literatura, teatro, ciencias jurídicas y políticas - ya por la vitalidad de su vigencia; y b) que ésta es tal que se vive lo sagrado del mito en cada verso de la Eneida, porque Virgilio respira por todos sus poros la religiosidad de un hombre homérico del año mil; por eso hoy, a los dos mil años de su muerte, vive.

NOTAS

- (1) Teogonía 47, Poco después dirá: "Por su poder es el primero y el más grande de los dioses" (v. 49).
- (2) Rudens 9. Poco antes en el v. 1 ha dicho de él Arcturus: "qui gentes omnis mariaque et terras movet".
- (3) Metamorf. I 168 y sgs.
- (4) Seleccionamos algunas del Lexicon de Forcellini: altisonus, aequus, aeternus, potens, omnipotens, invictus, fatidicus, ultor, vindex, summus, supremus, dux Superum, gubernator poli, moderator Olympi, rex, rector, regnator deum, pantheus, gentis humanae pater et custos, según Hor. Od. 1. 12. 49.
- (5) Flamma, flammatus, fulgur, fulgerator, fulgurator, fulmen, fulminans, fulmineus, pollens fulmine, tonans...
- (6) Hes. Los Trab. y los Días, v. 3-7: "por el cual los hombres son oscuros o ilustres, famosos o ignorados a causa del gran Zeus; pues fácilmente fortalece y fácilmente destruye al fortalecido; fácilmente humilla al soberbio y exalta al humilde; fácilmente endereza al torcido y amengua al poderoso".
- (7) " Il.6.138; Od.4.805;5.122.
- (8) "Miserá laya que como las hoja brota frondosa y luego sin fuerza cae al suelo" Il.21.462.
- (9) Aristót. Rhet.2.21: "Conócete a tí mismo".
- (10) Thgn. 335, Pínd.fr. 235: "Nada en exceso".
- (11) "Sé prudente".
- (12) "En la era posthomérica, esa intocabilidad de los Olímpicos se subraya más aún. Mientras que en Homero, Apolo, por ejemplo, no tiene reparos en acercarse a un muerto para proteger el cadáver, escuchamos en la tragedia que él jamás ha de entrar en contacto con la muerte", dice Walter F. Otto en Teofanía, Eudeba, pág. 46; y cita las tragedias Alceste e Hipólito de Eurípides.
- (13) Vida de Quilón, 69.
- (14) "El mismo se burlará de los burladores y dará gracia a los humildes".
- (15) "Derribó del solio a los poderosos y ensalzó a los humildes".
- (16) "Pero quien se ensalzare, será humillado; y quien se humillare, será ensalzado". También en Pedro 1.5.5.: "Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam"; y en Sant. 4.6; y 4.10.

- (17) I.34. 12-13: "Dios puede mudar las cosas más bajas en las más altas y empequeñece al encumbrado".
- (18) Psych. 289-290: Permanece muy divulgada la sentencia de nuestro Cristo: que los humildes escalan las cumbres y que los soberbios tornan a los abismos".
- (19) "Acuérdate tú, romano, de regir pueblos con la autoridad; éstas serán tus artes, e imponer normas a la paz, perdonar a los sometidos y humillar a los soberbios" (v. 851-3).
- (20) Horacio; Carm.Saec. 51-52: "bellante prior, iacentem / lenis in hostem". Roma, primera en la guerra, es generosa para con el enemigo caído. Cf. la misma generosidad en Rutilio Namaciano, I.63-66: "Fecisti patriam diversis gentibus unam; / profuit iniustis te dominante capi. / Dumque offers victis proprii consortia iuris, / Urbem fecisti quod prius orbis erat", y en su contemporáneo Claudiano, De Laude Stiliconis III 150-3: "Haec est, in gremium victos quae sola recepit, / humanumque genus communi nomine fovit, / matris, non dominae, ritu; civesque vocavit / quos donuit, nexuque pio longinqua revinxit".
Historiadores, como T.Livio, Valeyo Patérculo, Amiano Marcelino, Floro, los artistas del Ara Pacis, los del templo de Roma y Venus, los círculos literarios, las artes todas, grabados de monedas incluso, coincidirán con Virgilio en esta suerte de culto a Roma, frecuentemente denominada dea.
Sobre el poeta cristiano Prudencio, véase el artículo de Angel A. Castellán, Roma y España en la visión de Prudencio, en Cuadernos de Historia de España, XVII, Fac. de F. y L., Bs. As., 1952.
- (21) Prudencio está a favor de la Roma pagana pero como la base providencial de una Romanidad integrada en el Cristianismo, probada en varios textos: C.Sym. II 585-647; Perist. II 413 y sgs.; Cath. 12. 201-204.
- (22) Eneida I 278-9: "No pongo yo a éstos (los romanos) ni límites ni plazos de sus hazañas: les he dado un imperio sin fin".
- (23) Rut. Namaciano 137: "Los tiempos que te restan a ningún límite están sometidos".
- (24) Claudiano, "De Laude Stilic. III 159-160: "La dominación romana jamás tendrá término".
- (25) Prudencio, Contra Símaco I 542-3: "Finalmente no establece límites, ni fija tiempos, enseña un imperio sin fin".
- (26) Odas 3.6.5-6: "Imperas porque te haces más pequeño ante los dioses; de aquí todo principio, hacia aquí dirige toda meta".
- (27) I.3: "A los pueblos extranjeros, que sin riesgos se pudo perdonar, preferí salvarlos antes que destruirlos".
- (28) I.69-72: "Tu vigor militar lo mitiga tu clemencia vencedora; convienen a tus caracteres una y otra divinidad (Venus y Marte). De aquí para ti el agradable placer de pelear y de perdonar: vence a quienes temió, ama a quienes venció".

- (29) De Bello Gildonico 96-98: "Aquel por largo tiempo pueblo de soldados, que dominó el orbe, que distribuía las trabeas de los cónsules y los cetros, al cual las naciones en guerra sintieron siempre temible, y, sometidas, lo sintieron apacible".
- (30) Llamamos a esta revelación de Arquises a Eneas centro matemático, porque el libro VI es considerado como tal en la estructura del poema, porque el memento sobre la misión de gobernar pueblos está al final de dicho libro, porque conforma un justo medio, si unimos ese final con el comienzo del libro VII, en que hay, como una réplica en miniatura del VI, un descenso onírico del rey Latino a la ultratumba - de naturaleza itálica ésta, frente a la helenizada del libro VI - para consultar a su padre Fauno, quien (o los "prisca oracla in memoribus" según expresión de Varrón en Nonnius 14, llamados Aius Locutus) le transmite un mensaje profético comparable al de Anquises: "Externi venient generi, qui sanguine nostrum / nomen in astra ferant quorumque ab stirpe nepotes / omnia sub pedibus, qua Sol utrumque recurrens / aspicit Oceanum, vertique regique videbunt" (VII 98-101).
- (31) Para algunos la Paz queda encerrada en el templo, para Virgilio es la Guerra la que queda dentro. Después de Numa habían sido cerradas una sola vez tras la primera guerra púnica. Augusto las cerró tres veces.
- (32) "Furor impius intus, / saeva sedens super arma et centum vinctus aenis / post tergum nodis, fremet horridus ore cruento" (Eneida I 294-6), es una plástica trasposición de una célebre pintura de Apéles, que Augusto colocó en su foro. La conocemos por Plinio el Viejo (N.H. XXXV 27 y 93), y también por este cuadro de Virgilio inspirado en aquella, según da fe el comentario de Pseudo Servio. La pintura representa a Alejandro en un carro, llevando a la Guerra, que tiene los brazos atados a la espalda.
- (33) En esto Augusto mantuvo una conducta un tanto ambigua. Pareció re-nuente a aceptar culto alguno en Roma, aunque hay ejemplos de distintos honores en diferentes épocas, preferentemente asociados al culto de los Penates y Larcs. En las provincias de Oriente, en cambio, autorizó el culto al emperador, en especial asociado con el de Roma, con la mente siempre puesta en el imperio. Virgilio pareciera seguir y respetar esta ambigüedad del príncipe en el citado hemistiquio del v. 290: esa invocación con votos puede referirse a la vida presente, como se prefiere interpretar, o a la futura, aludida por el "caelo accipies" que precede. El término hic puede significar éste o aquí. El adverbio quocumque puede enfatizar a hic o a votis. Pero fuera de estas imprecisiones, la esencia religiosa-divina de votis está suficientemente acentuada por su ubicación al final de verso.
- (34) Somnium Scip. 15. Ya se interprete la proposición relativa con matiz final, ya con matiz consecutivo - preferimos lo segundo por el intensificador hac - queda claro que los hombres deben cumplir una misión superior como es la de proteger y gobernar: "Los hombres en efecto han sido engendrados por una ley tal que protejan aquel globo". (34 bis) Somn. Scip. 13.

- (35) Nihil est enim illi principi deo (...) acceptius quam concilia coetusque hominum iure sociati, quae civitates appellantur". Somm. Scip. 13.
- (36) Somm. Scip. 13.
- (37) Somm. Scip. 15.
- (38) Somm. Scip. 15.
- (39) Somm. Scip. 16.
- (40) "Concilia coetusque hominum iure sociati" (Somm. Scip. 13.)
- (41) "Est igitur res publica res populi, populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus" (R. P. I. 25.)
- (42) "O pater, anne aliquas ad caelum hinc ire putandum est / sublimes animas iterumque ad tarda reverti / corpora?" (En. VI 719-721.)
- (43) "Quid moror in terris? quin huc ad vos venire propero?" (Somm. Scip. 15.)
- (44) "Ruegue y ore a los dioses que la fortuna vuelva a los míseros y se aparte de los soberbios".
- (45) "Dios puede mudar las cosas más bajas en las más altas y empequeñece al encumbrado, sacando cosas oscuras; la fortuna voraz de aquí quitó el bonete con agudo estrépito, allí goza en haberlo puesto".
- (46) "Aniquila cruelmente a reyes hace poco temibles y falaz eleva el rostro humilde del vencido" (Consol. Philos. II 1.)
- (47) "Giramos la rueda con voluble giro, gozamos en mudar las cosas más pequeñas en las más altas y las más altas en las más pequeñas".
- (48) "Salve, señor del mundo, César nuestro, ave, cuyo yugo a todos los buenos es suave".
- (49) "A ti sometemos los cuellos los tigres y las hormigas, y con los cedros del Líbano la zarza y los tamariscos".
- (50) "Tú favoreces y proteges a los grandes y a los menores, a los grandes y a los menores se abren tus puertas".
- (51) "Favorece a tus súbditos, castiga con azotes a los enemigos".
- (52) "La que distante ennoblece a los débiles, y a los nobles apremiándolos los debilita" (Carm. Dur. 14.)
- (53) "La fortuna se vuelve como rueda: yo desciendo aminorada; otro a lo alto es elevado" (Carm. Dur. 16.)
- (54) "Oh fortuna, como la luna variable en su estado, siempre creces o decreces" (Carm. Dur. 17.). Con este poema abre y cierra Karl Orff su conocida composición musical.

- (55) En Séneca (De Benef. 4.8.) no se distingue casi entre Dios, hado, fortuna, naturaleza.
- (56) Pacuvio en Ad Heren. 2.23.