



V Jornadas de Estudios Clásicos y Medievales “Diálogos Culturales”

Centro de Estudios Latinos

en colaboración con la Cátedra de Literatura Española Medieval
y el Centro de Teoría y Crítica Literaria.
Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS UNLP-CONICET)
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad Nacional de La Plata.

Traducción e interpretación: problemas presentes en la IV Égloga de Virgilio

María Delia Buisel

Universidad Nacional de La Plata

madebu1@gmail.com

Resumen

Este texto presenta problemas de traducción en algunos versos que merecen ser atentamente examinados para no oscurecer el significado del poema.

Es necesario dilucidar la cosmovisión y la concepción del tiempo que el poeta ha querido transmitir para poder traducir con adecuación y la mayor precisión posible el texto y no quebrar su unidad y coherencia.

Los textos problemáticos a examinar: v. 5 '*ab integro*'; v. 8 '*puero, quo*'; v. 11 '*decus hoc aevi*'; v. 34-36: '*alter*', '*altera*', '*altera*'; v. 60 '*risu*'; v. 62 '*risere parentes / parentem /parenti*'.

La traducción de un texto importante está íntimamente relacionada con la cosmovisión que lo nutre, la que en el caso de la IV égloga no es tan simple o sencilla de develar. Aquí el tema clave a esclarecer es el de la concepción del tiempo, presente en el texto y que a simple vista nos induce a pensar que el poeta refleja un dato inherente al mundo grecolatino y heredado sin aparente cuestionamiento: la visión **cíclica** del tiempo, lo cual originará una traducción con un vocabulario coherente con esa visión, pero si el poeta llega a poner en duda dicha visión, el traductor también debe expresar tal cuestionamiento y su léxico debe saber expresarlo.

La reflexión filosófica de los griegos comienza apoyándose en una serie de creencias arcaicas, irreductibles a la relación de causalidad, de las que la filosofía tratará de a poco de desprenderse.

En ese tránsito *del μύθος al λόγος*, es necesario detectar mitos que subyacen o que se suponen sin objeciones en diversos planteos filosóficos y que además informan el itinerario de la poesía helénica y latina con una presencia constante, al parecer indestructible.

Mitos hay muchos de desigual categoría por su contenido y alcances, que atañen a hechos menores y aislados o a ideas fundamentales que nunca o casi nunca llegan a cuestionarse y contribuyen a caracterizar el pensamiento antiguo; es a alguno de ellos a los que quiero referirme: 1) la eternidad de la materia; 2) la circularidad de los procesos cósmico y humano con su repetición cíclica; 3) la ineluctable necesidad. No se trata de concepciones aisladas sino relacionadas entre sí y suponiéndose mutuamente.

Los dioses son eternos, ἀεὶ ἔόντες, hecho admitido sin problemas hasta el día de hoy, siempre que no se cuestione su existencia, pero que la materia sea eterna ya es de por sí más problemático, aunque para los griegos fuese casi un axioma, pero eso sí, un supuesto que entró en colisión cuando el pensamiento bíblico se enfrentó con el heleno postulando un comienzo creacionista *ex nihilo* de la materia en el tiempo, comienzo debido a un acto libre de un Dios personal¹.

Mientras cada una de estas dos concepciones se mantuvo en sus propios carriles, los griegos se manejaron con la inexplicable eternidad de la materia, la inmutable e inflexible necesidad o ἀνάγκη, la periodicidad cíclica del cosmos y del hombre para comprender la heterogeneidad de las manifestaciones de la materia, siendo estos tres enunciados, principios opacos e irreducibles a conceptos racionales y no siempre experimentables.

Para el griego es inconcebible un comienzo absoluto de lo existente, de modo que el texto² atribuido por el pseudo Aristóteles o mejor dicho, un anónimo a Jenófanes, que éste aplica a dios, puede referirse también a la materia con acierto porque lo divino se identificaría con ella:

Ἀδύνατον φήσιν εἶναι, εἴ τι ἔστι, γενέσθαι, τοῦτο λέγων ἐπὶ τοῦ θεοῦ.

Es imposible -dicen- que, si algo existe, haya nacido, esto hablando del dios.

Dicho de otro modo, según B. Cassin³, el primer predicado del ser o de ese algo impersonal que existe, es la eternidad (ἀίδιον) en coincidencia con frase muy semejante de

¹ Gigon, O. *Los orígenes de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 1971, pp. 13-44, señala que el Génesis comienza por una acción primera de carácter personal, mientras que Hesíodo y demás pensadores griegos se preguntan por una primera realidad, que existía ya objetivamente al principio. Cf. también:

Tresmontant, Cl. *Estudios de metafísica bíblica*, Madrid, Gredos, 1961; del mismo autor: *Judaïsme et Christianisme*, Paris, F.X. de Guibert, 1996, pp. 16 y 74-75.

² Pseudo Aristóteles en *De Melisso Xenophane Gorgia*, 977a 14-15 transcripto en Diels, H.-Kranz, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmann, 1964, erster Band, p.116.

Cf. también *Senofane. Testimonianze e Frammenti*, a cura de M. Unstersteiner, Firenze, La Nuova Italia, 1967, pp. XXVII- XXIX de la Introduzione y

Cassin, B. *Si Parménide*, Lille, Presses Universitaires, 1980, pp. 311-320, edición crítica y comentario del tratado anónimo *De Melisso Xenophane Gorgia*.

³ Cassin, B. *Op. cit.*, p. 315.

Meliso y que el mismo texto reitera al final del fragmento; esa impropiencia esencial es una negación absoluta que no admite ni generación ni corrupción⁴ y no una privación relativa.

Esta eternidad de la materia, pesada, opaca y negativa, puede poseer en la poesía un nombre primordial, ya sea el Χάος⁵ de la *Teogonía* hesiódica o la Νύξ de los *Himnos órficos* que no deben confundirse con la nada⁶ del *Génesis*, porque son la nominación de lo ya existente desde siempre, aunque se le busque un principio virtual.

Así lo vio Platón en el texto del *Fedro* 245c, hablando del movimiento eterno del principio originante, pero no originado, texto del que Cicerón se hará eco en el *Somnium Scipionis* 8, 27

Principio autem nulla est origo.

De hecho si no existe un comienzo, lo que es desde siempre sólo puede tener un proceso circular, irracional e indescifrable regido mecánicamente por una Ανάγκη ineluctable y racionalmente inabordable.

La materia no es estática y por necesidad no puede tener otro movimiento que no sea el circular, de allí la periodicidad de un perpetuo retorno en el que está inmersa toda la realidad y, al parecer, hasta los mismos dioses.

Es difícil distinguir Ανάγκη de Μοῖρα ο Εἰμαρμένη, es decir, Necesidad de Destino o *Fatum*, con todos los matices que se quieran, siempre serán una realidad ciega, superior a todo, fatídica o fatal, que somete a los mismos dioses como al Zeus homérico, garante del cumplimiento de los destinos fijados por la Μοῖρα; esta realidad doblega por supuesto al ciclo, lo que significa que los elementos diferenciados dentro del proceso se suceden unos a

⁴ Unstersteiner, M. *Op. cit.*, p. XXIX.

⁵ La noción de Χάος implica ya una cierta abstracción para llegar a algo indeterminado e indiferenciado, del cual salen los dioses, mientras que en la Biblia, Dios personalmente crea sin materia preexistente y ordena el caos o posterior materia informe.

⁶ Existen algunas líneas dentro del pensamiento cristiano que intentan acercar la noción de Χάος a la de **nada**, con lo que no quedaría excluida la idea de **creación** entre los helenos, pero que de hecho nunca se verificó. Cf. Caturelli, A., *La metafísica cristiana en el pensamiento occidental*, B. Aires, Ediciones del Cruzamante, 1983, pp. 11-12 por lo que no hay que confundir el demiurgo platónico que modela u ordena una materia preexistente con el Dios trascendente que actúa y crea desde la nada. Para Tresmontant hay distinción entre el Ser absoluto y el Universo físico, en oposición a sistemas gnósticos y dualistas. Esto se ve por ej. en algunas traducciones del primer versículo del Génesis, donde el sintagma hebreo *beresith* vertido comúnmente “*En el principio*” para indicar el comienzo absoluto del acto creador se traduce con una perífrasis indicando que la Creación transcurre en un período de tiempo ya o previamente existente, *Lorsque Dieu commença la création du ciel et de la terre...* (TOB = Trad. Oecuménique de la Bible, Paris, 1967), cf. Raffard de Brienne, D. *La Bible trahie ?*, Paris, R. Perrin, 2000, pp. 61-64 a propósito de la traducción del hebreo *be = à = en* y no *lorsque = cuando*, como si se tratara de la modificación de una materia preexistente.

otros y luego se repiten idéntica y mecánicamente a perpetuidad sin ningún criterio racional de carácter moral.

Hesíodo acuñó en los *Ἔργα* el mito de las edades o mejor dicho de las razas o generaciones, recibido con la metáfora de los metales, básicamente cuatro: oro, plata, bronce, hierro, pero su primera expresión literaria supone ya una reformulación semántica con la inclusión de la edad de los héroes, lo que implica, según lo ha visto J. P. Vernant un tránsito de lo mítico a lo histórico con los Héroes en función de bisagra articuladora. No hay en Hesíodo, ni después en Arato, una explicación racional del paso de una edad a otra, porque no hay noción de falta primigenia o de un descenso moral asumido libremente, resultando el tránsito más complejo en el poeta de Beocia, porque después de una degradación tenemos un ascenso representado por los Héroes y luego una nueva caída hasta la generación férrea, mientras que en el segundo la reducción a tres etapas es directamente de degradación.

Salvo Platón que atisbó con claridad el problema de la *Ανάγκη* o *Necessitas* ineludible -lo que veremos después-, pero no en todos sus textos, el mito de las edades o generaciones transita por la literatura antigua liquidando cualquier intento de hacer valer mínimamente la libertad humana y racionalizar su fatídico e inescrutable movimiento.

Los filósofos se asomaron al problema de la *Ανάγκη*, pero fue el que más se resistió a una conceptualización, aunque la idea de una *Δίκη* o justicia absoluta de Heráclito sea un claro intento de develación de una realidad tan oscura; Aristóteles que "*identificó el sentido absoluto de necesidad con los entes simples, no lo eliminó del movimiento circular del cosmos*"⁷, aún cuando su doctrina de la potencia y el acto le habría permitido romper con el ciclo, por lo que el Estagirita dejó marcado para siempre el pensamiento antiguo con la mecánica de la *Necessitas* aplicada al ritmo circular del cosmos repetido *ad infinitum*.

¿Por qué nos detenemos en este tema? Simplemente para ubicar el problema del tiempo y la historia aplicado a la IV égloga virgiliana, que se encuentra a medio camino de las dos concepciones extremas ya analizadas: la de la eternidad del mundo que él hereda de una larga tradición poética y filosófica y la creacionista expuesta en el *Génesis* bíblico. A medio camino conceptualmente, en el orden cronológico más cercano a la segunda, aunque la haya ignorado, pero cuidémonos mucho de hablar de creacionismo en el mantuano, aunque Virgilio no aceptará tampoco el determinismo cíclico y ese desasosiego entre ambas posturas, una heredada, la otra en celajes penumbrosos, lo marca con una herida de imborrable cicatriz que no puede omitirse en la traducción.

⁷ Caturelli, A. *Op. cit.*, p.13.

Planteo del problema

Virgilio expone en la IV égloga una reflexión crítica del retorno cíclico que con su *Necessitas* ineluctable y mecánica anula toda libertad humana y quita sentido a la historia; no queremos significar como ya lo hemos dicho, que se pase a un creacionismo ni total ni parcial, sino que el poeta intentará buscar el modo de sustraerse al ciclo buscando un centro para la historia con un elemento que asegure la permanencia de dicho eje.

La historificación del mito áureo despojado de su mecanicismo irracional, el *puer* como centro y la *virtus* como rasgo fundamental del libre arbitrio del *puer* destinado al ejercicio del poder como *κοσμοκράτορ* originan un doble discurso, donde se insinúa alusivamente la superioridad de la historia sobre el mito ya en el inicio y en el que las marcas de la desmitificación del material heredado se dan aparentemente entrelazadas con las imágenes literarias de ilustre herencia helénica y helenística. Existe un impulso imperioso que lleva al poeta a una ruptura y a un apartamiento del ciego pesimismo del eterno retorno, en la búsqueda de una concepción que permita el juego de la libertad humana, reflexión en que lo habían precedido, ciertamente con restricciones Platón, Aristóteles, los estoicos y más cercanamente Cicerón.

Intentamos en este trabajo una relectura de las marcas historicantes o de ruptura⁸. Reexaminaremos particularmente el alcance significativo de:

maiora (v.1),

ultima Cumaei venit iam carminis aetas (v. 4),

ab integro (v.5),

redit et... redeunt (v.6),

iam nova progenies... (v. 7),

puero, quo... (v. 8),

virtutibus (v. 17), *virtus* (v. 27),

paulatim (v. 28),

alter... altera (v. 34-5),

'risu' (v. 60),

⁸ Cf. mi artículo "Discurso mítico y discurso histórico en la IV égloga de Virgilio", *Auster* n° 4, La Plata, UNLP, CEL, 1999, pp. 41-62.

'risere parentes / parentem / parenti' (v. 62).

Mito e historia

Maiores

Cuando Virgilio anuncia en el v.1 del poema que cantará temas de tono y contenido un poco más elevado *paulo maiores* acompaña el enunciado con una metáfora que mitiga la falta del complemento de comparación, emparejando las maiores con las *silvae... consule digne* (v. 3) y las omitidas *minora* asimilándolas con los *arbusta... humilesque myricae* (v. 2). ¿Qué encubre esta imagen vegetal?

Puede ser una alusión a toda la especie bucólica, a la pastoral teocrítica o referirse concretamente a las tres primeras bucólicas y esto no excluye lo anterior o en suma, una diferenciación entre dos o más modalidades pastorales, una, si se quiere, canónica (v. 2) o teocrítica y otra nueva, la propia anunciadora de una vasta ruptura encubierta en las *silvae* y la dignidad del *consul* (v. 3), retomada como marca historicante en el v. 11 para que no quede duda. A esto se añade el empleo de *canere*, verbo *heroicum* o épico como señalaba ya en el s. XVII La Cerda⁹, en vez de *ludere* propio de un tono o una especie menor. Dicho de otro modo *maiores* obliga a resemantizar cuidadosamente todo el lenguaje y los contenidos míticos de la égloga.

Pero aquí se trata de las *paulo maiores* que con su adverbio restrictivo permiten mantener el encuadre bucólico para un tema que lo trasciende, de urdimbre más bien disparada hacia lo épico con inclusión del elemento político representado por el cónsul, elemento netamente historicador y, si se quiere, contemporáneo; esta salida motivará en la estructura interna del poemario el tirón de orejas de la VI *Buc.*¹⁰ en referencia a la IV y a la V para que el poeta retorne a los contenidos pastorales, ya que al marco, Virgilio lo ha conservado cuidadosamente para mantenerse, al menos, ambigualmente dentro del género y la especie que lo constriñen.

El tirón de orejas no puede ser tomado en serio rigurosamente, porque el autor en la VI torna con el canto de Sileno, del que está pendiente todo el Olimpo, incluido Apolo, a incurrir en la misma aventura poética desviándose esta vez hacia lo cosmogónico, pero contando con la aprobación de la musa *Thalia* que no se avergonzó por morar en los bosques virgilianos:

⁹ de la Cerda, J.L. *P. Virgilio Maronis Bucolica et Georgica*. Commentarium, Colonia, I. Kinchius, 1647, p. 66

¹⁰ El proemio a la *Buc.* VI guarda la característica de los *proemi al mezzo* estudiados por G. Biagio Conte en *Virgilio. Il genere e suoi confini*, Milano, Garzanti, 1984, pp. 121-133; el autor distingue dos tipos: 1) proemio **temático** o de contenido que encierra el **quid** de la obra y proemio **programático** con una declaración de poética que marca el **quale**, de factura alejandrina, entrelazado o autónomo; el de la VI está perfectamente entrelazado con el 1º y con el resto del poemario.

neque erubuit silvas habitare (v. 2)

y, en última instancia, también con la anuencia de *Phoebo... meditante* (v. 82).

Volvamos a nuestras *maiora*; comienzan a desplegarse en el v. 4 con la llegada del *Cumaei...carminis*.

Ultima Cumaei venit iam carminis aetas

¿A dónde apunta el adjetivo ***Cumaei***? Como siempre la ambigüedad¹¹ del mantuano multiplica la significación del mismo con alusiones a más de un campo semántico, de modo que no podemos precisar un solo semema para *carminis*; así la mayoría de los comentaristas asocia el gentilicio con la sibila de Cumas y lo considera como un cantar propio de esta vate con carácter profético. Éste comportaría indicaciones sobre la sucesión de los *saecula*, dado que profecías muy diversas en relación con las edades del mundo han corrido por el mundo helenístico y romano, pero al mismo le sería extraña la noción de última edad tal como la plantearía el autor; de todos modos *Cumaei* estaría vinculado con los oráculos atribuidos a la sibila de Cumas (en las cercanías de Nápoles), custodiados por esos años en el Capitolio e interpretados por los *quindecim viri*, o sea una colección oficial.

Otros¹² se preguntan si se trata de una versión no capitolina, dado que el vaticinio de la nueva edad se une al del *puer* y sostienen que el adjetivo alude a los oráculos sibilinos hebreos, sin embargo el III *O.S.*¹³, que es uno de los tres anteriores al Cristianismo, tal vez del s. III o II a.C., no contiene ninguna asociación con ningún *puer*, aunque sí habla dos veces de períodos felices después de cataclismos y calamidades en serie, además de otro dato sugestivo: en *O.S. III*, v. 367 la edad de oro se instala de golpe cuando llega el instante preciso y no de a poco como en nuestro texto.

Algunos, los menos, conjeturan que no se trata de la Cumas itálica, donde moraba la Sibila homónima, sino de la Κυμή o Kymé eolia¹⁴ de donde provenía el padre de Hesíodo, por lo que tendríamos una alusión entonces a los *Ἔργα* del poeta de Ascra, quien establece con

¹¹ Ambigüedad como *multiplicidad de significados*, por lo menos más de uno, y no como *indeterminación*. Cf. Galinsky, K. "Intención autorial y libertad de recepción en el arte y poesía augustea", *Auster* n° 1, revista del CEL de la UNLP, 1996, pp. 15-31.

¹² Ej. Nisbet, R.G.M. "Virgil's IV Ec. Easterners and Westerners", *BICS* n° 25, 1978, pp. 60-61. No sabemos a cuál puede referirse el autor, ya que el III no es mesiánico o a la información posibilitada por la relación entre Polión y Herodes según las *Antigüedades Judías*, 14.388 y 15.343 de Flavio Josefo.

¹³ Kurfess, A. *Sibyllinische Weissagungen*, Tusculum Bücherei, 1951, p. 77-111, especialmente los v. 356-380 y 574-623, subsiguientes a la destrucción de Roma. Nisbet ve estas dificultades y piensa que *V. could have reversed any such tendency in his model*, p. 60. Véase también: Díez Macho, A. *Apócrifos del A.T.*, Madrid, Cristiandad, 1982, t. III, p. 287-313.

¹⁴ Radke, G. "Virgil's Cumaeum carmen", *Gymnasium*, B. 66, 1959, pp. 217-246; en la misma línea

la sucesión de las razas un paradigma de la concepción cíclica del tiempo de los v. 106 a 201, lo que se rubricaría en los v. 8-9 de la égloga que hablan de una *gens ferrea* que en poco tiempo cesará y de una *gens aurea* que surgirá por todo el mundo, implicando el verbo *cessabit* la idea de una terminación radical para poder empezar la siguiente, lo cual se correspondería con el modelo de sucesión hesiódica, que como veremos Virgilio variará más allá de lo previsto por sus comentaristas al quitarle al cambio carácter súbito, entre otros rasgos.

Saeclorum se lee con doble valencia: o sucesión regular de edades como períodos de tiempo o secuencia más o menos regular de generaciones.

Tampoco se puede excluir una alusión¹⁵ a los *saecula* etruscos (v. 5), a las doctrinas astronómicas del Gran Año, de las que Cicerón se hace eco en el *Somnium Scipionis* con su revolución solar completa y su diluvio destructor y/o conflagración universal y purificadora para pasar a otro ciclo, fenómenos ambos descartados en la égloga, o a las edades órficas, cada una con su cosmocrátor (v. 10) como glosa Servio.

La noción de **ultima aetas** de una serie sugiere otra vez la instauración de otra con el comienzo de una nueva secuencia mítica (v. 6 *redit... redeunt*), pero Virgilio puede concebir esa renovación de un modo diferente y alejado de reiteración hesiódica o del ciclo del Gran Año, aunque se enmascare con el mismo vocabulario e imágenes en una *imitatio in opponendo* y en una deliberada *aemulatio*; de esta manera el adjetivo **ultima** puede tener una segunda lectura al indicar una ultimidad definitiva y absoluta que anula la repetición idéntica por un comienzo nuevo e irrepetible, aunque todavía no sepamos el secreto de Virgilio para conferirle a *ultima* un semema diverso¹⁶. Sólo la dilucidación del misterio del *puer* -y no nos referimos ni a su identidad ni a su naturaleza, sino a su función-, condicionará el valor diferenciado de *ultima*.

De todos modos, desde el comienzo la lectura parece inclinarse a una concepción cíclica con elementos hesiódicos, pero con variantes que apuntan a una corrección del relato presente en los *Ἔργα*, así por ej. las cinco razas hesiódicas se reducen en V. a tres: hierro, oro, héroes (las otras dos de plata y bronce carecen de funcionalidad a los efectos del objetivo),

Mette, H.J. «Vergil, Buc.4. Ein Beispiel 'generischer' Interpretation», *Rheinisches Museum* 116, 1973, pp. 71-78.

En contra y muy fundadamente Wlosok, A. "Cumaeum carmen": Sibyllenorakel oder Hesiodgedicht?" en *Forma futuri. Studi in onore di M. Pellegrino*, Torino, 1975, pp. 693-711.

¹⁵ Petri, M. *The child and the hero*, Ann Arbor, Univ. Michigan Press, 2000. Este crítico señala que *is neither possible nor necessary* identificar todas estas doctrinas o encontrar algún esquema para hacerlas compatibles; por otra parte ninguna de estas tradiciones incluye a *miraculous (human) child as an agent of change* (p. 120); hacemos una pequeña rectificación: el *puer* no es sólo *human*, como quiere Petri, sino divino y humano, porque es de doble φύσις.

¹⁶ En general los exégetas pasan por alto el valor de *ultima*, incluso los más alertados como W. Clausen en su edición de 1994 para la Oxford University Press, buen ejemplo para el análisis de la *ambiguitas*.

cambiando además la secuencia, ya que el poeta no se sitúa en un punto de vista mítico, sino histórico¹⁷, proyectado hacia un futuro cercano, así las tres *aetates* de la bucólica son temporalmente vivenciables, casi compatibles y simultáneas entre sí, ubicándose el yo autorial en las postrimerías de la edad férrea, imagen de la anarquía y de las guerras civiles romanas que amenazaban la subsistencia de la *salus publica*, para poder pasar a la edad de oro en forma progresiva, de a poco, *paulatim* (v. 28) y no puntualmente.

Este adverbio posee una importancia radical porque supone el paso de una edad a otra por μετακόσμησις, es decir por un cambio gradual y progresivo sin diluvios o inundaciones ni conflagraciones o incendios cósmicos, ni tampoco por mecanismos automáticos sin ingerencias divinas o humanas, propias del ritmo necesario e ineluctable: Virgilio propone un cambio verosímil y paulatino, en cuya progresión conviven durante el crecimiento del *puer* hasta su *aetas firmata* la declinación de la edad de hierro, el ascenso de la áurea y el tránsito de maduración por la edad de los héroes.

Por otra parte, la instauración final de ésta, supone el ejercicio de la *virtus* heroica del *puer* en hazañas cuyo paradigma son las gestas del ciclo heroico épico como condicionamiento de la plenitud áurea, realizándose el cambio y la instauración en el plazo de una generación que el poeta maduro aspira a ver, gozar y cantar; como se ve, estamos lejos de la serie hesiodea con tres razas míticas (oro, plata, bronce) y dos históricas (héroes y hierro) y más lejos aún de la ley inexorable que rige la circularidad, y del pesimismo con que el poeta de Ascrá lamenta el tiempo férreo, cada vez más deteriorable, en que le ha tocado vivir como una situación sin salida y sin ninguna esperanza.

Pero se podrá objetar que la alteración del orden dentro de la secuencia, la reducción y la pérdida del carácter mítico con o sin *puer*, no modifican la concepción cíclica; ya Arato lo había hecho sin apartarse de tal esquema (se maneja con tres edades: oro, plata y bronce, equivaliendo la última a la de hierro), y podríamos añadir reforzándolo, con la ineludible periodicidad de los ciclos astronómicos y con la alternancia de presencia, alejamiento y ausencia de la *virgo* Astrea, la Justicia, sometida en los *Phaenomena* (v. 96-135) a la irreversible periodicidad de los ciclos estelares y a la indescifrable *Necessitas* que mecánicamente los rige, y no a los efectos de su presencia entre los hombres.

Como se ve se ha pasado de la *variatio* del modelo a su *aemulatio* con una lectura a simple vista imprevisible.

¹⁷ Brisson, J.-P. *Rome et l'âge d'or*, Paris, La Découverte, 1992. Este autor señala que con la utilización de la edad de oro por los poetas latinos, el mito se inscribe en la historia como respuesta a las angustias del presente y como expresión individual de imaginarios diferentes, pero sobretodo para "encriptar" una cierta reflexión política, consistente en la idealización de una república que no había existido jamás en contra de un "*pouvoir personnel et tyrannique*", cf. pp. 9-10. Veremos que V. escapa a esta generalización.

Redit et...redeunt...

El poeta de Mantua también incorpora el elemento arateo de la justicia en dos dimensiones: en el v. 6 el retorno de la *Virgo*, a primera vista alude a la interpretación de Arato, pero la instauración de la *virtus* que aprenderá el *puer*, nos lleva a un segundo nivel de lectura, ya que la dimensión espiritual concreta de esta justicia histórica no puede estar avasallada por la camisa de fuerza de la circularidad ineludible que así restringe y ahoga la libertad del espíritu y la facultad de realizar el bien más allá de un límite determinado fijado por una ineludible fatalidad ο εἰμαρμένη¹⁸; de allí el paso de una edad áurea *Saturnia*, es decir cíclica a una regida por el *puer*, hijo de Júpiter, lo que marca la diferencia.

Ambas formas del verbo *redeo* pueden despistar al lector no alertado, porque *Virgo* es algo más que la noble y mítica doncella aratea, que se retira con la mecánica de la circularidad y con ella retorna; el poeta pretende un regreso y una permanencia libres y perdurables, porque *Virgo* ο Δίκη es otro de los nombres de la *virtus*. En cuanto a los *Saturnia regna*, donde el adjetivo *Saturnia* se refiere a la calidad áurea de la nueva *aetas*, están envueltos en la misma opacidad, pero su retorno no supone a Saturno como κοσμοκράτορ, sino a Júpiter ο al *puer*, hijo de Júpiter (v. 49 *magnum Iovis incrementum*) como se enuncia lisa y llanamente en el v.17.

pacatumque reget patriis virtutibus orbem.

(regirá el orbe pacificado por las virtudes paternas / regirá con las virtudes...)

Aunque concedamos la objeción para comenzar, sin embargo Virgilio va mucho más allá de una mutación dentro del esquema cíclico mítico, va a la ruptura de la concepción cíclica y a su reemplazo por otra cosmovisión más abierta y lineal ο tal vez espiraloide, arraigada en la historia, centrada en el *puer*, que permita el juego de la libertad humana sin encorsetarla férreamente con la repetición *ad infinitum* del sistema circular, sin centro, y con su asfixiante Necesidad, aun sin vislumbrar todas las consecuencias de su planteo. Eso es lo que trataremos de probar, intento no sencillo, porque el mantuano se maneja con el mismo lenguaje y las mismas imágenes resemanizándolas sin perder el nivel inicial de lectura, ya de por sí sincrético, más claramente desplegado en *Geórgicas* y *Eneida*.

¹⁸ Clément, O. *Transfigurer le temps*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1959. Según este autor (p. 27-8), Platón en las *Leyes*, 904c, se preguntaría si el orden inmutable y la ley del destino, la εἰμαρμένη, se identifica verdaderamente con la Justicia, pregunta, que como vimos ya se había cuestionado Heráclito. El planteo de una posible liberación se presenta en la *República*, libros VI y VII, por medio de una ayuda trascendente, la de este Dios que sobrepasa el inteligible mismo.

Veamos si hay otros elementos que inciden para este cambio tan radical y revolucionario. El v. 7 *iam nova progenies demittitur alto* parece representar el inicio de la incorporación de elementos ajenos a la tradición literaria, según lo que entendamos por *progenies*; en sentido lato podría referirse a una nueva raza¹⁹, para algunos ya la áurea en un horizonte hesiideo, para otros una menos perversa de transición²⁰ (no congruente con el texto, ya que el hierro se mezcla con el oro hasta perderse de a poco, sin representar ese proceso una edad ni distinta ni de transición) y en sentido estricto a un sustantivo individual, no colectivo como en el caso anterior, es decir *progenies = puer*²¹.

puero, quo...

Inmediatamente en el v. 8 surge el escollo del **quo** con dos significaciones posibles: si nos mantenemos dentro del nivel de los Ἐργα (el de la mayoría de los comentaristas²²), el pronombre relativo adquiere un valor asociativo bastante vago indicando la circunstancia concomitante entre el advenimiento áureo y el nacimiento del *puer*, interpretación que parte de Servio quien glosa **quo: deest nascente**, indicando con el participio faltante la presencia de un ablativo absoluto de temporalidad simultánea, sin un potencial matiz causal. Esto limita el rol jugado por el niño y lo somete al parecer a transformaciones cósmicas que sobrepasan visiblemente su poder y que están comprometidas en su desarrollo antes de su advenimiento al mundo y que pueden prescindir de él.

Una minoría entre la que me inscribo y que no se aparta por eso del *pomoerium philologicum* sostiene el valor causal²³ del **quo** recalcando no sólo la asignación de un papel personal para el *puer*, sino la dependencia de la *aurea aetas* de su nacimiento, dicho de otro modo, sin *puer* no hay edad de oro histórica, radicando aquí la absoluta novedad virgiliana y sin *puer* dotado con la plenitud de la *virtus* no se rompe el oprimente retorno cíclico. En suma, no falta ningún participio y la glosa de Servio ha sembrado una prolongada discusión, que ha extraviado a ilustres exégetas.

¹⁹ Tal la interpretación de J.L. de la Cerda en *Op. cit.*, p. 68.

²⁰ Posibilidad sugerida en su comentario por J. Perret, *Les Bucoliques*, Paris, P.U.F., p. 49.

²¹ Ya nos hemos referido a la significación capital del *puer* en dos artículos anteriores “La naturaleza del ‘puer’ de la IV égloga” en *Revista eclesiástica platense*, año XCII, nº 4-6, 1991, pp. 505-521. y “La identidad del ‘puer’ de IV égloga” en *Actas del VII Simposio Nacional de Estudios Clásicos*, B. Aires, 1986, pp. 93-105.

²² Baste un ej. prestigioso: Carcopino, J. *Virgile et le mystère de la IV^{ème} éclogue*, Paris, L’artisan du livre, 1943.

²³ Ej. Clausen, W. *Virgil. Eclogues*, Oxford Clarendon Press, 1994, p. 132: *the boy is both cause and agent*.

Cf. van Sickle, J. *Virgil. Messianic Eclogue*, chap. 5 “Reassembling the Whole”, p. 119-124 en <http://academic.brooklyn.cuny.edu/classics/jvsickle/bbvates.htm>, traduce *by whom*.

Ab integro

Por lo tanto el v. 5 no puede tener una lectura cíclica como podría desprenderse del sintagma **ab integro** que todos o casi todos traducen por expresiones reiterativas del tipo de *nuevamente, otra vez, de nuevo* o aplicando el prefijo **re** a *nascitur* vertido como *renace, recomienza*, etc.

Examinando los comentarios observamos que la mayoría le da un sentido obvio reiterativo y pasa por alto cualquier explicación.

Veamos algunos ejemplos ilustrativos:

Las ediciones inglesas²⁴ traducen o glosan *ab integro* por el adverbio **anew**; las italianas²⁵ por **da capo** o **daccapo** o **di nuovo**; las francesas²⁶ por **recommence** o hablan de **retour**; las alemanas²⁷ por **von neuem**; las españolas²⁸ recalcan la idea de repetición vertiendo **de nuevo**; o puede ocurrir que nada se diga porque se considera una expresión obvia de la que se observa por cuestiones métricas²⁹ el cambio de la **e** breve de *integro* a una **e** larga o que el uso de la preposición le confiera a la expresión un cierto tufillo arcaizante.

Con más erudición el *Thesaurus*³⁰ nos orienta en la misma dirección, así en la sección IV de los usos de *integer-a-um* encabezada como *Locutiones plus minus adverbiales*, después de examinar las de *in / ad + Acusativo*, pasa a las de *ab / de / ex + Ablativo*, genéricamente descritas como locuciones *ad indicandam actionis resumptionem fere pro denuo, rursus, iterum*; con este valor el empleo más frecuente se da con **de** y **ex**. Con menos de tres renglones despacha el uso con **ab** poniendo cuatro ejemplos del orador Catón, frag, 1, 7; Cicerón, *Verrinas* II, 1, 147; Tito Livio 43, 16, 7 junto a nuestro consabido ejemplo virgiliano con la glosa de Servio³¹: *vel denuo vel ab initio*; J. Filargiro³² añade *ab origine*.

²⁴ Me refiero a las ediciones de H.E. Gould, Mac Millan, 1967, p. 49; W. Berg en *Early Virgil*, London, Athlone Press, 1974, p. 47; P. Alpers en *The Singer of the Eclogues*, Univ. California Press, 1979, p. 27; S. Benko "Virgil's fourth Eclogue in Christian Interpretation" en *A.N.R.W.* II, 31, 1, pp. 646-705, etc.

²⁵ Así F. della Corte en su edición comentada de *Le Bucoliche*, Mondadori, 1967, p. 73; G. Pascucci en su *Lettura della quarta bucolica*, Napoli, Giannini, 1981, p. 178, etc.

²⁶ Cf. Saint-Denis, E. de. *Bucoliques*, Paris, Les Belles Lettres, 1963, p. 41; Perret, J. *Les Bucoliques*, Paris, P.U.F., 1970, p. 47, etc.

²⁷ Cf. Klingner, F. *Bucolica. Hirtengedichte*, München, DTV, 1977, p. 41; Kraus, W. *Vergils Vierte Ekloge*, A.N.R.W., Band II, 31, 1, Berlin, W. de G., 1980, pp. 604-645 (p.608); Kurfess, A., *Op. cit.*, p. 205, etc.

²⁸ Cf. Tovar, A. *Églogas*, Madrid, C.S.I.C., 1951, p. 62; Vaccaro, A. *Canto y contrapunto pastoril*, B. Aires, Columba, 1974, p. 46.; Vidal, J.L., *Bucólicas*, Madrid, Gredos, 1990, p. 187, etc.

²⁹ Cf. Coleman, R. *Eclogues*, Cambridge University Press, 1977, p. 131.

³⁰ *Thesaurus Linguae Latinae*, Lipsiae, B.G.Teubner, 1962, vol. VII, 1, fascículo XIII, col. 2071-2080.

³¹ Cf. *Servii ... commentarii*, ed. G. Thilo, Hildesheim, G. Olms, 1961, pp. 44-64.

³² Idem nota anterior, p- 72-104.

Tampoco difiere la *Enciclopedia Virgiliana*³³ que registra la expresión en la voz *tango* y a la vez vinculado a su derivado el verbo *integro* (*riprendere dall' inizio, ricominciare, ripetere*); el adjetivo vale por *entero, no dañado, no tocado, completo, joven, sano* en los usos virgilianos, pero añade Emilio Bandiera, firmante del artículo, *formula ormai diffusa é ab integro, usata in B. 4, 5 nel senso di "daccapo", "di nuovo"*.

Sin embargo, algunos comentaristas han sentido curiosidad por el uso poco familiar de la preposición **ab**, cuando para el sentido iterativo o repetitivo se emplean con más frecuencia las otras dos; sólo tres usos registrados en toda la lengua, uno arcaico de Catón, del que nos informa Servio y Daniel Servio (auctus), y los otros dos más cercanos a Virgilio; Coleman³⁴ ve allí un matiz *slightly archaic*, acrecentado por el cambio de cantidad; para Clausen³⁵ en cambio, es frase *unusual enough*.

La versión castellana de Bauzá³⁶ entrega *de la totalidad*, pero sin informar sobre el criterio adoptado y lo mismo ocurre con Miguel Dolç³⁷, quien traduce al pasar por **íntegramente**.

Díez Escanciano³⁸ en su edición con notas transcribe una proveniente del tratado sobre las partículas latinas de F. Handius (1829-1845), quien reparando en ese sintagma expresa *Singulari notatione non indignae videntur esse dictiones, quibus **tota et universa res ab extrema, qua incipit, parte describitur***.

A primera vista estamos frente a la reiniciación de un ciclo idéntico, lo que se rubricaría con *de* o *ex + integro*, pero las notas distintivas de la edad de oro virgiliana: historicidad, asociación con el *puer* o dependencia del mismo, gobierno³⁹ de dicho período, instauración progresiva, paulatina y diríamos definitiva, ya que no se habla de desplazar a la de oro o de las *aetates* que seguirían a la áurea, ni de repetir en otro ciclo un nuevo nacimiento de un *puer*, nos indicarían una novedad absoluta e irrepetible, rubricada además por el cambio de cantidad métrica de la **e** de *integro*.

Virtus

³³ Cf. A.A.V.V. dirección: Francesco della Corte. *Enciclopedia Virgiliana*, vol. V (T-Z), p. 30, Roma, 1990.

³⁴ Coleman, R. *Eclogues*, Cambridge University Press, 1977, p. 131.

³⁵ Clausen, W. *Eclogues*, Oxford Clarendon Press, 1994, p. 131.

³⁶ Bauzá, H. *Bucólicas*, B. Aires, Eudeba, 1982, p. 57.

³⁷ Dolç, M. "La supervivencia de un mito virgiliano en Virgilio" en *Virgilio en el bimilenario de su muerte*, ed. de H. Bauzá, B.A., Parthenope, 1982, p. 28.

³⁸ Díez Escanciano, A. *Bucólicas*, trad. y notas en *Perficit*, vol. I, n° 8-9, 1967, p. 16.

³⁹ Leach, E. W. "Eclogue IV. Symbolism and sources", *Arethusa* 4, 1968, p. 167-184. Diferencia que admite la autora porque en la versión griega del mito no hay un cosmocrátor áureo y menos histórico.

Y no se habla, porque la noción de *virtus* o de *justitia* ínsita en la bucólica lo impide, y no se subordina a ningún ciclo ni cósmico ni astronómico, sino depende de la libertad humana valorada como ningún poeta en la antigüedad lo había hecho hasta Virgilio, porque se trata de una *virtus* concreta aplicada en primer lugar al **poder** y por añadidura al *puer*, que en la cuarta etapa vital asignada por el poeta, se hará cargo del gobierno del orbe, al que llegará no tanto por el privilegio de su filiación como por la práctica del valor y de las virtudes asimiladas desde su temprana niñez, virtudes que hacen al *vir optimus* caracterizado anteriormente por Cicerón en los deteriorados libros V y VI del *De re publica* y para remontarnos algo más lejos no olvidemos la solidez del verso enniaco que sustenta la *res Romana* en el valor de sus ciudadanos y que éstos no esperan pasivos el resultado oscuro de la suerte, sino

*quidve ferat Fors / virtute experiamur*⁴⁰. (Ann. VI, frag. 111)

(Lo que la Fortuna nos depare, probémoslo con nuestra virtud).

Virgilio no es novato en el tema, como buen romano, sabía que la propia historia es un ejercicio denodado y sin tregua de los que detentando el poder, en sí ni bueno ni malo, lo honraron y ennoblecieron con la práctica de las virtudes intelectuales y morales hasta un *ultimum potentiae*.

Estas diferencias y el ejercicio de la *virtus* concretado en la función pública motivan la adopción de una variante de registro tan escaso en la literatura latina como el *ab integro*, casi otro eslabón del despliegue de las *maiora* del inicio, que también ordena la semántica del *ultima* del v. 4.

En efecto se discute según la fuente adoptada, cuál es la edad postrera anunciada en el vaticinio sibilino, si la que termina el ciclo o la que lo comienza o es una de transición; con independencia del razonamiento lógico que se adopte, lo que importa es que *ultima* tiene un carácter absoluto e irrevocable sin ninguna posibilidad de repetición, ya que la nueva es definitiva como lo indicamos más arriba.

Como bien lo señala R.G.M. Nisbet⁴¹ *when the new creation is complete, there is no second deterioration, exactly the situation that seems to be implied in the eclogue*; un sincretismo entre el sistema hesiódico, el cíclico pitagórico o estoico y el *saeculum* etrusco resulta una yuxtaposición⁴² inconsistente; incluso Nisbet va más lejos encontrando alguna semejanza con el sistema judío y como el nuevo acaecer temporal se

⁴⁰ Cf. *Ennio. Fragmentos*, Madrid, C.S.I.C., 1984, p. 73. frag. 111.

⁴¹ Nisbet, R.G.M. "Virgil's fourth eclogue: easterners and westerners", *BICS* 25, 1978, pp. 59-77.

⁴² También un planteo semejante referido a lo que es o puede ser la *ultima aetas* se ve en Ruiz Arzalluz, I. "Augusto, Nerón y el *Puer* de la cuarta égloga", *Aevum* 1, año LXIX, 1995, pp. 115-145.

despliega a partir de un oráculo de la sibila, para él⁴³, el sibilino cumeo es un oráculo hebreo no oficial, que no debemos confundir con uno de los custodiados por los *quindecimviri* ni con referencias veterotestamentarias.

Sin embargo Nisbet no traslada su razonamiento al *ab integro* como tampoco A. Novara⁴⁴ o S. Benko⁴⁵, renovadores sustanciales y certeros de la exégesis de la IV égloga.

Alter...altera... iterum

La exégesis de estos versos (34-6) resulta esclarecedora para comprender el pensamiento del poeta y la audacia de sus concepciones, que fue desplegando a partir de esta bucólica con coherencia y sin contradicciones hasta la *Eneida*, motivando la consolidación de exégesis no cíclicas destacadas y bien coherentes..

1.- A. Novara, fina analista del tema de los héroes (v. 34-36) se pronuncia contra la identidad repetitiva de los allí mencionados: Tifis, Aquiles, la nave Argo o la guerra de Troya; ésta es la última guerra prevista, sirve a la causa de la paz y fundamentalmente al *puer* para aquilatar el ejercicio de la *virtus* heroica heredada de sus mayores o aprendida en la épica o en la historia de Roma (v. 26-27). Tampoco se trata de una retrogradación inconsistente⁴⁶, es una edad de corta duración, casi de transición, también ella misma una novedad irrepetible respecto del paradigma hesiódico.

La autora incluye una cita de *Il pensiero storico* de S. Mazzarino (t. II, p. 417) que no tiene desperdicio por lo tajante y esclarecedora indicando que hay un *πάλιν*, un *de nuevo*, pero este adverbio no implica identidad, mejor dicho **la excluye**.

Klingner⁴⁷, Becker⁴⁸, Gotoff⁴⁹ y Kraus⁵⁰ no llegan tan lejos, pero ven en la evocación del tiempo heroico un contraste afirmativo y no excluyente con el idilio áureo, distinto de las guerras civiles romanas del período férreo; estos comentaristas se siguen manejando con la idea de un esquema cíclico, aunque diferenciado de los modelos griegos, pero no deducen las inferencias de esa toma de distancia.

⁴³ Cf. también nota 2.

⁴⁴ Novara, A. *Les idées romaines sur le progrès*, Paris, Les Belles Lettres, 1983, t. II, pp. 675-784.

⁴⁵ Benko, S. "Virgil's Fourth Eclogue in Christian Interpretation", ANRW, Berlin, W. de Gruyter, 1981, Band II, 31, 1, p. 646-705..

⁴⁶ Como quiere G. Jachmann queriendo constreñir la égloga al molde hesiódico en "Die 4. Ekloge Vergils", *Annales S. N. Pisa* n° 21, 1952, pp. 13-62.

⁴⁷ Klingner, F., *Op. cit.*, pp. 84-86.

⁴⁸ Becker, C. "Virgils Eklogenbuch", *Hermes* 83, 1955, pp. 334-336.

⁴⁹ Gotoff, H. "On the fourth Eclogue of Virgil", *Philologus* 111, 1967, p. 74.

⁵⁰ Kraus, W. *Op. cit.*, pp. 623-624.

De allí que la traducción de esos versos debe ser muy precisa, porque *alter / altera*, otro / a, sólo entre dos, no puede traducirse sin artículo dado que implicaría una identidad iterativa; en castellano lo más ajustado pasa por una versión diferenciadora como *habrá un segundo Tifis y una segunda Argo ... y una segunda guerra y de nuevo a Troya*⁵¹ *será enviado un gran Aquiles*; el nuevo héroe, Tifis o Aquiles, es el *puer* (aunque algunos piensen en personajes identificables por su actuación pública), quien enviado por el Senado, debe autenticarse y legitimarse con su cuota de heroísmo guerrero (los *facta* del v. 54 a celebrar por el mantuano y los que seguirán ya no bélicos) para acceder a la última etapa, la del *pacatumque reget ... orbem* (v.17) al alcanzar la *firmata ... aetas* (v. 37) y con esto la plenitud áurea⁵² en el ejercicio del poder.

La *virtus* progresivamente aprendida y practicada, no heredada del cielo, aunque es hijo de Júpiter (v. 49), pero sin los privilegios de tal filiación, introduce el elemento humano, anticíclico, conciente de su libertad, superador del mito hesiódico o del arateo o de la circularidad del *saeculum* etrusco o del *magnus annus*, todos sometidos a la ciega irracionalidad de una inflexible *Necessitas*.

Para Novara, Virgilio debe esta concepción a la lectura reflexiva de Platón, el primero que equiparó lo áureo con lo bueno y lo bello desde el *Cratyllo* hasta *El Político* pasando por *La República* y *Las Leyes*.

2- Para S. Benko⁵³ el tiempo en la égloga *is not an endless circle, but a straight line which points forward, moves ahead and progress is man's best hope*.

Otro mérito de Benko consiste en arraigar la idea del tiempo en las creencias romanas y vincularla con las nociones de *numen* y *fatum*, propias sólo de la religiosidad romana, no de la griega, ni siquiera itálica; nociones inasimilables a la idea de repetición o iteración.

Numen derivado de *nuo*, hacer un gesto con la cabeza, aplicado a los dioses, significa un poder tan grande que con un solo movimiento éstos producen un hecho; más que un ser, el dios es una *actio*, que con su intervención irrepetible modifica sustancialmente el acontecer

⁵¹ Nisbet en *Op. cit.* supone que la segunda Troya es presumiblemente Parthia, en el contexto del 40 a.C., una mancha en el honor militar romano desde la derrota de Craso en Carrhas (53 a.C.); más concretamente E. Coleiro en *An introduction to Vergil's Bucolics*, Amsterdam, Grüner, 1979, pp. 240-41, ve allí una alusión al plan maquinado por Julio César de realizar una expedición vindicativa, no cumplido por su asesinato, pero retomado por Antonio, quien tampoco pudo lograrlo, pese a todo su empeño.

⁵² Sin ir tan lejos J. Perret en *op. cit.*, p. 52, cree que para alcanzar la edad de oro hay que volver atrás por las mismas etapas de las que progresivamente se ha ido alejándose; felizmente el nuevo ciclo no reproduce exactamente el antiguo, ya que si así fuera estaría otra vez prometido a la decadencia.

⁵³ Benko, S. *Op. cit.*, p. 688.

del mundo, consistiendo el tiempo en la secuencia de tales hechos sobresalientes y únicos. Sin embargo *numen* no es voz frecuente en las *Bucólicas*⁵⁴, como lo es en la *Eneida*, donde la operatividad divina marca con su accionar el decurso histórico y no lo es porque el mantuano intenta privilegiar el esfuerzo humano virtuoso en un acto libre aplicado al ejercicio del *imperium* o mando para exhortar a los suyos a colaborar en una vasta tarea de ordenamiento y pacificación y esto se logra con la máxima virtud del gobernante y de los gobernados que lo secundan con lucidez.

Fatum proveniente del verbo *fari*, hablar, proferir, supone un designio divino para hacer correr la historia por ciertos carriles sin hablar de determinismo, deviniendo el espacio y el tiempo una fuente de conocimiento de la voluntad divina y de cómo el hombre debe asistir con su libertad y empeño al proceso de cumplimiento y plenitud de los planes celestes.

El advenimiento del *puer* es *an even of such magnitude that the whole universe will be influenced by it. It is a unique event, ἄπαξ, non repeteable, a divine intervention in human affairs, an integral part of that divine plan which moves the world through various periods toward an eschatological goal*⁵⁵.

Dicho de otro modo, el mismo Virgilio buceando en el fondo arcaico de las creencias tradicionales de los latinos, provee indicios progresivos de la absoluta novedad manifestada por el *puer* y de lo que este absoluto conlleva, resemantizando las mismas imágenes y vocabulario que se conectan con el poder.

La exégesis de la IV égloga también ha sido progresiva y ha avanzado *paulatim* desde las interpretaciones excesivamente orientalizantes o a veces algo positivistas de la década del 20 al 30 hasta la diferenciación de la novedad virgiliana apartándose de sus fuentes y de allí a inferir las consecuencias de las nuevas adquisiciones. Diríamos que es un mérito de la filología de la segunda mitad del siglo XX.

El tema del *puer*, el más evidente cautivó la mentalidad cristiana desde Lactancio y Constantino pasando por san Agustín *et alii* prestigiosos, dado que los S.S.P.P. vieron en el niño una cuestión de **naturaleza** y no de **identidad**, entreviendo con claridad su doble *φύσις* y descubriendo de allí, muchos rasgos anticipatorios de su propia fe⁵⁶; sin embargo no se extrajeron todas las inferencias de dicho planteo (es decir, las creacionistas), incluso sin llegar

⁵⁴ C.A.Disandro en su *Vergili regeneratio lyrica*, La Plata, ed. Hostería Volante, 1987, señala que *el trasfondo latino de numen no se proyecta en la Arcadia virgiliana* (p. 197), ni sobre el hombre, pero *Ég. IV, 47* es una excepción, porque el *fatorum numine* propone la profundización de los rasgos del *puer*, con todo *no puede constituirse en centro de irradiación histórico-escatológica* (p. 205), aunque en la *Eneida propone un desarrollo lineal bastante curioso, de una cierta dimensión escatológica, no muy frecuente en la antigüedad clásica, dimensión que sustrae a V. y a su poema insigne* (o sea la *Eneida*) **a los ciclos cósmicos de la Ég. IV** (p. 205).

⁵⁵ Cf. *Op. cit.*, p. 690.

a una cristianización expresa del poema al modo constantiniano, ya se desliza el mantuano a una visión distinta del tiempo no sólo más parecida a la judía del A.T o a la de los *Oracula Sibyllina* hebreos como quiere Nisbet o directamente a una cristiana en estado embrionario, porque en Virgilio la linealidad ya tiene un centro y ese centro es un *puer* divino-humano, pero nada más que centro.

Por eso, no hay creacionismo *ex nihilo*; la salida del ciclo supone primero la búsqueda de un centro anclado en una criatura de doble naturaleza, destinada al *regere orbem* y después a la apoteosis (v. 15-16 y 63); pero tampoco el poeta se pregunta todavía por un principio y un término ordenados a ese centro.

Como señala I.Scott Ryberg⁵⁷, si la égloga no es mesiánica cristiana, es mesiánica *within Roman horizons, a voice not only of hope, but of prophecy*, coherente con los vaticinios de los libros I y VI de la *Eneida*.

Son los aportes interdisciplinarios de la historia de las religiones, la filosofía y la teología de la historia que con sus estudios comparativos de la concepción del tiempo han contribuido a esclarecer, muchas veces sin proponérselo, la difícil limpidez de la égloga envuelta en la niebla de tan variadas fuentes con las que Virgilio parece reírse de nosotros.

Benko cita el estudio del teólogo protestante O. Cullmann⁵⁸ *Christ and Time* y el de S. Mowinkel⁵⁹ *He that cometh* a los que podríamos agregar el del ortodoxo O. Clément⁶⁰ *Transfigurer le temps* y en la perspectiva de los estudios hindúes la obra de Ananda Coomaraswamy⁶¹ *Le temps et l'éternité*, sin olvidar el libro tan abarcativo de Karl Löwith⁶² *El sentido de la historia* y entre nosotros el muy esclarecedor de Alberto Caturelli *La metafísica cristiana en el pensamiento occidental*, ya citado, al que mucho le debe este artículo.

risu; risere parentes / parenti /parentem

⁵⁶ Millet-Gérard, Dominique. *Le chant initiatique. Esthétique et spiritualité de la bucolique*, Paris, Ad Solem, 2000.

⁵⁷ Scott Ryberg, I. "Virgil's Golden Age", *T.A.P.A.* 89, 1958, pp. 112-131, aquí p. 119..

⁵⁸ Cullmann, O. *Christ et le temps*, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1947.

⁵⁹ Citado por Benko en *Op. cit.*, p. 690.

⁶⁰ Clément, O. *Transfigurer le Temps*, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1959. Hablando de las comunidades arcaicas, señala que cuando el ritmo circular cósmico se ha vuelto una pesadilla asfixiante, el hombre ha buscado evadirse por medio de la *impersonnalité de l'orgie* (p. 20) tratando de lograr una fusión infra-personal donde no existe ni forma ni ley, lo que resulta una regresión, de la que nada hay en Virgilio.

⁶¹ Coomaraswamy, A. *Le Temps et l'Eternité*, Paris, Dervy-Livres, 1976.

⁶² Löwith, K. *El sentido de la historia*, Madrid, Aguilar, 1958.

Los versos 60 y 62 se esclarecen mutuamente; la dificultad radica en las tres lecturas del aparato crítico para el v. 62, muy discutidas por cierto, que dificultan la interpretación del v. 60, porque el problema subyacente es ¿quién ríe? ¿El *puer* o su madre? Veamos:

Incipe, parve puer, risu cognoscere matrem

(Comienza, niño, a conocer a tu madre con/por la sonrisa)

El poeta ha redactado el hexámetro con una cierta ambigüedad, porque no hay ningún posesivo (adjetivo o pronombre) que indique quién sonríe. Ningún bebé sonríe al nacer, por el contrario viene al mundo con un fuerte vagido y ese llanto es su primera y única voz hasta que empieza a articular otros sonidos. La sonrisa aparece después del primer mes porque la madre o el padre se identifican con ella, como una de las tantas formas de reconocimiento, y si sonríen los progenitores, sonríe el recién nacido. Esto en un niño puramente humano.

Pero el *puer* de la IV bucólica es δῖφος, de doble naturaleza, divina por su padre y humana por vía materna; el v. 15 señala su filiación celeste y el v. 49 la jupiterina, en cambio el 10 y el 61 la materna a través de un gravoso embarazo. Es decir, que no se trata de un niño común, sino de uno de naturaleza semidivina o heroica, que al venir al mundo debe dar un indicio de su identidad, así como Heracles en su cuna de recién nacido destrozó dos serpientes enviadas por Juno para matarlo.

Entonces, ¿cuál es esta señal, marca de su mitad divina? Virgilio opta no por un hercúleo alarde de fuerza, sino por algo más simple y propio de un niño: sonreír él primero y no sus padres, lo que se denominaba *risus precox*. Un bebé que sonríe antes de llorar, generando por su sonrisa inicial, la posterior de sus progenitores, evidentemente es un ser portentoso, del que sus padres históricos deben esperar algo excepcional, en particular el padre putativo, cuyo hogar ha recibido tal visitación. El mito griego nos provee numerosos ejemplos (Tíndaro-Leda, Anfitríon-Alcmena, Xhutus-Creusa en el *Ion* de Eurípides, etc.) de estos padres, altamente virtuosos y ejemplares, que no se sienten humillados por la concepción divina de su mujer y buscan educar *ad summum potentiae* la *virtus* de ese niño encomendado.

Los críticos mayores, se han extraviado, algunos de ellos, pero basta con mencionar a F. Klingner⁶³, a W. Otto⁶⁴ y a H. Hommel⁶⁵ para poner el problema en claro y solucionar la lectura

⁶³ Klingner, F. *Vergil*, Zürich, Artemis Verlag, 1967. La discusión por el 'qui' (con la doble lectura 'parenti' o 'parentes' y el 'cui' es muy antigua. La registra inicialmente Quintiliano en sus *Institutiones oratoriae* I, 7, 27 tratando de resolver la discordancia de n^o entre el 'hunc' del v. 63 y su antecedente relativo 'qui', también se hacen eco de la dificultad antiguos comentaristas del mantuano.

⁶⁴ Otto, W. "Das lachende Gotterkind" en *Das Wort der Antike*, Stuttgart, Klett, 1962, pp. 42-82. Señero artículo que comporta una de las mejores y más completas exégesis del final de la IV bucólica.

⁶⁵ Hommel, H. "Vergils 'messianische' Gedicht" en *Wege zu Vergil*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963, p.383-4.

del v. 62 con su problemático 2º hemistiquio. Analicemos las tres *lectiones* posibles del mismo ofrecidas por la tradición manuscrita:

Incipe, parve puer: qui non risere parenti,

(Comienza, pequeñito: quienes no sonrieron a su madre,)

Incipe, parve puer: qui non risere parentes,

(Comienza, pequeñito: quienes no sonrieron a sus padres,)

Incipe, parve puer: cui non risere parentes,

(Comienza, pequeñito: a quien no sonrieron sus padres,)

Las dos primeras evidencian al párvulo como sujeto sonriente, ya sea a su madre o a ambos padres; en la 3ª variante⁶⁶ el niño es receptor de la sonrisa de sus progenitores, lo que facilita la concordancia entre el relativo y su antecedente (dificultad también soluble aceptando cualquiera de las dos primeras variantes⁶⁷), pero se pierde la dimensión sobre quién es⁶⁸, en verdad, el *puer*, a quien la tierra le prodiga como regalo de recién nacido nada menos que una cuna brotada de flores, además de prodigios varios. Nos inclinamos, siguiendo a Klingner por la primera *lectio*.

Parenti en singular, concuerda además con *matrem* del v. 60; por otra parte, el que sonríe de entrada dando un atisbo de su media divinidad⁶⁹, es el único que puede participar como comensal del banquete de los dioses o compartir el lecho de una divinidad.

Eternidad de la materia y ciclo ineluctable: Principio del fin

Era realmente perturbador romper con la vieja cosmovisión circular, nacida tal vez de la observación de los ritmos cósmicos, particularmente ostensibles en el paso de las estaciones, en la periodicidad de los fenómenos astronómicos o naturales y de su ley fatídicamente necesaria, etc. y en un nivel metafísico, inferida del ritmo de la materia eterna⁷⁰ al volverse

⁶⁶ Aceptada por E. de Saint Denis en su edición de las *Bucoliques*, Paris, Les Belles Lettres 1992.

⁶⁷ En *Inst. Or.*, I, 7, 27, Quintiliano se inclina por la *lectio difficilior* 'qui' aceptando la difícil sintaxis como virgiliana. Coleman en su edición de las *Eclogues* para Cambridge University Press, 1977, p. 149, aduce otros ejemplos de relativo plural con antecedente singular en *En. VIII*, 427, Plauto, *Curculio* 494-5, T.Livio XII, 57, 3,

⁶⁸ El mismo criterio "*easy grammar, but feeble sense*" sostiene R. Coleman, *Op. cit.*, p. 148.

⁶⁹ Otros ejemplos de sonrisa inicial: Hermes, Perseo, Béroe.

⁷⁰ La eternidad de la materia no supone para algunos forzosamente la circularidad del tiempo, pero ésta, sí supone la eternidad de la primera; en Platón y Aristóteles la cosmovisión cíclica presenta cierta ambigüedad; por un lado parece estar trascendida por la inmutabilidad de las Ideas y por el Acto puro o sustancia supraceleste,

heterogénea por el movimiento necesario que existe desde siempre⁷¹, pero en la época fatigada por las guerras en que vivió inmerso el joven Virgilio, la intuición de haber alcanzado un límite en la reflexión antropológica, la esperanza de un cambio salvífico de la situación y la nostalgia de un período áureo, diríamos, casi paradisiaco, también eran algo palpable a lo que contribuían entre otras realidades los oráculos sibilinos, paralelamente a la confianza en la *virtus* dirigencial romana, evidenciada por Virgilio.

La explicación cíclica podía esclarecer el mundo natural y la dinámica del cosmos, pero resultó insuficiente para comprender la historia, cuando el hombre antiguo se puso a reflexionar sobre su exclusión ontológica del ciclo y sobre los límites de su propia libertad, lo que con ella y con el hábito de la *justitia* podía hacer, rechazando el sometimiento del espíritu a la *φύσις*.

Estas observaciones nuestras han pretendido valorizar la dimensión de la *virtus* confrontada con el poder, reubicar el sentido de varias expresiones virgilianas que resemantizadas vuelven límpido el decurso de la bucólica sustrayéndola a tanta erudición laboriosa y meritoria, pero descaminada, repensar las varias expresiones ambiguas que hemos señalado con su correspondiente traducción y fundamentalmente el *ab integro, locus* virgiliano casi inadvertido y muy poco trabajado por los filólogos, con el sentido de una renovación total, definitivamente última y absoluta, en una línea coherente con la crisis de la cosmovisión cíclica, inflexible e insoportable, contra la cual Virgilio irónicamente ha protestado envolviéndola en su doble discurso⁷² con veste pastoral y bajo la garantía de mitos prestigiosos, pero sin llegar, como intentará posteriormente, ni con el lenguaje ni con las imágenes todavía, por falta de herramientas filosófico-lingüísticas y porque la borrascosa historia de los 40 a.C. no daba para tanto, a la valorización del trabajo como elemento anticíclico en las *Geórgicas*⁷³ y a la diafanidad del *fatum* jupiterino, generador de un *labor* fundacional, que no pone término a la misión de Roma, ni fin a su poderío sostenido en el anclaje de una *virtus* múltiple, pero irónicamente no ineluctable.

La IV égloga es la simiente lúcida de una meditación (tal vez compartida con la media mitad de su alma, el poeta Horacio quien profundiza otras vertientes del héroe), ahondada e interiorizada en los *maiora* de sus dos obras siguientes, digna de tener en cuenta antes del

respectivamente, de modo que allí tendríamos ya un planteo inicial para desarrollar *a posteriori*; en el caso de Aristóteles la doctrina del Acto y la Potencia permite la superación total del movimiento circular, pero eso no significa que el mismo estagirita haya hecho tal inferencia (Caturelli, p. 22).

⁷¹ Cf. el frag. de Jenófanes y el texto de Cicerón ya señalados y los mitos pre-lógicos que los suponen, nunca explicados o definidos, que excluyen un **comienzo** absoluto del ser, y no sólo se dan en las obras consideradas literarias, sino también como resabio mítico informan gran parte de la obra filosófica desde los presocráticos en adelante.

⁷² Cf. Buisel, M.D. "Discurso mítico y discurso histórico en la IV égloga de Virgilio" en *Auster* n° 4, 1999, C.E.L., pp. 41-62.

⁷³ Ya Arato consideraba la agricultura como un rasgo propio de su edad áurea (v. 112).

advenimiento del Cristianismo, porque éste se sustenta en la reflexión del mantuano, ineludible en el *continuum* de la historia.

Bibliografía

Textual

- Bauzá, H. *Bucólicas*, B. Aires, Eudeba, 1982,
Clausen, W. *Virgil. Eclogues*, Oxford Clarendon Press, 1994.
Coleiro, E. *An introduction to Vergil's Bucolics*, Amsterdam, Grüner, 1979,
Coleman, R. *Virgil. Eclogues*, Cambridge University Press, 1977.
de la Cerda, J.L. *P. Virgilio Maronis Bucolica et Georgica*, Colonia, I.Kinchium, 1647.
della Corte, F. *Le Bucoliche*, Mondadori, 1967.
Díez Escanciano, A. *Bucólicas*, trad. y notas en *Perficit*, vol. I, n° 8-9, 1967.
Gould, H.E. *Virgil. Eclogues*, N. Y.- London, Mac Millan, 1967.
Perret, J. *Les Bucoliques*, París, P.U.F., 1970.
Klingner, F. *Bucolica. Hirtengedichte*, München, DTV, 1977.
Saint Denis, E. de. *Les Bucoliques*, Paris, Les Belles Lettres, 1992.
Servii ... commentarii, ed. G. Thilo, Hildesheim, G. Olms, 1961.
Tovar, A. *Églogas*, Madrid, C.S.I.C., 1951.
Vaccaro, A. *Canto y contrapunto pastoril*, B. Aires, Columba, 1974.
Vidal, J.L., *Bucólicas*, Madrid, Gredos, 1990.
- Cassin, B. *Si Parménide*, Lille, Presses Universitaires, 1980, edición crítica y comentario del tratado anónimo *De Melisso Xenophane Gorgia*.
Diels, H.- Kranz, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmann, 1964, erster Band. Cf. allí Pseudo Aristóteles en *De Melisso Xenophane Gorgia*, 977a, 14-15.
Unstersteiner, M. *Senofane. Testimonianze e Frammenti*, Firenze, La Nuova Italia, 1967, Introduzione, pp. XXVII-XXIX.
Díez Macho, A. *Apócrifos del A.T.*, Madrid, Cristiandad, 1982, t. III, *Oráculos sibilinos*, pp. 287-313.
Kurfess, A. *Sibyllinische Weissagungen*, Tusculum Bücherei, 1951.

Crítica

- A.A.V.V. *Enciclopedia Virgiliana*, dirección: Francesco della Corte. vol. V (T-Z), Roma, 1990.
Alpers, P. *The Singer of the Eclogues*, Univ. California Press, 1979.
Benko, S. "Virgil's fourth Eclogue in Christian Interpretation" en *A.N.R.W.* II, 31, 1, pp. 646-705.
Becker, C. "Virgils Eklogenbuch", *Hermes* 83, 1955, pp. 334-336.
Berg, W. en *Early Virgil*, London, Athlone Press, 1974.
Biagio Conte, G. *Virgilio. Il genere e suoi confini*, Milano, Garzanti, 1984.
Brisson, J.-P. *Rome et l'âge d'or*, Paris, La Découverte, 1992

- Buisel, M.D. "Discurso mítico y discurso histórico en la IV égloga de Virgilio", *Auster* nº 4, revista del CEL, de la UNLP, 1999, pp. 41-62.
- Buisel, M.D. "La naturaleza del 'puer' de la IV égloga" en *Revista eclesiástica platense*, año XCII, nº 4-6, 1991, pp. 505-521.
- Buisel, M.D. "La identidad del 'puer' de IV égloga" en *Actas del VII Simposio Nacional de Estudios Clásicos*, B. Aires, 1986, pp. 93-105.
- Carcopino, J. *Virgile et le mystère de la IV^{ème} églogue*, Paris, L'artisan du livre, 1943.
- Caturelli, A., *La metafísica cristiana en el pensamiento occidental*, B.A., Ed. del Cruzamante, 1983.
- Clément, O. *Transfigurer le temps*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1959.
- Coomaraswamy, A. *Le Temps et l'Eternité*, Paris, Dervy-Livres, 1976.
- Cullmann, O. *Christ et le temps*, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1947.
- Disandro, C.A. *Vergili regeneratio lyrica*, La Plata, Ed. Hostería Volante, 1987
- Dolç, M. "La supervivencia de un mito virgiliano en Virgilio" en *Virgilio en el bimilenario de su muerte*, ed. de H. Bauzá, B.A., Parthenope, 1982,
- Galinsky, K. "Intención autorial y libertad de recepción en el arte y poesía augustea", *Auster* nº 1, revista del CEL de la UNLP, 1996, pp. 15-31.
- Gigon, O. *Los orígenes de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 1971,
- Hommel, H. "Vergils 'messianische' Gedicht" en *Wege zu Vergil*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963, p.383-4.
- Jachmann, G. "Die 4. Ekloge Vergils", *Annales S. N. S., Pisa* nº 21, 1952, pp. 13-62.
- Kraus, W. *Vergils Vierte Ekloge*, A.N.R.W, Band II, 31, 1, Berlin, W. de G., 1980, pp. 604-645. Leach, E. W. "Eclogue IV. Symbolism and sources", *Arethusa* 4, 1968, pp. 167-184.
- Löwith, K. *El sentido de la historia*, Madrid, Aguilar, 1958.
- Mette, H.J. «Vergil, Buc.4. Ein Beispiel 'generischer' Interpretation", *Rheinisches Museum* 116, 1973, pp. 71-78.
- Nisbet, R.G.M. "Virgil's IV Ec. Easterners and Westerners", *BICS* nº 25, 1978, pp. 59-77.
- Novara, A. *Les idées romaines sur le progrès*, Paris, Les Belles Lettres, 1983, t. II, pp. 675-784.
- Otto, W. "Das lachende Gotterkind" en *Das Wort der Antike*, Stuttgart, Klett, 1962, pp. 42-82.
- Pascucci, G. *Lettura della quarta bucolica*, Napoli, Giannini, 1981.
- Perret, J. *Les Bucoliques*, Paris, P.U.F., 1970.
- Petrini, M. *The child and the hero*, Ann Arbor, Univ. Michigan Press, 2000.
- Radke, G. "Vergils Cumaeum carmen", *Gymnasium*, B. 66, 1959, pp. 217-246.
- Raffard de Brienne, D. *La Bible trahie ?*, Paris, R. Perrin, 2000.
- Ruiz Arzalluz, I. "Augusto, Nerón y el Puer de la cuarta égloga", *Aevum* 1, año LXIX, 1995, pp. 115-145.
- Thesaurus Linguae Latinae*, Lipsiae, B.G.Teubner, 1962, vol. VII, 1, fascículo XIII, col. 2071-2080.
- Tresmontant, Cl. *Estudios de metafísica bíblica*, Madrid, Gredos, 1961.
- Tresmontant, Cl. *Judaïsme et Christianisme*, Paris, F.X. de Guibert, 1996.
- van Sickle, J. *Virgil. Messianic Eclogue* en <http://academic.brooklyn.cuny.edu/classics/jvsickle/bbvates.htm>,
- Wlosok, A. "Cumaeum carmen: Sibyllenorakel oder Hesiodgedicht?" en *Forma futuri. Studi in onore di M. Pellegrino*, Torino, 1975, pp. 693-711.

