

## EL CONTENIDO IDEOLÓGICO DEL *LABOR OMNIA VICIT*

La exaltación del trabajo en las *Geórgicas* alcanza su más intensa formulación en el *labor omnia vicit improbus et duris urgens in rebus egestas* 'el trabajo sin límites todo lo puede y la penuria que apremia en las situaciones difíciles' de I 145 s., pero tanto esa famosa máxima como el pasaje extenso al que pertenece (vv. 121-159) son muchísimo más que mera exaltación del trabajo y requieren un análisis pormenorizado. La copiosa bibliografía sobre este tema y otros afines, que ha culminado recientemente en sendos libros de Bodo Gatz (*Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen*, Hildesheim 1967) y de L. P. Wilkinson (*The Georgics of Virgil*, Cambridge 1969, en donde recoge lo esencial de dos artículos suyos publicados en *Greece and Rome* 18, 1950, 19-28, y en *Classical Quarterly* 1963, 73-84), y en varios trabajos míos, ha escudriñado minuciosamente la complejidad ideológica y el riquísimo contenido doctrinal del tema del surgimiento de la civilización, y del progreso en general, en conexión con la degeneración subsiguiente a la Edad de Oro, tema en el que se dan cita, con las tradiciones míticas sobre los orígenes del hombre y sus exégesis meramente filológicas, las libres interpretaciones o elaboraciones filosóficas y poéticas sobre las mismas, resultando en un conjunto de concepciones axiológicas de primerísima importancia en la sensibilidad y el pensamiento clásicos. Ahora bien, entre esas concepciones es a su vez destacadísima, por su radical originalidad y por su extraordinario alcance, precisamente la virgiliana del *labor omnia vicit*, en la que se implica esta teleología esencialmente problemática: Júpiter hizo que empeorasen las condiciones de vida precisa-

mente *para* que el hombre se esforzase y construyese la civilización. En esta explicación teleológica se contiene a su vez, en efecto, una ardua cuestión de teodicea, íntimamente relacionada, por otra parte, con el tema de Prometeo, aunque Virgilio no menciona a Prometeo; y siendo Prometeo figura también capital para las tradiciones míticas sobre los orígenes del hombre, es necesario que antes de entrar en el estudio directo del pasaje de las *Geórgicas* veamos una síntesis de los principales resultados de mis trabajos, antes aludidos, sobre Prometeo; advirtiendo que en esto de combinar el tema de Prometeo con el *labor omnia vicit* sigo igualmente los pasos de Wilkinson y de Gatz.

Pues bien, no existe diferencia esencial entre el Prometeo de Hesíodo y el de Esquilo, ni entre ambos y el artífice de la ἀνθρωποποιία o creación del hombre con barro. El Prometeo de Esquilo no es sino un desarrollo del personaje hesiideo; sus divergencias no son sustanciales, y por lo tanto la elaboración trágica de Esquilo, admirable, profunda y sobrecogedora como es en el máximo grado, no contiene sin embargo ni elementos contradictorios con Hesíodo ni iluminación de lo que en Hesíodo quedó oscuro, sino una problemática conflictiva que sólo en parte es nueva respecto de la que hay en Hesíodo, pero que queda sin solución en el *Prometeo encadenado*, y cuya posible solución o armonización final en el *Prometeo liberado* es a su vez sumamente dudosa y enigmática. Así, en la trilogía prometeica de Esquilo el no saber es, en grado eminente, la vía o instrumento del saber trágico: es la no iluminación lo que ilumina, tanto por lo menos como la iluminación directa, en el sentido de que, junto a las grandes intuiciones fulgurantes del enfrentamiento, aunque indirecto, entre Prometeo y Zeus, intuiciones que en dicha trilogía son paradigmáticas no ya sólo para la poesía dramática, sino para el arte en general, subsiste una masa de inseguridad, de misterio insoluble, de oscilación cognoscitiva, que, escapando a toda teodicea, y por su mezcla con lo seguro y bien sabido, así como con los grados intermedios (mezcla similar, en sus efectos, a la de bienes y males en el mundo, y a la de libre albedrío y determinismo en la moral), proporciona en el más alto grado la revelación o intelección iluminadora de lo real que, entre muchos otros, es uno de los rasgos capitales del arte y de la mitología. No irracionalidad, no paradoja absurda (como

las, tan a la moda, que aseguran que lo bueno es pasarlo mal), sino racionalidad estricta y suprema, esa racionalidad exaltada que es no sólo «el más alto de los dones del hombre», sino también uno de los supremos valores del arte. Las tesis de los que ven entre Hesíodo y Esquilo una neta oposición, o al menos una transformación radical, son también armonistas y pretenden que Esquilo tenía que justificar a Zeus a toda costa, glorificándolo por encima de todo y conciliando cuanto necesitara ser conciliado; pero tan banal teodicea, tan parecida a la hegeliana justificación global de la historia humana, es inadmisibile, no sólo por su estrechez de miras, no sólo porque es incapaz de explicar verdaderamente nada y conduce a la más extrema incomprensión de la grandeza de Esquilo, sino también porque está en flagrante y directa contradicción con el texto de Esquilo. La revelación que Prometeo hace a Zeus del secreto que tanto importaba a éste conocer no es anterior, sino posterior a su liberación por Hércules. La exaltación de Prometeo es el contenido esencial de la trilogía esquilea; Zeus resulta odioso, pero sólo por contraste, y es figura que, precisamente por la falta de enfrentamiento dramático que comporta su ausencia, tiene una significación mínima y nebulosa en la trilogía. Lo importante no es denigrar a Zeus en el *Encadenado* ni exaltarlo en el *Liberado*, sino, en uno y otro, ensalzar a Prometeo, su tesón, su magnanimidad que no se doblega ante la tiranía, su desprecio al éxito, su orgullo de saber que tiene la razón. Teniendo, pues, así, como tenemos en Esquilo, esta exaltación de Prometeo que, combinada con el fragmento sobre Tetis y Apolo, nos muestra en Esquilo, junto a sus más usuales glorificaciones de Zeus y de los dioses o de la divinidad en general, una riqueza de matices y amplitud de miras verdaderamente modélicas, es poco recomendable que se quiera buscar a toda costa, ya sea la armonización en el *Liberado*, ya la inautenticidad «sofística» en el *Encadenado*, para reducirlo todo a pobre uniformidad, a exclusiva glorificación de Zeus. Los poetas clásicos, y Esquilo tanto como el que más, saben, por lo menos tan bien como los filósofos, que la justicia debería existir pero no existe más que de un modo esporádico e imprevisible (aunque tanto más abundante, evidentemente, cuanto mejores son las personas y las situaciones, es decir, cuanto más se logre que las cosas se acerquen al ideal de la Edad de Oro), y no intentan arreglar las cosas con

la tosquedad de decir que ya existe de un modo universal y que Zeus la garantiza, que a eso equivale de hecho el armonismo esquileo de Owen y en general todos los pseudo-optimismos teodiceicos, incluido el de Hegel; a ese armonismo se adscribe también de algún modo Solmsen cuando da a entender que Prometeo iba a garantizar sólo el progreso material y en cambio Zeus va a promover la justicia. Nada de eso hay en Esquilo, como no lo hay en Hesíodo: bajo Zeus no hay aumento alguno de justicia; en la mitología no hay más realidad venturosa que la del reinado de Crono o edad de oro, y el que, como el mismo Solmsen ha mostrado después con gran finura y penetración, para Platón la felicidad de la Edad de Oro se debiese no tanto a abundancia material como a la presencia entre los hombres de la paz, la justicia y el buen gobierno, esto es, de las tres Horas Ειρήνη, Δίκη y Εδνομία, no implica admisión alguna de que después del reinado de Crono haya vuelto a haber nada de esa plenitud, ni que haya procedimiento alguno que garantice su retorno.

Cuando Vandvik, uno de los más conocidos armonistas, pretende explicar el πάθει μάθος, o ley de aprender por el sufrimiento, diciendo que es una nueva felicidad que ha instaurado Zeus desterrando la felicidad propia de la Edad de Oro o reino de su padre Crono, está exponiendo una teodicea banal y difícilmente admisible; esto se ve muy claro si observamos que no hay diferencia alguna entre esa pretensión de Vandvik y la pretensión, en la cacería de las brujas de las *Minas del rey Salomón*, de que los señalados por las brujas para recibir el mortal mazazo en la cabeza debían considerarse muy felices por contribuir a la purificación general, o, en general, la pretensión, implicada en el pseudo-optimismo teodiceico de Hegel, de que igualmente debe considerarse muy feliz cualquier víctima de cualquier crimen, porque los crímenes forman parte del designio divino, y todo es muy bueno puesto que todo tiene su función y todo está justificado. Nada más falso: pues de que de los males salgan *a veces* bienes no se seguirá *jamás* que los males sean bienes ni que estén justificados. Por tanto, tampoco puede haber mayor falsificación del propio πάθει μάθος que esa pretensión teodiceica de que lo que demuestra la sabiduría de Zeus es obligar a aprender sufriendo; eso no sería sabiduría, sino impotencia en el mejor de los casos, si no ya la perversidad pura y simple

que Paratore le atribuye en su comentario al *labor omnia vicit*: pues infinitamente mejor sería que los hombres alcanzaran la sabiduría sin sufrir y sin caer tampoco en ninguna de las *supuestas o pretendidas* lacras del no sufrir, puesto que las penalidades sólo sirven para alcanzar trabajosamente *lo mismo*, y no otra cosa diferente, que bien podría alcanzarse sin ellas y que de hecho así se alcanza a las veces. La exaltación del  $\pi\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota\ \mu\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$  y del *labor omnia vicit* es exaltación de lo que se consigue con el trabajo en vista de que las condiciones son malas, no exaltación de que estas condiciones sean malas, pues si no lo fueran se conseguiría *lo mismo*, pero sin penalidades, que por tanto son intrínsecamente inútiles. La concepción de una divinidad inteligiblemente omnipotente incluiría condiciones incluso mucho mejores que las de la Edad de Oro, pues debería incluir tanto la felicidad sencilla de la Edad de Oro como la posesión de *todos* los bienes, por lo menos, que se han conseguido con el trabajo. Así, esa teodicea banal equivale a «el que no se conforma es porque no quiere», y es la más tosca de las falsificaciones de la percepción del bien y el mal, puesto que en lugar de admitir, como Job y como la teología y sabiduría cristiana en general, que los designios de la providencia son inescrutables, que el hombre no conoce el modo como ella opera y que es ininteligible para el hombre, aunque no contradictorio, es decir, que simplemente desborda las posibilidades de la mente finita, que una divinidad buena, omnipotente y sabia, permita el mal, trata de *saberlo todo* falsificándolo todo. Pues la corrupción no es propia de la civilización ni de la vida muelle, sino de la vida, de la imperfección del hombre, en vida muelle y en vida dura *por igual*. La prosperidad «meramente material» es mejor que que no haya ni siquiera eso, puesto que su ausencia no garantiza pureza alguna. Cuando Vandvik dice que los beneficios de Prometeo a los hombres eran inútiles y perniciosos porque han traído guerra, inmoralidad e infelicidad, está volviendo del revés a la vez a Hesíodo, a Esquilo y a la mitología en general. Es precisamente al revés: en la mitología el estado de felicidad cesa a la vez que el de moralidad; la inmoralidad empieza cuando las condiciones empeoran, y, por otra parte, el fuego ya lo tenían los hombres, en Hesíodo, en la época de la felicidad; y que fueran felices sin el fuego Esquilo ni lo dice ni lo implica; que el fuego y demás dones de Prometeo

se usen a veces para el mal no obsta a que son infinitamente más las veces que se usan para el bien. La exaltación, cínica y precínica, de la vida sencilla, es un cómodo y falso medio de zafarse de las dificultades teodiceicas; con suponer que la sencillez o privación produce felicidad les parece que ya tienen la solución; pero la sencillez o privación no produce mayor felicidad que la posesión; la felicidad es imprevisible, pero el bienestar material es un bien real, necesario aunque no suficiente. El odio nace de la convivencia, sea rica o pobre, sencilla o complicada, de la mirada, de la objetivación, nunca del bienestar material en sí. Los problemas de la convivencia en la situación de progreso técnico no son diferentes, sino exactamente los mismos, que en su ausencia: la envidia y demás vicios se dan por igual en todas las sociedades.

«La técnica, la ciencia, el saber y el dominio de la naturaleza no traen ni pueden traer mal alguno: el mal, en todas sus variedades, ya existía previamente a toda técnica, ciencia, saber o dominio, potencialmente en el paraíso o Edad de Oro y de hecho a partir de la caída o edad de Júpiter (en la que se resumen las de plata, bronce y hierro y aun la hesiodea de los héroes). El hombre no es peor, como tampoco mejor, porque tenga más poder; los instrumentos o medios técnicos y los saberes y poderes de todo tipo son absolutamente neutros o indiferentes respecto de la moral, y positivamente buenos porque satisfacen necesidades reales del hombre, y esa satisfacción, no por ser insuficiente para la felicidad deja sin embargo de pertenecer, con la más honda legitimidad, al reino general del bien. La posible maldad o el posible carácter dañino de la técnica es algo absolutamente ajeno o externo a ella, y brota, ya sea de la perversidad del hombre, ya de su impotencia o desamparo frente al azar; para cada uno de los seres humanos que sufren la muerte o el dolor físico o moral es completamente igual que tales males les vengan de que les caiga encima un árbol, una roca o un rayo, como podía ocurrir antes de que hubiese técnica, que de que se los causen con un cuchillo, con un arma de fuego o con una explosión nuclear. Por eso causa verdadera grima que hombres que pasan por científicos o hasta por filósofos puedan oponerse al progreso del conocimiento, o preconizar alguna clase de limitaciones al mismo, en nombre de la moral o de la felicidad, como si hubiese constancia de alguna época en que, por faltar tales

o cuales progresos técnicos, hubiera habido más felicidad o más elevado nivel moral que ahora, es decir, como si la humanidad no hubiera padecido siempre infelicidad y perversidad absolutamente similares a las actuales. Tal cosa es privativa precisamente de la Edad de Oro, que es aquella en que por definición todo era distinto; pero a partir del comienzo de la edad de Júpiter, equivalente a la caída del Génesis, la mitología nos describe una humanidad enteramente igual a la actual en moral y en esencial infelicidad; y, claro está que, lo mismo si se niega de plano la Edad de Oro que si se le atribuye cualquier grado de verosimilitud incluyendo la absoluta certeza de la fe, en cualquiera de esos casos sería absolutamente ridículo pretender que la mera eliminación de la técnica para dejar al hombre en condiciones de indefensión semejantes a las de la Edad de Oro sería suficiente para que retornasen a la vez automáticamente la felicidad y la justicia; es de temer, por el contrario, que se quedase sin lo uno y sin lo otro, sin la felicidad y la justicia de la Edad de Oro, a las que no hay manera de saber cómo se podría volver, y sin el progreso que el hombre ha conquistado con su noble y duro esfuerzo desde que se acabó la Edad de Oro» (*Em.* 38, 1970, 279 s.).

Teniendo bien presente cuanto antecede, ya estamos en condiciones de pasar a Virgilio, a quien, por el contrario, nunca se entendería sin los presupuestos que acabo de formular. Empezaré por aclarar que el *labor omnia vicit*, que en Virgilio está así, en perfecto, *vicit*, en todos los manuscritos y ediciones, suele sin embargo citarse, y yo mismo lo he hecho, como *labor omnia vincit*, en presente, que es una forma más proverbial de la frase y que como proverbio, a la vez que como cita de Virgilio, así aparece en las *Saturnales* de Macrobio (V 16, 7), también en todos los manuscritos y ediciones, lo que por lo menos vale como tradición indirecta del propio Virgilio, si bien Macrobio pudo citar de memoria y sufrir inconscientemente el influjo de otra frase virgiliana que cita inmediatamente antes y en la que sólo hay el presente *vincit*: *omnia vincit amor* (*Buc.* X 69). Veamos, pues, el pasaje completo, que se extiende desde el v. 121 hasta el 159 del libro I de las *Geórgicas*:

'Y sin embargo, aun cuando tales cuidados hayan observado al remover la tierra los afanes de hombres y bueyes, no dejan de causar perjuicio el endiablado ganso, las grullas del Estrimón y las

escarolas de amarga fibra; y también la sombra daña. Es el propio padre el que no ha querido que fuese fácil el ejercicio del cultivo, y el primero que ha agitado los campos por medio de la técnica, haciendo penetrantes, gracias a las preocupaciones, las inteligencias mortales, y no permitiendo que sus reinos quedaran paralizados por una torpe inacción. Antes de Júpiter no había agricultores que domeñaran labrantíos; no estaba permitido ni siquiera acotar o dividir los campos por medio de linderos; se proveían del acervo común, y la tierra por sí misma todo lo producía generosamente sin que nadie se lo exigiera. Él fue el que añadió a las negras serpientes dañino jugo, y ordenó que los lobos saquearan y que el mar se agitara, y despojó de miel las hojas y ocultó el fuego y suprimió los vinos que por doquier corrían en arroyos, para que la necesidad práctica arrancara poco a poco, ingeniándose, la invención de las diversas disciplinas, y tratara de obtener, valiéndose de surcos, la planta del trigo, y sacase a golpes, de las venas del pederal, el fuego en él escondido. Entonces por vez primera notaron los ríos sobre sí los troncos ahuecados de los alisos; entonces dio el navegante numeración y nombre a las estrellas, a las Pléyades, las Híades y la resplandeciente Osa de Licaón; entonces se descubrió la caza de fieras con lazo y el engaño del muérdago y el ceñir en ojeo con perros las breñas inmensas. Y así uno golpea con su esparavel el ancho río en busca del fondo, y otro arrastra por el mar sus redes empapadas. Después llegó la rigidez del hierro y la hoja de la sierra estridente (pues los primitivos hendían con cuñas la madera cortable); después las diferentes técnicas. El trabajo sin límites todo lo puede y la penuria que apremia en las situaciones difíciles. Fue Ceres la primera que enseñó a los mortales a revolver la tierra con el hierro, cuando ya las sagradas selvas no daban bellotas ni madroños y Dodona rehusaba su alimento. En seguida se añadió también al trigo su propio sufrimiento, dando lugar a que el maldito tizón devorase los tallos, y se irguiese en los labrantíos el cardo desaliñado. Perecen las mieses, se extienden los ásperos matorrales, los lampazos y abrojos, y en medio de los esplendorosos sembrados reinan la funesta cizaña y las estériles avenas. Y a menos que ataques las hierbas con perseverantes rastrillos y espantes con ruido a los pájaros y elimines con la hoz la sombra que oscurece tu campo y con plegarias invoques la lluvia, ay, en

vano contemplarás la gran cosecha del vecino y engañarás el hambre sacudiendo la encina en medio de las selvas.'

Tal es, pues, el amplio pasaje al que pertenece el *labor omnia vicit*. Para comprenderlo en su conjunto y calibrar la originalidad de Virgilio y el contenido doctrinal de esta aparente teodicea, empecemos por ver cuáles son sus predecesores. Hesíodo en primer lugar, por supuesto, pero en Hesíodo ya he puesto yo bien en claro que no hay en realidad teodicea alguna; que el Zeus de su relato sobre los orígenes del hombre (*Op.* 42 ss.) no parece tener ningún buen propósito en relación con los hombres, puesto que se limita a castigarlos, y no por nada que ellos hayan hecho, sino por lo que en su favor ha hecho Prometeo, y desde luego con el designio de que les vaya mal y no de educarlos ni de proporcionarles estímulo alguno. Hay luego, vv 213-285, una larga digresión sobre la Justicia y el Exceso, pero que no sólo no tiene ya relación alguna con los orígenes ni con la sucesión de Zeus en el trono de su padre Crono, sino que además está llena de las más enigmáticas paradojas teodiceicas, como la idea de que una ciudad entera tiene que pagar por la falta de uno solo de sus habitantes, vv. 240 s.

πολλάκι καὶ ξύμπασα πόλις κακοῦ ἀνδρὸς ἀπηύρα,  
ὅς τις ἀλιτρανεὴ καὶ ἀτάσθαλα μηχανάται,

o la de que un pueblo tiene que pagar igualmente por las faltas de sus reyes, vv. 260-262

ὄφρ' ἀποτείσῃ  
δῆμος ἀτασθαλίας βασιλέων, οἱ λυγρὰ νοεῦντες  
ἄλλη παρκλίνωσι δίκας σκολιῶς ἐνέποντες,

y, sobre todo, la explosión desesperada, conmovedora y hasta desgarradora, que hace decir a Hesíodo, en medio de sus ansias de justicia y de sus exaltaciones de la Justicia, hija de Zeus, que no quisiera ser justo él ni que lo fuera su hijo puesto que mala cosa es ser hombre justo si el injusto va a tener más a su favor a la justicia, vv. 270-272

νῦν δὲ ἐγὼ μῆτ' αὐτὸς ἐν ἀνθρώποισι δίκαιος  
 εἶην μῆτ' ἐμὸς υἱός· ἐπεὶ κακὸν ἄνδρα δίκαιον  
 ἔμμεναι, εἰ μείζω γε δίκην ἀδικώτερος ἔξει.

Este último alegato es quizá una de las más profundas muestras de sensibilidad ética que se encuentran en la poesía clásica, pero ni él por sí sólo, ni el conjunto al que pertenece indican en Zeus providencia alguna inteligible, y sí sólo caprichosa arbitrariedad o desamparo frente al azar. Es Hesíodo el que ansía apasionadamente la justicia, pero su Zeus ni la garantiza para los hombres ni les proporciona bien alguno en general. Sí hay en Hesíodo, inmediatamente después de esta famosa digresión, a saber, en los vv. 287-292, una indicación que en cierto modo es un precedente del *labor omnia vicit*, aunque desde luego sin teleología explícita y sobre todo sin sugerencia alguna de que sea obra de Zeus, sino de los dioses en general: 'el vicio se puede alcanzar con facilidad y en abundancia: llano es su camino y cae muy cerca; en cambio por delante de la virtud han puesto los dioses inmortales el sudor; largo y empinado es el sendero que a ella conduce, pedregoso al principio, si bien cuando se llega a la cima fácil resulta ya la virtud, aunque difícil sea de suyo',

τὴν μὲν τοι κακότητα καὶ ἰλαδὸν ἔστιν ἔλθεσθαι  
 ῥηιδίως· λείη μὲν ὁδός, μάλα δ' ἐγγύθει ναίει·  
 τῆς δ' ἀρετῆς ἰδρωῶτα θεοὶ προπάροισεν ἔθηκον  
 ἀθάνατοι· μακρὸς δὲ καὶ ὄρθρος οἶμος ἐς αὐτὴν  
 καὶ τρηχὺς τὸ πρῶτον· ἐπὴν δ' εἰς ἄκρον ἴκηται,  
 ῥηιδίῃ δὴ ἔπειτα πέλει, χαλεπὴ περ ἑοῦσα.

Como vemos, Hesíodo afirma que los dioses han hecho fácil el vicio y difícil la virtud, pero no dice para qué ni por qué ni si el que así sea tiene alguna ventaja. Por otra parte, como ya he dicho, Hesíodo en todo esto habla de Zeus sólo porque es ya de hecho el dios supremo, y alternando su mención con la de los dioses en general, pero sin implicación alguna de que su conducta para con los hombres sea diferente de la anterior de su padre Crono, implicación que se encuentra solamente en el relato de las cinco edades.

Después de Hesíodo, lo más parecido está ante todo en Jenófanes, quien, en un fragmento que se encuentra en Estobeo, I 8, 2 = 29, 41 (fragm. 18 D.-K.), dice: 'no todo se lo han enseñado desde el principio los dioses a los hombres, sino que éstos, investigando, con el tiempo descubren lo mejor'

οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖς ὑπέδεξαν,  
ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον,

y en otro fragmento de Demócrito, que se encuentra igualmente en Estobeo, II 31, 66 (fragm. 182 D.-K.): 'las cosas buenas las produce el aprendizaje con los trabajos, mientras que las malas fructifican por sí solas sin trabajos', τὰ μὲν καλὰ χρήματα τοῖς πόνοις ἢ μάθησις ἐξεργάζεται, τὰ δ' αἰσχρὰ ἄνευ πόνων αὐτόματα καρποῦται.

Ahora bien, ni en Hesíodo ni en Jenófanes ni en Demócrito se halla la idea de la pobreza o necesidad como acicate del trabajo, idea que parece encontrarse por vez primera en Eurípides (fragm. 641, del *Poliido*, en Stob. 95, 7): 'eres rico pero no creas por eso que eres inteligente: porque en la opulencia se contiene una cierta ineptitud, mientras que la pobreza participa de la sabiduría por parentesco innato'

πλουτεῖς, τὰ δ' ἄλλα μὴ δόκει εὐνεύειν·  
ἐν τῷ γὰρ ὀλβῷ φαυλότης ἔνεστί τις,  
πενία δὲ σοφίαν ἔλαχε διὰ τὸ συγγενές,

y después en el *Pluto* de Aristófanes, en dos pasajes en los que habla la Pobreza diciendo (510 ss.): 'pues si la Riqueza volviera a tener vista y se distribuyera a sí misma por igual, ningún hombre se ocuparía de oficio ni de saber alguno; y una vez que desaparecieran ambas cosas, ¿querrá alguien trabajar el bronce, o construir navíos, o coser, o hacer ruedas o zapatos o ladrillos o lavar o curtir o rompiendo con el arado la costra de la tierra procurarse el fruto de Deméter, si os es posible vivir sin hacer nada y sin ocuparnos de nada de eso?'

Εἰ γὰρ ὁ Πλούτος βλέψει πάλιν διανείμειέν τ' ἴσον αὐτόν,  
 οὔτε τέχνην ἄν τῶν ἀνθρώπων οὔτ' ἄν σοφίαν μελετῶν  
 οὐδεὶς ἄμφοιν δ' ὑμῖν τούτοις ἀφανισθέντοις ἐθελήσει  
 τίς χαλκεύειν ἢ ναυπηγεῖν ἢ ῥάπτειν ἢ τροχοποιεῖν,  
 ἢ σκυτοτομεῖν ἢ πλινθουργεῖν ἢ πλύνειν ἢ σκυλοδεψεῖν,  
 ἢ γῆς ἀρότρος ῥήξας δάπεδον καρπὸν Δηοῦς θερίσασθαι,  
 ἢν ἐξῆ ζῆν ἀργοῖς ὑμῖν τούτων πάντων ἀμελοῦσιν;

y después (532 ss.): 'En mí tenéis a vuestra disposición todo lo que os falta, pues yo, sentada como una señora, obligo al obrero, por la necesidad y la pobreza, a buscar la manera de ganarse el sustento',

Παρ' ἔμοῦ δ' ἐστὶν ταῦτ' εὐπορα πάνθ' ὑμῖν ὧν δεῖσθον· ἐγὼ γὰρ  
 τὸν χειροτέχνην ὥσπερ δέσποιν' ἐπαναγκάζουσα κάθημαι  
 διὰ τὴν χρεῖαν καὶ τὴν πενίαν ζητεῖν ὁπόθεν βίον ἔξει.

En el mismo siglo del *Pluto*, es decir, en el siglo IV, aunque probablemente hacia el final, encontramos algo parecido en un fragmento del historiador Anaxímenes de Lámpsaco citado también por Estobeo (IV 33, 22): 'pues la pobreza hace a los hombres a la vez más capacitados para el estudio y más estudiosos para la vida, ἢ γὰρ πενία καὶ πρὸς τὰς τέχνας δεινότερους καὶ πρὸς τὸν βίον τεχνικωτέρους τοὺς ἀνθρώπους καθίστησι (FGrH 7, 36).

Débil eco de Aristófanes parece ser un pasaje de Plauto (*Stich.* 178) en que, hablando de la pobreza, *paupertas*, se dice: 'pues ella enseña todas las habilidades a aquel a quien cae en suerte'

*Nam illa artis omnis perdocet, ubi quem attigit.*

El precedente más inmediato en cuanto al sentido es Teócrito, en los dos primeros versos del *Idilio XXI*: 'La pobreza... es lo único que suscita la técnica; ella es la maestra del trabajo'

'Α πενία, Διόφαντε, μόνα τὰς τέχνας ἐγείρει'  
 αὕτη τῶ μόχθοιο δ.δάσκαλος.

Muy próximo, a su vez, a este pasaje de Teócrito es un fragmento del *Hermes* de Eratóstenes conservado en Stob. IV 18, 10 y IV 32, 15, pero sacado por Estobeo del *Περὶ μαντικῆς* y del "Ὅτι καὶ γυναικὰ παιδευτέον de Plutarco, quien, a su vez, en la segunda obra, parece atribuirlo a Arquitas de Anfisa, contemporáneo de Eratóstenes, con lo que, en último término, queda completamente dudoso si es de Eratóstenes o de Arquitas (fragm. 10, 11 Hiller): 'La necesidad todo lo ha enseñado; ¿qué no descubriría la necesidad?',

χρειῶ πάντ' ἐδίδαξε· τί δ' οὐ χρειῶ κεν ἀνεύροι;

Hay también otro dato, que a primera vista podría parecer antecedente o modelo inmediato de Virgilio, y es el relato del cínico Onesícrito, reproducido por Estrabón (XV 1, 63-65 = C 715-716, v. Wilkinson, CQ p. 77, y Gatz p. 195 s., pero ninguno de los dos lo analiza útilmente), acerca de una visita que por orden de Alejandro Magno hizo él a los gimnosofistas o bramanes (*Βραχμῶνες*) de la India, y en la que uno de ellos llamado Calano le contó que hubo primitivamente una situación de superabundancia de cereales, de leche, miel, vino y aceite, y que como consecuencia de ella los hombres cayeron en el vicio o exceso, por lo que Zeus, odiando aquel estado de cosas, lo destruyó todo y dispuso que la vida se asentase sobre el trabajo, tras de lo cual reaparecieron la templanza y las demás virtudes y con ellas la abundancia de bienes, pero que, avicinándose de nuevo, a la sazón, la saciedad y el exceso, era inminente la destrucción de todo lo existente (64 Τὸ παλαιόν, φάναι, πάντ' ἦν ἀφίτων καὶ ἀλεύρων πλήρη, καθάπερ νῦν κόνεως· καὶ κρῆναι δ' ἔρρεον, αἱ μὲν ὕδατος, γάλακτος δ' ἄλλαι, καὶ ὁμοίως μέλιτος, αἱ δ' οἴνου, τινὲς δ' ἐλαίου· ὑπὸ πλησμονῆς δ' οἱ ἄνθρωποι καὶ τρυφῆς εἰς ὕβριν ἐξέπεσον. Ζεὺς δὲ μίσσας τὴν κατάστασιν ἠφάνισε πάντα καὶ διὰ πόνου τὸν βίον ἀπέδειξε. σωφροσύνης δὲ καὶ τῆς ἄλλης ἀρετῆς παρελθούσης εἰς μέσον, πάλιν εὐπορία τῶν ἀγαθῶν ὑπῆρξεν. ἐγγὺς δ' ἐστὶν ἤδη νυνὶ κόρου καὶ ὕβρεως τὸ πρᾶγμα, κινδυνεύει τε ἀφανισμὸς τῶν ὄντων γενέσθαι). Pero, a poco que nos fijemos, veremos que aquí ni hay teleología comparable a la que Virgilio atribuye a Júpiter, puesto que con la desaparición de la vida fácil no se obtuvo, según el bramán, civilización ni progreso alguno material, ni la actuación que el bramán

atribuye a Zeus parece ser otra cosa que una fantástica invención de Onesícrito, discípulo de Diógenes, para ilustrar la teoría cínica, absolutamente arbitraria e insostenible, de que la virtud brota de la indigencia o vida animal (θηριώδης βίος). ¡Con cuánta mayor clarividencia hace Eurípides decir a Teseo en las *Suplicantes*, vv. 196-210, que a la divinidad debemos la superioridad sobre los animales y los medios materiales con los que vencemos la pobreza! (vv. 209 s. [sc. δούς])

πόντου τε ναυστολήμαθ' ὡς διαλλαγὰς  
ἔχοιμεν ἀλλήλοισιν ὧν πένοιτο γῆ).

Contemporáneamente con Virgilio, sin que se pueda precisar más, afirma Diodoro de Sicilia, después de haber indicado que, 'según dicen', los hombres primitivos vivían como animales y que poco a poco fueron civilizándose (I 8, 1-8): 'pues en general fue la necesidad misma la maestra de todas las cosas útiles para los hombres' (I 8, 9 καθόλου γὰρ πάντων τὴν χρεῖαν αὐτὴν διδάσκαλον γενέσθαι τοῖς ἀνθρώποις).

Tales son los precedentes del *labor omnia vicit* o, mejor todavía, de la segunda parte de la máxima o *duris urgens in rebus egestas*. Se trata, pues, de un conocido τόπος; pero nadie antes de Virgilio le da un sentido teleológico ni lo hace voluntad providente de la divinidad, atribuyendo a ésta el designio expreso (*ut varias usus meditando extunderet artes*) de favorecer a los hombres haciendo que de la necesidad o dureza de la vida brotara, a través del trabajo esforzado, la civilización floreciente y bienhechora. En esto estriba principalmente la poderosa originalidad de Virgilio en este tema; pero no se queda ahí, pues, por su sensibilidad ética y religiosa, más admirable, perfecta y coherente que la del tan apasionante como remoto Hesíodo, no desdenna enfrentarse con el problema teodiceico planteado por el contraste entre esta exaltación teleológica de la edad de Júpiter, por una parte, y la exaltación tradicional y nostálgica de la Edad de Oro o de Saturno, exaltación esta última que ya había él presentado en la égloga IV y que vuelve a presentar en las propias *Geórgicas*, en el final del libro II, como volverá a hacerlo una vez más, años después, en el libro VIII de la *Eneida*. En los versos 536 y siguientes del libro II de las *Geór-*

*gicas*, en efecto, tenemos, tras el famoso μακαρισμός o encomio de la vida pura del campo por oposición a la corrupción de la ciudad, la afirmación de que así vivían los antiguos romanos, y de que esa vida fue también la que llevó el áureo Saturno, es decir, Saturno, rey de la Edad de Oro, cuando reinaba en la tierra. Es cierto que el encomio de la vida del campo, empezado en el famoso *O fortunatos nimium sua si bona norint*, se interrumpe no mucho después para formular el anhelo de sabiduría filosófica o conocimiento especulativo, y que sólo se reanuda como una alternativa, a saber, si las dulces Musas no otorgan al poeta el conocimiento de las leyes y secretos de la naturaleza, como una faceta más de la complejidad y alteza de miras de Virgilio, semejantes a las que antes hemos atribuido a Esquilo; pero no por eso es menos entusiástico y apasionado el anhelo que para ese caso formula de vivir en el campo y de amar el campo: (485 ss.)

¡Góceme yo en los campos y en los ríos que riegan los valles; guste yo, viviendo en el retiro, de los arroyos y las selvas. ¡Oh quién estuviera en las planicies del Esperqueo y en el Taígeto en donde celebran sus báquicos ritos las jóvenes lacenas! ¡Oh quién me llevara a las heladas cañadas del Hemo y me cubriera con la sombra inmensa de sus ramajes! ¡Feliz el que pudo descubrir el sistema del universo y puso bajo sus plantas todos los terrores y el destino inexorable y los fragores del avaro Aqueronte! Pero ¡afortunado también aquél que conoce a los dioses del campo, a Pan, al viejo Silvano, a las hermosas Ninfas! A ése no le doblagan los cargos que otorga el pueblo, ni la púrpura de los reyes y la discordia que enfrenta a hermanos desleales, ni el Dacio descendiendo desde el Danubio con él conjurado, ni el poderío romano o los tronos percederos; tampoco tiene que apenarse compadeciendo al pobre ni que envidiar al opulento. Coge los frutos que le ofrecen las ramas, y los que los campos mismos de buen grado y espontáneamente producen, y no tiene noticia de férreas decisiones legales ni del foro delirante o de los registros públicos. Otros remueven con los remos los ciegos abismos del mar y se arrojan sobre el hierro y penetran en los palacios y en los umbrales de los poderosos; uno asalta una ciudad asolando sus desdichados hogares para beber en piedra preciosa y dormir en púrpura de Sarra; amon-tona otro riquezas y se acuesta sobre oro enterrado; éste se queda

atónito de admiración ante los discursos de los Rostra; a éste le seducen y le dejan boquiabierto los aplausos que atruenan, ¡y cómo!, una y otra vez los graderíos del pueblo y del senado; se alegran de haberse inundado de sangre de hermanos y cambian por el destierro sus moradas y queridos umbrales, y van a buscar una patria que se extiende bajo otro sol. El labrador hiende la tierra con el curvo arado; éste es su trabajo anual, y con él mantiene a su patria y a sus tiernos nietos, con él sus rebaños vacunos y sus bueyes que tan a conciencia le han servido. Y no conoce el descanso hasta que el año rebosa de frutas o de crías del ganado o de haces de espigas de Ceres, y hasta que con sus productos oprime los surcos y hace reventar los graneros. Ha llegado el invierno, se muele en las almazaras la aceituna de Sición, bien cebados de bellotas vuelven los puercos, dan madroños las selvas; y el otoño deja caer sus diversos frutos, y allá en el otero una madura vendimia se sazona sobre rocas soleadas. Entretanto los dulces hijos cuelgan de su boca, la casta esposa guarda la antigua pureza, las vacas tienden sus ubres repletas, y en la lujuriente pradera los lucidos cabritos se atacan entrechocando los cuernos. Él por su parte celebra los días festivos, y tendido en la hierba, con un fuego en el centro y sus compañeros coronando de guirnaldas el caldero, te invoca con libaciones a ti, Leneo, y prescribe a los pastores una competición de tiro de rauda jabalina sobre un blanco señalado en un olmo, y los campesinos desnudan para la palestra sus cuerpos endurecidos. Ésta es la vida que en otro tiempo hacían los viejos sabinos, ésta Remo y su hermano, así fue creciendo la valiente Etruria, y precisamente así es como se hizo Roma, lo más bello del mundo, y, ciudad única, rodeó de una muralla las siete colinas. Y también antes del cetro del rey de Dicte y antes de que una raza impía matase los bueyes para sus mesas, esta vida era la que hacía en la tierra el áureo Saturno; y tampoco habían oído todavía el soplar de los clarines ni el chisporrotear de las espadas apoyadas en duros yunques'.

Así termina el libro II de las *Geórgicas*; pero a este pasaje precede inmediatamente el *O fortunatos nimium sua si bona norint/ agricolas*, que a su vez termina con la afirmación, como símbolo de la pureza de la vida rústica, fuertemente idealizada en este libro en contraste con la dureza que predomina en el anterior, de que

la Justicia, esa misma hija de Zeus que antes veíamos en Hesíodo, habitó entre los labradores inmediatamente antes de abandonar definitivamente la tierra:

'Oh labradores afortunados como nadie si conocieran lo que poseen, y para quienes la tierra misma, con la máxima equidad, y lejos de las hostiles armas, derrama en su suelo generoso alimento. Si una elevada mansión de soberbia entrada no les hace fluir la oleada de saludadores matutinos por todo el palacio, y no se quedan atónitos contemplando las puertas decoradas con bellas inscrustaciones y sus ropajes caprichosamente recamados de oro y sus bronces de Corinto, y si su ropa de blanca lana no está embellecida por el tinte sirio, y el aroma de la casia no pervierte el servicio de su límpido aceite, en cambio poseen un reposo libre de inquietudes y una vida que no sabe defraudarles y rica en recursos diversos; en cambio poseen la libre paz de las posesiones anchurosas, y las grutas y los lagos naturales, y no les faltan las frías cañadas ni los mugidos de los bueyes ni los blandos sueños; allí están las breñas y los cubiles de las fieras y una juventud capacitada para las faenas y habituada a la frugalidad, y reverencia a los dioses y respeto a los padres; entre ellos dio la Justicia sus últimos pasos cuando ya se iba de la tierra'.

De entre la muchedumbre de ideas, de sentimientos y de sugerencias que contiene ese extenso encomio del campo, de más de 80 versos, en conexión con los 40 del pasaje que contiene el *labor omnia vicit*, me interesa destacar las siguientes:

1.ª La idea de que la Justicia abandona a los hombres por su iniquidad, que está más explícita en Arato y en Ovidio, pero que en las *Geórgicas* no sólo es la misma en el libro II, sino que está además corroborada por el *iam redit et virgo, redeunt Saturnia regna* de la égloga IV y por el catasterismo de Erígone en la Virgen que se encuentra en el proemio al libro I de las mismas *Geórgicas* (v. *Em.* 35, 1967, 50 s., y *CFC*, I 95 s.), demuestra que para Virgilio el origen de la civilización en la edad de Júpiter coincide con el comienzo de la iniquidad de los hombres (v. *CFC*, I 99) que obliga a la Justicia a emigrar de la tierra. Virgilio coincide en esto esencialmente con Hesíodo, Arato y Ovidio, siendo de poca monta las variantes que se aprecian de uno a otro de estos cuatro poetas, y que son: la de que en Hesíodo no hay mención de la marcha de la

Justicia pero sí de degeneración moral que empieza cuando Crono cesa de reinar en el cielo; la de que en Arato no hay mención de reinados del padre ni del hijo, pero la degeneración moral empieza también en la raza de plata que es aquella en que, en Hesíodo y en Ovidio, empieza el reinado de Zeus, siendo en cambio Arato el primero que menciona el primer alejamiento de la Justicia al sobrevenir dicha raza de plata y su definitiva marcha al llegar la de bronce; y la de que en Ovidio la degeneración, y la consiguiente marcha de la Justicia, se produce en la raza o edad de hierro. Pero estas diferencias son evidentemente insignificantes y sólo sirven para poner aún más de relieve que la esencia de esta tradición mítica y poética es la degeneración moral que se produce en los hombres al ser destronado Saturno por su hijo, o muy poco después (*sub Iove nondum barbato* como dice Juvenal, es decir, cuando Júpiter, aunque ya hubiera destronado a su padre, no tenía barba todavía).

2.ª La edad de oro o reinado de Saturno es para Virgilio la máxima nostalgia, bajo un Saturno que reinaba más bien en la tierra que en el cielo (en *Aen.* VIII 325-327 reinaba precisamente en el Lacio, donde se refugia al ser destronado por su hijo Júpiter, prolongando así en el Lacio la edad de oro); la exaltación virgiliana de la vida rural no encuentra mejor expresión que compararla con el reinado de Saturno o edad de oro, por su simplicidad y por su justicia, intensamente contrapuestas a la vida ciudadana bajo Júpiter. Hay, pues, un neto DESCENSO o DEGENERACIÓN; el símbolo del bien es la vida áurea de aquellos tiempos remotos, de los que es una reliquia la vida rural contemporánea del poeta, fuertemente idealizada.

3.ª Pero en el *labor omnia vicit* Virgilio ha sentado una tesis que a primera vista parece contradictoria con esa idea del descenso o degeneración, y es la teleología providente del *pater ipse colendi / haut facilem esse viam voluit... ut varias usus meditando extunderet artis* 'es el propio padre el que no ha querido que fuese fácil el ejercicio del cultivo... para que la necesidad práctica arrancara, poco a poco, ingeniándose, la invención de las diversas disciplinas'. Aquí tenemos, en efecto, la tesis categórica, absolutamente original de Virgilio como antes vimos, del ASCENSO o PROGRESO deliberadamente promovido por Júpiter mediante el empeoramiento de las condiciones de la naturaleza, que eran óptimas en la edad o reinado

de su padre Saturno, y que él ha hecho adversas y difíciles para hacer 'penetrantes, gracias a las preocupaciones, las inteligencias mortales' (*curis acuens mortalia corda*), y no permitir 'que sus reinos quedaran paralizados por una torpe inacción' (*nec torpere gravi passus sua regna veterno*). La contradicción entre ambas es sin embargo tan meramente aparente como flagrante, pues mientras en esta última tesis teleológica del progreso que se logra con el trabajo esforzado no se habla en realidad de degeneración moral entre los hombres, en la otra o tesis del descenso al terminar la edad de oro no se habla, por su parte, de la importantísima compensación que de la injusticia o degeneración moral de la edad de Júpiter constituye el progreso material. Y así, ambas tesis vienen en realidad a completarse y no a oponerse, y esto es lo que, salvo algún vislumbre, ha escapado hasta ahora a la exégesis virgiliana. En efecto, ni la tesis del progreso o ascenso niega la degeneración moral, ni la del descenso o degeneración moral niega el progreso material. Cada una de ellas se ocupa de un solo aspecto de una cuestión que tiene dos, en perfecta coexistencia y sin que haya contradicción alguna. Pues, en efecto, según la tradición mítica de la Edad de Oro los hombres eran justos y felices en ella, y dejaron de ser ambas cosas en la de Júpiter; pero, aunque hayan dejado de ser justos y felices, no por ello han dejado de saber más cada vez y de poseer cada vez mayor dominio sobre la naturaleza y mayores posibilidades, y esto, que es evidente, no lo niega la tradición mítica de la Edad de Oro. Ahí está, pues, la grandeza de la percepción virgiliana y en eso estriba su «grandioso enaltecimiento del trabajo creador» (*CFC*, I 97): no en una teodicea obtusa y de cortos alcances, no en un propósito, como el de Hegel, de justificarlo todo, a trancas y barrancas, en un sistema, sino en el de verlo desde fuera y desde arriba, con la intensa simpatía de la intuición artística y sin el intento de forzar la conciliación de las cosas que no son conciliables; no, pues, en tratar de consolar al hombre-niño con estériles pseudo-razonamientos ni con paradojas irracionales, sino en captar, precisamente por la hondura reveladora y supremamente verídica de la sensibilidad poética, el conjunto de la realidad en sus más violentos contrastes y en sus más insondables misterios. *Ut varias usus meditando extunderet artis* es sólo una explicación penúltima, una exaltación de lo que es la mayor gloria del hombre,

la conquista de la civilización en vista de que las condiciones son desfavorables, pero en modo alguno aclara por qué lo son, puesto que su teleología se agota en el progreso material, sin mencionar para nada, como hemos visto, la degeneración moral que lo acompaña desde el fin de la edad de oro. Y, por su parte, la exaltación de la edad de oro tampoco explica, ni en Virgilio ni en ningún otro autor, por qué ni para qué el fin de dicha edad ha traído consigo la degeneración moral. La degeneración moral queda, pues, sin explicación alguna, sin teodicea, sin comprensión del papel que pudiera desempeñar en un designio providente, como un mero hecho bruto no susceptible de recibir valor. Virgilio nos ilumina sobre la grandeza del esfuerzo creador, positivamente bueno y necesario aunque no sea suficiente, pero no nos ilumina, como nadie nos ha iluminado jamás, acerca de cómo ese esfuerzo creador, que nos ha dado el progreso material, podría llegar a implantar también la justicia; nos ilumina sobre que la civilización no trae ni puede traer mal alguno porque «el mal, en todas sus variedades, ya existía previamente a toda civilización», es decir, precisamente al terminar la edad de oro; no nos ilumina, en el aspecto de la degeneración moral, acerca de por qué terminó la edad de oro.

Virgilio, así, al exaltar el trabajo en las *Geórgicas*, es quizá el más perfecto expositor que jamás haya existido de esa doble corriente de degeneración moral y progreso material que tanto ha ocupado no sólo a las tradiciones míticas, sino mucho más aún a los filósofos (v. especialmente Gatz, pp. 144-165). Y es el más perfecto porque con el penetrante acierto de la intuición poética ha sabido aunar el abstenerse de explicar lo que no tiene explicación con el proponer explicaciones que son perfectamente verosímiles dentro de unas condiciones fácticas como la existencia del mal y la realidad del progreso, y de unos presupuestos admitidos por convenio como son la flagrante impotencia y bárbara imperfección de los dioses politeístas. Si Júpiter fuera perfecto no habría necesitado empeorar las condiciones de vida para que el hombre tuviese la civilización; pero, puesto que su imperfección salta a la vista tanto en la mitología como en la religión, una vez admitida por Virgilio la existencia de Júpiter y su índole imperfecta, era enteramente verosímil que obrara así. Nadie había aclarado nunca por qué los hombres tuvieron que pagar por las culpas de Prometeo y sufrir, como consecuencia

del destronamiento de Saturno por Júpiter, un empeoramiento de condiciones y una degeneración moral; pero, una vez admitido que así fue, era desde luego mucho mejor tener el progreso material que no tener ni siquiera eso, y la idea de que Júpiter empeoró las condiciones para que el hombre tuviera el progreso material es la idea de un mal menor o vía media entre el bien absoluto y un mal sin compensación alguna. Es, pues, una explicación que, acomodándose a la mezcla real de bienes y males que constituye el mundo presente, gozaba así, partiendo de tales presupuestos, de la más extraordinaria verosimilitud poética.

Especialmente interesante es en Virgilio el influjo de Lucrecio, quien, en todo el último tercio del libro V del *De rerum natura*, describe, con fantástica arbitrariedad epicúrea por lo demás, el origen de la civilización a partir de un estado de salvajismo primitivo, y el paulatino progreso que ha llevado a la civilización presente, pero no sólo sin intervención de los dioses, naturalmente, y sin tener para nada en cuenta la tradición mítica de la edad de oro, sino también sin explicación alguna del papel que el mal desempeña en el mundo. Hay así una cierta similitud entre ese relato de Lucrecio y los que suelen darnos, desde mediados del siglo XIX, las hipótesis científicas sobre los orígenes del hombre; unos y otros tienen de común la absoluta ausencia de un designio divino providente, de una trascendencia teleológica, de una explicación del por qué y para qué las cosas habrían sucedido así, es decir, la absoluta ausencia de explicaciones últimas o filosóficas que se refieran a la totalidad de lo real, sustituidas por explicaciones penúltimas o agrupaciones de causas y efectos de fenómenos muy particulares y limitados, y aun éstas meramente hipotéticas. Pero si aquellas explicaciones últimas podían no ser necesarias para un epicúreo, o para un cínico, lo eran en cambio en el máximo grado para Virgilio, cuya religiosidad es la del más alto nivel. Así el influjo de Lucrecio sobre Virgilio es meramente formal o de sugerencia, pues a las meras imágenes de Lucrecio, que por otra parte son bellísimas y tienen una pujanza poética y una convicción tan apasionadas que no es raro que desborden los mezquinos linderos del epicureísmo que él profesa, Virgilio añade siempre una idea trascendente, en este caso la de una teleología providente que todo lo anima y dignifica, y la de una pureza o rectitud habitual que es como una reli-

quia, en la actual simplicidad de la vida del campo, de la justicia perfecta de la remota edad de oro.

Bodo Gatz (pp. 144-165) ha recorrido en puntual examen los casi innumerables matices o variantes con que en la poesía y en la filosofía clásicas se presentan las concepciones del ascenso y descenso o progreso y degeneración. Combinando con sus resultados los que acabo de obtener yo sobre Virgilio se realiza todavía más el valor de Virgilio como una síntesis suprema de los mejores aciertos de los demás poetas y filósofos. Cabe todavía añadir, como muestra, que la doble percepción del ascenso y descenso, tal como aparece en Ovid. *Am.* III 8, 39 y *Fast.* I 675 y IV 402, y todavía mejor en Tibulo II 3, 72 (*glans alat et prisco more bibantur aquae... quid nocuit sulcos non habuisse satos?*) y II 1, 37 ([*sc. deis*] *vita magistris / desuevit querna pellere glande famem*) y 43 (*tum victus abiere feri*), se encuentra igualmente en Virgilio en la contraposición entre las *glandes* que para la edad de Saturno implican los vv. 148 s. y su subestimación en v. 159.

La poesía, que es maestra de moral, de conducta acertada en línea única, ilumina y no ilumina: ilumina sobre el bien y el mal, omnipresentes objetos de percepción primaria y del arte, no ilumina sobre el misterio último no sólo del porqué de la mezcla de bienes y males, sino sobre todo de qué línea única de conducta es la acertada; ilumina sobre que la sociedad, la humanidad, es mezcla de bien y mal y no sólo mala; no ilumina sobre las causas de la pérdida de la felicidad original y por tanto tampoco sobre la posibilidad de recuperarla.

Que en Virgilio no hay un sistema de teodicea, como no lo hay en Esquilo, es evidente (cf. Lattimore, reseña de Vandvik, *AJPh* 1946, 373, y Wilkinson, *The Georgics of Virgil*, 132, 141, 147); los poetas, en cuanto tales, no suelen desarrollar sistemas filosóficos ni teológicos, pero no por eso dejan de llegar por intuición tan al fondo o ultimidad de las cosas como los filósofos. La percepción fundamental de Virgilio, la que en cierto modo convierte al *labor omnia vicit* en la cifra y resumen de toda la inmensa masa de disquisiciones filosóficas y de intuiciones poéticas sobre el progreso o ascenso y el descenso o degeneración, es la percepción de la ambigüedad: ambigüedad cognoscitiva, ética, metafísica. Ambigüedad

cognoscitiva porque no podemos entender por qué la providencia permite el mal y sin embargo vemos que a veces salen bienes de los males, o, viceversa, porque aunque sabemos que del mal sale a veces el bien, no dejamos de saber también que sería mejor el bien sólo sin mezcla de mal alguno, o que al menos predominara el bien; es decir, en último término, comprensión e incomprensión a la vez de la providencia, vaivén cognoscitivo entre razones que sostienen la trascendencia absoluta y dificultades que exceden al poder de comprensión de la mente finita y quedan reservadas a la fe (a una fe que no es en modo alguno irracional, puesto que se apoya en motivos racionales de credibilidad, pero cuyo objeto sí excede a los límites de la razón). Ambigüedad ética porque no hay una moral aristocrática o caballeresca que se oponga a una moral de astucia u oportunismo, como jamás ha habido moral de señores frente a moral de esclavos; la moral es *una sola*, para todas las épocas, países, individuos y grupos, y ello lo mismo en tanto que ideal o aspiración que en tanto que conducta práctica, y hasta en sus más retorcidas falsificaciones teóricas o subversiones prácticas; la moral, hasta en el peor criminal o bazofia humana, es algo trascendente, porque constitutivamente es así y no puede ser otra cosa, y por eso es infinita, indefinible, absoluta, exactamente indeterminable, y en ella el acierto es, por lo mismo, imprevisible, e intrazable por tanto la línea divisoria entre lo caballeresco y lo astuto, pues ambos elementos entran siempre, como todos los demás que determinan las acciones humanas, en la mezcla inextricable tanto de la actuación como de la teoría moral, mezcla no diferente, sino igual, aunque en otro aspecto, a la de libertad y determinación, resultando últimamente en un proceso lineal único, tanto más moral cuanto más acertado; no hay conflicto, sino aparente, entre ganancia y honradez, pues a lo sumo hay problema de evaluación de elementos determinantes o cantidades de determinismo y libre albedrío, es decir, de voluntariedad y *libertas electionis*, de caballerosidad y astucia, que entran en cada conducta concreta; ni toda caballerosidad es moral ni toda astucia inmoral. Ambigüedad, en fin, metafísica, porque ya el ser y la nada, contradicción última sobre la que el mundo se asienta, así como el hecho de que la platónica Idea del Bien (*'Ιδέα τοῦ Ἀγαθοῦ*) esté a la vez dentro y fuera de la totalidad como se demuestra en *Humanismo y Sobre-*

*humanismo*, hacen íntimamente ambiguo el fundamento de cualquier postura filosófica o de cualquier sensibilidad personal.

Pero ambigüedad no es oscuridad, no es agnosticismo, no es criticismo dieciochesco, no es movimiento dialéctico, no es ni siquiera el valiente negativismo de los escépticos Pirrón o Sexto Empírico; ambigüedad es, por el contrario, percepción clarísima de que el mundo es así, de que es mezcla de bien y mal, de belleza y fealdad, de ser y nada, de justicia e injusticia, pero sin que el bien se confunda jamás con el mal, y esa percepción es la que es propia de los poetas, y de Virgilio quizá en grado sumo. Trabajando con amorosa búsqueda, con paciente perseverancia, trata Virgilio de alcanzar la iluminación de las condiciones en que el hombre vive y trabaja, y de cómo podría mejorarse, exaltando, a la vez que el ideal nostálgico de la Edad de Oro, el trabajo esforzado que, una vez desaparecida aquella Edad, es lo único que de algún modo nos acerca a ella. Por eso en el *labor omnia* hay ambigüedad, pero no contradicción; «esperanzas racionales y legítimas» y no «fe irresponsable e irracional en que todo se va a arreglar»: no, pues, paradojas programáticas, sino «la convicción sensata y tranquila de que el progreso del hombre, de la ciencia y del pensamiento son interminables por esencia», «aunque tropezando siempre con grandes dificultades», «cuya lenta y progresiva superación es la mayor gloria del hombre». Por su relación, a través del conocimiento, con el infinito, el hombre trasciende y supera su mera pertenencia a la naturaleza, lo que hace posible, y real a la vez, el progreso indefinido, es decir, su acercamiento al bien, a ese bien sólo parcial y sugestivamente simbolizado por la nostálgica tradición mítica de la Edad de Oro. En realidades morales y trascendentes *los antiguos lo sabían todo*; ignoraban, en cambio, este auténtico, por muy pequeño que sea, acercamiento fáctico al bien absoluto producido por el progreso técnico y la experiencia histórica de 2.000 años más en la misma línea que ellos. El progreso que ya se ha cumplido, y especialmente el tecnológico (que «es la única cosa, de entre las que el hombre necesita, que hasta ahora se ha podido conseguir en alguna medida») es positivamente *bueno y necesario* aunque no sea *suficiente*. Ése es, pues, el contenido ideológico del *labor omnia vicit*: eso es lo que Virgilio pensaba y decía hace dos mil años, y lo que sigue ahora conservando intacta toda su vigencia. Pues aunque a primera

vista pueda parecer excesivo encontrar en el *labor omnia* todo ese contenido, así ocurre en general con la poesía: que por límpida y transparente que ella sea, su comprensión es cosa bien distinta de su mera lectura o de su mera gustación inmediata, como lo es de su propia creación: «los filólogos explicamos las palabras, a diferencia, muy neta y radical, de los metteurs en scène o realizadores y directores, de los críticos, de los arqueólogos e historiadores, y de los artistas mismos que las crean» (*Introd.* pp. 27 s.), y «quel che si apprende facilmente, può essere talvolta assai difficile a comprendere» (Croce, *Ariosto*<sup>3</sup>, p. 35). Y si así ocurre con poetas llenos de claridad y transparencia como Ovidio, con mayor motivo ocurrirá en Virgilio, en quien es el claroscuro lo que predomina. Y al representar Virgilio «lo real, lo real que es contraste y lucha, pero contraste y lucha que perpetuamente se entrelazan, que es multiplicidad y diversidad, pero a la vez unidad, que es dialéctica y desarrollo, pero a la vez, y gracias a este movimiento, cosmos y Armonía» (Croce, *ibid.* p. 38), por eso capta, en la imagen teodiceica del mundo como mezcla de bien y mal, esa prodigiosa ambigüedad en la que se combinan las dos facetas más destacadas de aquella mezcla: la aspiración a la felicidad simbolizada en la Edad de Oro y la exaltación del progreso material como positivamente bueno y bienhechor. A Virgilio más que a Ovidio se puede aplicar la idea crociana del arte como intuición y expresión no de la belleza, concebida por Croce como una particular sección del arte, sino de lo real en su conjunto, sin excluir nada. Y en efecto, ese concepto es el adecuado para comprender la poesía didáctica en general, y las *Geórgicas*, más descriptivas que didácticas según Wilkinson, en particular, y es dentro de ese marco donde cuadran admirablemente la exaltación del trabajo y la luminosa ambigüedad de los afanes teodiceicos de Virgilio.

ANTONIO RUIZ DE ELVIRA