

MISCELANEA

Algunas ideas virgilianas en «La Ciudad de Dios» de San Agustín

POR

FELIPE MARTINEZ MORAN, O. S. A.

Se ha defendido muchas veces la opinión agustiniana de que Virgilio profetizó la Encarnación del Verbo con las palabras sibílicas en el famoso verso de sus Eglogas: «iam noua progenies coelo demittitur alto...» (IV, 7); pero pocas veces se ha hablado de la influencia virgiliana en los escritos de los autores cristianos y en especial de Agustín. Sin embargo, el Obispo de Hipona es un enamorado de Virgilio. Son dos almas que se compenetran. Agustín leía con frecuencia a Virgilio, como se desprende del libro de sus confesiones (I, 13), y seguía con entusiasmo en su primera juventud la gran epopeya de la Eneida, y al llegar a la escena emotiva de la muerte de Dido (1), Agustín llora; pero no llora por el dolor de Eneas al abandonar, impulsado por los hados, a aquella que había amado con todo su corazón, sino porque Dido se dió la muerte por amor (2). Así se posesionaba del corazón de Agustín el sentimiento que el poeta mantuano había querido infundir en sus versos.

Es en los dos libros inmortales del Obispo cristiano, *Las Confesiones* y *La Ciudad de Dios*, donde se ve más palpable la influencia de los escritores clásicos. No hay que perder de vista que Agustín es un africano de Numidia; pero educado en las letras de Roma y con el espíritu de un verdadero romano.

La influencia virgiliana en *La Ciudad de Dios* es racional, de ideas, que Agustín aprovecha con exacta oportunidad; mas la que

se encuentra en *Las Confesiones* es de sentimiento, psicológica; por algo son un análisis de su espíritu ante la bondad y misericordia de Dios.

Agustín es un gran admirador de Virgilio. Conocía todas sus obras. Quizá cite más veces a Cicerón; pero nunca empleará para él palabras de tanto cariño y admiración como las que emplea para Virgilio (3).

Creemos en la afirmación del señor Canals, cuando dice: «por lo que atañe a las fuentes agustinianas, no cabe hablar en sentido pleno y estricto de una *continuación*, *transcripción* o *incorporación* del pensamiento griego y romano. Toma de aquellos autores la terminología y el armazón filosófico en los puntos en que las ideas paganas no contradicen y concuerdan con el dogma y con las nuevas auras culturales» (4); pero el Obispo de Hipona sabe retocar esas grandes ideas de los filósofos y poetas clásicos, dándoles una interpretación y una forma realmente cristiana, para convencer a los que no participan de su fe, y aumentarla en los que ya la tienen.

También se ha querido exagerar la nota de que en los poetas clásicos no hay más que forma; «son vasos hermosísimos—se ha dicho—excelentemente adornados, pero «vacíos del todo» (5). Nada más inexacto que esto. Aunque los poetas se fijaban algunas veces preferentemente en la forma, casi nunca descuidaban la manifestación de las hermosas ideas de su espíritu, juntamente con sus más vivos sentimientos.

Pero lo que más caracteriza a Virgilio, no son sus versos sonoros, ni sus galanuras de estilo, ni su armonía imitativa, ni otras cosas de las que adornan la forma de su inimitable poesía; sino sus delicados sentimientos, y las ideas cumbres que lo humanizan. Sí, es verdad; lo característico de Virgilio es el ser muy humano. Siente con el mundo que le rodea; y él mismo se considera un eco de todo cuanto existe. «También hay dolor; también hay amor en las cosas inertes». *Sunt lacrymae rerum...*» (6), exclamará el poeta romano. Para él todo tiene valor; también las cosas externas nos impresionan con sus dolores y sus tristezas; porque son reflejo de la divinidad.

No de otra manera Agustín. Lo primordial en él es lo humano. Si habla, si confiesa sus pecados, si escribe, si predica, si llora con los que sufren, es por su humanismo; porque ante todo y por todo es hombre. Agustín aprovecha los más íntimos resortes de la naturaleza para sacar el máximo fruto en orden a su idea cristiana.

Nunca obra por los impulsos ciegos de una inconsciencia; siempre se dirige al hombre por el hombre.

También Agustín participa de la idea virgiliana «sunt lacrymae rerum»; pero cristianizada. Ve en las cosas del mundo exterior un trasunto de la Divinidad, una prueba irrefutable de Dios, de Aquél a quien él ama con todo su corazón en la que pudiéramos llamar la segunda fase de su vida. Podemos, pues, afirmar con el Padre Conrado Rodríguez: «Como en la de Virgilio, también hay en la obra de Agustín reflejos de la doctrina de Pitágoras. El universo no es para él otra cosa que un cántico magnífico del inefable modulador». (Epístola 138, 5) (7).

Queremos consignar como resumen unas palabras de otro gran pensador de nuestros días: «Ningún otro gran poeta ha tenido un alma, que haya sido tan amada como la de Virgilio, ni por naturaleza, como *ánima naturaliter christiana*, tan capaz de despertar amor espontáneamente desde el primer momento, y de mantenerlo en constante crecimiento (8). Su mayor gloria consiste en que su principado fué siempre nuevamente descubierto por grandes espíritus, que no se contentaban con repetir lo que se les había dicho en la escuela, sino que sancionaban el antiguo fallo con el peso del propio conocimiento y de la experiencia propia. El alma más rica de la antigüedad cristiana, no tan pura por naturaleza como Virgilio mismo; pero con todo un alma virgiliana, Agustín, nos ha confesado que hasta su conversión acostumbraba a leer cada día medio libro de la Eneida» (c).

Virgilio—por más que se quiera negar—es espiritualista en su poesía que parece entrever el cristianismo; además, es religioso y moralizador en una época que se distinguía por lo contrario (9). Es un autor elevado, pero dentro del paganismo y, como a tal, lo recibe Agustín en su afán de convencer.

I.—EL ESPIRITU DE PERDON

Agustín, escribe su libro, *La Ciudad de Dios*, para convencer a los paganos de la verdad del Cristianismo y de la injusticia de sus calumnias contra el Dios verdadero. Ellos creían que la decadencia del imperio, y las grandes calamidades de la sociedad contemporánea, unidas a las continuas derrotas de las huestes romanas en las fronteras de sus dominios, provenían del abandono del paganismo, y de que se ofrecía un campo abierto a las propagación del nombre cristiano. Los dioses estaban irritados—decían—y se

saciaban despiadadamente en sus indignos servidores. El prefecto de Roma y elocuente orador Simaco, nos habla con bastante extensión en su polémica con Aurelio Prudencio (10), acerca de estas acusaciones—injustas bajo todos los puntos de vista—y que fueron rebatidas por el insigne poeta español.

Pero Agustín, para convencer a los engañados de buena fe, apela a todos los medios que se hallaban a su alcance, y uno de ellos es el de sus poetas, en especial, el poeta del sentimiento, aquél «donde estudian los niños todas las ficciones del paganismo, y que se les graban con mucha facilidad, por ser un autor tan famoso como sabio» (11).

De él habla en los primeros capítulos de su obra, parangonando una frase virgiliana con otras de la Sagrada Escritura. ¡Tanto encomio tiene para Agustín el poeta mantuano! Versa sobre el perdón de los humildes y la aversión que siempre inspiran los soberbios; y allá en el fondo de su memoria recuerda las palabras de Virgilio, capaces, no sólo de conmover, sino también de convencer a los paganos de esta gran verdad. Agustín, primero propone la expresión de los libros inspirado:

Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam (Jacob IV, 6; I Petri V, 5).

A este aserto añade los versos virgilianos llenos de verdad y de humanismo:

Tu regere Imperio populos, romane, memento.
Hae tibi erunt artes, pacique imponere morem,
Parcere subiectis, et debellare superbos.

(Aen. VI, 854 ss.)

Agustín recaba esta gran verdad para Dios solo, y hasta parece que se rebela ante la pretendida insolencia del corazón humano que quiere apropiársela pre-cindiendo del Supremo Hacedor. Mas no se irrita contra Virgilio, sino contra el empleo que hace de esta frase, es decir, se molesta por el espíritu pagano que late en la expresión de sus versos. Y por eso se expresa de esta guisa: «Pero este particular don, que es propio y peculiar de Dios, también le pretende el inflado espíritu humano soberbio y envanecido, queriendo que en sus alabanzas y encomios se celebre como un hecho digno del recuerdo de la posteridad, que «perdona a los humildes y sujeta a los soberbios» (12).

Virgilio es noble, aboga por el perdón; ve a su patria en las alturas del poder y comprende que para establecer el orden de la paz en el mundo conocido de su tiempo—aspiración suprema de

su amable corazón—, Roma tenía que actuar con benignidad y perdón para los humildes, pero también imponer su autoridad por medio de la fuerza sobre los rebeldes y soberbios.

El Obispo de Hipona, a su vez, comprende la intención de esta frase pagana, y por eso discute y restringe la extensión de su significado al único Dios, haciéndola cristiana, al colocarla junto a la de los libros sagrados, para rebatirla.

El poeta romano, además, presenta al protagonista de su inmortal epopeya, Eneas, perseguido por las iras de la diosa Juno, que no le deja ni un solo momento de hostigar (13). Pero Eneas sigue en todo el lema heroico y divino: «cede deo» (14); Si un dios te persigue, si te has enemistado con alguno de los que habitan el cielo, «cede deo», déjale paso, procura aplacarlo con tus sacrificios y con tus obras dignas, pide perdón a ese inmortal. Es la misma doctrina cristiana, que tantas veces ha proclamado San Agustín en sus obras (15): si te has enemistado con Dios por medio del pecado, pide perdón y se te otorgará. (Véanse, pues, los versos virgilianos:

Iunoni cane uota libens, dominamque potentem
supplicibus supera donis (Aen. III, 438-9)

El cristiano todo lo espera de la oración, por medio de la cual el Señor le concede sus gracias, tanto materiales como espirituales. Notoria es también la oración del héroe virgiliano a los inmortales. En ella mueve las fibras más íntimas del corazón del dios. Su misma madre Venus, varias veces le aparece, le alienta en su gigantesca empresa, y le ofrece su protección. Eneas es también «piadoso», porque todo lo espera de arriba, donde habitan sus protectores y siempre se resigna a las ciegas determinaciones del Hado, que se halla por encima de las mismas divinidades. Así habla a su madre el protagonista de la Eneida:

O dea certe;

.....
Sis felix, nostrumque leves quemcumque laborem.

(Aen. I,328-30)

II.—LA OMNIPOTENCIA DE DIOS

Los romanos, lo mismo que sus predecesores en la poesía, los griegos, creían en una multitud de dioses, que eran el fruto y la consecuencia lógica de sus sistemas doctrinales y de sus desorientadas costumbres, poco conformes con los principios ineludibles de la ley natural.

Pero dentro de esta república de dioses, había uno que era el padre de todos y que asumía el poder único por encima de los demás. En Grecia, esta categoría le correspondía a Zeus, y en Roma, a Júpiter, el dios padre. Para Virgilio—al contrario—los hados son de Júpiter y están supeditados a sus órdenes:

.....sic fata deum rex
Sortitur, uoluitque uices: is uertitur ordo (Aen III 375-6).

Pero aparte de esto los hados lo determinan todo con una precisión ineludible e irrefutable. Juno, la esposa del padre de los dioses, quiere impedir que Eneas, el hijo de su rival Venus, arribe a las tranquilas riberas del Lacio; pero no puede contravenirlos, aunque le haga detenerse en Cartago y quedar prendido entre las redes de los amores de Dido, la reina de los tirios. Así habla Virgilio del Hado:

..... hoc regnum dea gentibus esse.
si qua fata sinant (Aen. I, 18)
Parce metu, Cytherea, Manent inmeta tuorum
Fata tibi (Aen. I, 258-9)

El poeta nos habla también del poder de Júpiter sobre todos los hombres, y aún sobre las mismas divinidades del cielo. El dios pone término a las cosas, y señala los tiempos definidos en que han de suceder y actuar.

His ergo, nec metas rerum, nec tempora pono:
Imperium sine fine dedi. Quin aspera Iuno,
Quae mare nunc terrasque metu coelumque fatigat,
Consilia in melius referet, mecumque fovebit
Romanos rerum dominos, gentemque togatam.
Sic placitum. (Aen. I, 278-83).

Y Agustín cita esta idea virgiliana como comprobación a los paganos de la verdad católica, relativa a la omnipotencia divina, que dirige todas las cosas que suceden en el mundo y las mismas

voluntades de los hombres, ofreciendo el premio de una felicidad eterna. Copiamos sus palabras originales:

«Sed Deus unus et verus nec metas rerum nec tempora ponet, imperium sine fine dabit (De Civ. II, 29).

El autor de la *Ciudad de Dios* exhorta a los romanos a que abandonen el culto de los ídolos, y que se interesen por la patria celestial, porque será mucho más elevado el premio que cuanto trabajen para conseguirla, y en la cual reinarán para siempre, sin poner al Señor límite ninguno de sus grandezas.

III.—LA OMNIPRESENCIA DE DIOS

Cabe discutir y refrendar con argumentos cualquiera proposición acerca del sentido que tiene para los romanos dentro del paganismo, la idea de la omnipresencia del padre de los dioses ante las actividades de la humanidad; pero lo que no se puede discutir, es el hecho, o mejor, la existencia de esta idea en la mente del paganismo. Ya desde la religión olímpica, y mucho mejor después, en los escritos, tanto filosóficos como literarios, inspirados en la religión órfica, existía la idea de que los dioses, y mucho más el padre de todos ellos, asistían con su beneplácito o con su oposición a las acciones de los hombres.

Por tanto, podemos afirmar que en el pensamiento literario griego y romano, hay una intervención divina en el mundo.

Virgilio, hablando de Júpiter, afirma esta omnipresencia claramente en uno de sus versos, con pocas palabras: «Iovis omnia plena» (Eclog. III, 60). Agustín recoge esta frase para refutar con ella la idea pobre que tenían los paganos del padre de los dioses, por sus falsas virtudes (16). Hay todavía otra cita en *La Ciudad de Dios* de esta misma frase, en la que el autor cristiano pone de relieve la incomprensión del sentido de ella, aplicado a multitud de dioses, y por eso afirma: «Non est ergo ille (Iupiter), de que dictum est: «Iovis omnia plena», si aliquam partem implet et Iuno». (De Civ. IV, 10.)

Agustín ve la contradicción de los escritores paganos, al considerar todas las cosas informadas por la omnipresencia de Júpiter, cuando creían al mismo tiempo en la multiplicidad de dioses; y por eso afirmaba que no había compatibilidad con las dos cosas. Si todo lo llena la presencia de Júpiter, los demás dioses no llenan nada; luego es una ficción su existencia. El argumento agustiniano es claro y evidente.

Veamos lo que dice el príncipe de los poetas romanos acerca de Juno. para dar ocasión a Agustín de su argumentación. Y lo copiamos de la cita agustiniana: «Quod, velut loquente Ioue, idem poeta dicit: (17)

Quin aspera Iuno.

Quae mare nunc, terrasque metu, coelumque fatigat

.....
Veniet lustris labentibus aetas... (Aen. I, 279-285).

Virgilio nos habla del conocimiento de los futuros por Júpiter. Aquí el dios se muestra en tono profético, viendo ya constituido el imperio de Roma con todo su esplendor y grandeza, a pesar de las iras, que han perseguido a su forjador por parte de la diosa Juno. Además, en estos versos se patentiza todo el poder, la influencia y la presencia de la diosa ante muchos de los hechos de los hombres. He aquí, pues, una razón para Agustín; pero todavía el autor cristiano nos ha de presentar el argumento con palabras mucho más claras. Traducimos:

«Júpiter—dicen—es un dios que tiene dominio y potestad absoluta sobre las causas que obran en el mundo; y cuán grande sea esta excelencia y prerrogativa lo declara el celebrado verso de Virgilio «dichoso el que consigue saber las causas de las cosas» (18), pero la razón por la que se prefiere Jano, nos lo insinúa el docto e ingenioso Varron, cuando dice: Jano ejerce la potestad sobre las cosas primeras y Júpiter sobre las principales» (De Civ. VII, 9).

Agustín, pues, por medio de una larga argumentación viene a decir que si Júpiter conoce todas las causas y solo obra sobre algunas, no tiene en sí mismo todas las prerrogativas y atributos del Dios Supremo, verdadero y único; y, por lo tanto, no puede ser el verdadero Dios.

Hay otra ocasión en que el autor cristiano acude a las palabras del poeta predilecto, aunque ponga la interpretación de las mismas en boca de otros. Agustín quiere demostrar la ridícula incompreensión de los autores paganos, que desean unificar a todos los dioses y todas sus operaciones en Júpiter. Y para esto, recoge unos versos de Virgilio, «el nobilísimo poeta», en sus Geórgicas:

Deum namque ire per omnes
terrasque, tractusque maris, coelumque profundum

(Georg. IV, 221-2)

Traducimos: «Dios se difunde por todas las tierras, por todos los golfos y senos del mar y por toda la profunda máquina del Cielo».

Agustín manifiesta su aprobación a la verdad de estas palabras virgilianas, pero rechaza la interpretación de otros autores paganos, quienes afirman que Júpiter es el alma de este mundo corpóreo (19).

No puede admitirse, por tanto, la sentencia de Varrón, por muy ingeniosa que sea, de la teoría «Hilemórfica» de Aristóteles, aplicada al mundo en general, al celeste y al que perciben nuestros sentidos externos. Agustín la rebate con una argumentación clara y manifiesta, dejando siempre a salvo al poeta de sus ensueños.

IV.—EL ALMA HUMANA

Los grandes filósofos de la antigüedad llegaron en sus raciocinios y hasta en sus conclusiones prácticas, a afirmar la existencia del alma humana, como inmateria y con un valor supremo por encima de lo corpóreo. En la mente pagana existía la creencia casi universal en la inmortalidad del alma, aunque su comportamiento en la vida fuera contrario a esta persuasión.

La misma verdad filosófica, entreverada por multitud de explicaciones groseras; pero manifestada también con una aspiración clara por la verdadera felicidad, se encuentra en casi todos los representantes de la literatura clásica de Roma.

La ciudad cosmopolita del imperio, no solamente se fué apropiando—a medida que avanzaban sus conquistas—de las divinidades de aquellas regiones dominadas por sus huestes y de sus misterios; sino que en medio de sus creencias religiosas existían variados sistemas de interpretación filosófica para los misterios de la vida del hombre, y aun de los mismos dioses. Los legionarios, y en especial los intelectuales—tanto militares como civiles, que siempre les acompañaban—fueron transportando a la capital aquellas ideas filosóficas que mayor inquietud producían en su espíritu.

Pero como toda filosofía se halla fundamentada en una teología; es decir, en un sistema de creencias religiosas, de aquí que, al no poder existir una religión sin dar una solución satisfactoria a los graves problemas de la vida y de la suerte futura del hombre después de la muerte, tenían que hablar de una substancia inmaterial, superior a cuanto nos rodea, y vemos con nuestros sentidos, y del premio o castigo que sigue a las buenas o a las malas obras,

supuesta la libertad del hombre. Estas verdades, tanto religiosas como filosóficas, pasaron a través de toda la literatura clásica, influyendo en las ideas y hasta modificando los mismos sentimientos de los grandes escritores.

Para Virgilio existe el alma humana que puede vivir fuera del cuerpo en el seno de los dioses, y que es acuciada por los continuos deseos de volver a unirse con el cuerpo en este mundo (20). Agustín nos dice que el poeta en esta frase copia una idea del mismo Platón, que constituiría para él una verdad inconcusa. Y es que—aunque Virgilio fué educado en las teorías filosóficas del epicureísmo, crudas y materialistas—, sin embargo, en su edad madura, al contemplar en su corazón los sentimientos permanentes de espiritualidad, tuvo que dar un viraje en sus ideas hacia el Platonismo. He aquí, pues, la supervivencia de las almas en Virgilio, como lo admite y enseña la escuela platónica. «La poesía virgiliana—como afirma el P. Conrado Rodríguez (21)—refleja fielmente, en medio del positivismo romano, la tendencia espiritual de las doctrinas platónicas.» Copiamos las mismas palabras de Virgilio, citadas por el Obispo de Hipona:

*Scilicet inmemores supera ut convexa revisant,
Rursus et incipiant in corpora velle reuerti.* (Aen. VI, 750-1.)

Además, el poeta mantuano llega a afirmar el origen divino de las almas, que en alguna manera significa una relación de principio y dependencia de los dioses, aunque no había en la mente pagana, y menos en la mente de los poetas, el concepto cristiano de la creación «ex nihilo» sin materia preexistente.

Agustín admite, desde luego, estas ideas excelentes de la espiritualidad—o mejor dicho—de inmaterialidad de las almas, y las relativas al origen divino de ellas; pero en lo que no estará conforme nunca, y así lo demuestra, es en la afirmación virgiliana de que la bondad o malicia del alma humana depende directamente y proviene del cuerpo. Copiamos las palabras de Agustín, traducidas: «Sin embargo, están en un error los que piensan que todos los males del alma provienen del cuerpo. Aunque parece que Virgilio explica la sentencia de Platón en aquellos famosos versos en que dice:

*Igneus est illis vigor et coelestis origo
Seminibus, quantum non noxia corpora tardant.
Terrentque hebetant artus moribundaque membra.*

(Aen. VI, 730.)

Queriendo darnos a entender que todas las cuatro perturbaciones, agitaciones o pasiones del alma tan conocidas: el deseo, el temor, la alegría y la tristeza, que son como fuentes y manantiales de todos los vicios y pecados, suceden y provienen del cuerpo, cuando añade: (22)

Hinc metuunt cupiuntque, dolent gaudentque, nec auras
Suspiciunt, clausae tenebris et carcere caeco. (Aen. VI, 133-4).

V.—CIELO E INFIERNO

Dentro del espíritu pagano en la antigüedad griega y romana cabían perfectamente las ideas escatológicas del premio y castigo, que recibirá el alma humana después de su peregrinación por este mundo. En la muerte—según creencia común entonces—aquella abandonaba el cuerpo en que había pasado la vida del mundo como encarcelada, y se dirigía a la región sombría del Hades. Allí, después de haber pasado la Laguna Estigia en la trágica barca de Caronte, entraban, unas en la mansión de los Campos Eliseos y las otras atravesaban el umbral del infierno, donde empezaban los dominios del dios Plutón. Algunas almas alcanzaban la gloria de la inmortalidad; pero otras—y eran las más—se veían precisadas a entrar de nuevo en el mundo, encarceladas en otros cuerpos más o menos dignos, conforme a sus obras anteriores. Así reza la mitología del paganismo.

He aquí, pues, los versos siguientes, citados por Agustín, la idea virgiliana, en que se pone de manifiesto la triste situación y las continuas aspiraciones de las almas. Pero el corazón de Virgilio se rebela contra esta situación precaria de los espíritus, y así hace exclamar en tono de duda y admiración al protagonista de la Eneida:

O Pater, annealiquas ad coelum hinc ire putandum est
Sublimes ánimas, ¿iterumque ad tarda reuerti
Corpora? ¿Quae lucis miseris tam dira cupido? (Aen. VI, 719-ss.)

Es que no podía compaginar su deseo de felicidad eterna y completa con las burdas afirmaciones de la mitología, en que se veía envuelto su espíritu.

Agustín inserta esta frase virgiliana en el Libro XVI de su obra inmortal, como argumento irrefutable, directamente contra los

Platónicos e indirectamente contra los Maniqueos, que sostenían la tesis de que la carne no es producción de Dios, sino del demonio, y por eso amonestaban a sus oyentes que no matasen a los animales, para no ofender a los príncipes de las tinieblas.

El obispo cristiano, por tanto, afirma que «aunque los platónicos no procedan con tanto error como los Maniqueos, puesto que hacen depender del Supremo Hacedor todos los elementos de que este mundo visible está formado, y todas sus cualidades las atribuyen a Dios como a su verdadero artífice, sin embargo, opinan que las almas de tal manera se hallan afectadas por los miembros terrenos y mortales, que de ellos proceden todos los efectos de deseos, temores, alegrías y tristezas» (23), es decir, todas las pasiones que radican principalmente en el alma.

Por eso corrobora Agustín, glosando las últimas palabras virgilianas: «¿Por ventura este detestable deseo de volver a los cuerpos permanece en aquel estado de las almas tan encomiado? Es decir, ¿cómo se comprende que las almas, separadas de los cuerpos en el Hades, puedan aspirar a otro nuevo encarcelamiento doloroso? ¿Y cómo pueden tener esos deseos si no están unidas al cuerpo, cuando se afirma que los deseos provienen del mismo?»

Veamos, además, el comentario de una verdad evangélica, que encontró Agustín en el poema virgiliano, relativa al merecimiento del cielo por parte de los hombres en este mundo. Traduciremos sus mismas palabras: (24).

«Suele causarme admiración cuando advierto que, aun en Virgilio, se halla estampada esta sentencia del Señor que dice: Procurad granjearos amigos con la ganancia de la iniquidad, para que también ellos os acojan en las eternas moradas.» (Luc. 16, 9.) Y un poco más adelante da la razón de la semejanza que existe entre las dos frases: Porque describiendo aquel poeta los campos Elíseos, donde supone que habitan las almas de los bienaventurados, no solo puso allí a los que por sus propios méritos pudieron alcanzar la posesión de aquel ameno lugar, sino que añade:

Quique sui memores alios fecere merendo. (Aen. VI, 664.)

Es decir, y los que con sus obras obligaron a otros a que se acordaran de ellos (25).

Hemos visto ya cuáles son las ideas virgilianas acerca del cielo, o sea del premio que merecen las almas, que han obrado bien en este mundo, y su pensamiento evangélico al afirmar la comunión de merecimientos en orden a la felicidad eterna. Ahora vamos a

poner de relieve las teorías del poeta romano, correspondientes al castigo que merecen las almas que obraron mal en este mundo.

Agustín, en el Libro XXI, capítulo 13, considera falsa de todo punto la opinión platónica de que las penas tanto humanas como divinas, se aplican solamente para la enmienda y corrección. Según esta opinión tendríamos que negar la eternidad de las penas del infierno, lo cual es directamente contra el dogma católico y cristiano. El autor de *La Ciudad de Dios* difiere de la teoría virgiliana, al afirmar que la opinión de Virgilio es semejante a la Platónica, como se puede apreciar en las frases siguientes de la Eneida:

Quin et supremo cum lumine vita reliquit;
 Non tamen omne malum miseris, nec funditus omnes
 Corpore excedunt pestes, penitusque necesse est
 Multa diu concreta modis inolescere miris. (Aen. VI, 735 ss.)

Y así Agustín continúa diciéndonos que los que siguen esta opinión, no quieren que después de la muerte haya otras penas que las del purgatorio, que se acabarán cuando las almas terminen su purificación.

El poeta pone en claro las penas expiatorias, que han de sufrir las almas en la vida futura, con los versos siguientes, llenos de esperanza y de ingenio:

Ergo exercentur poenis, ueterumque malorum
 Supplicia expédunt: aliae panduntur inanes
 Suspensae ad uentos aliis sub gurgite uasto
 Insectum eluitur scelus, aut exurit igni. (Aen. VI, 739-42.)

Y Agustín lo comenta, diciéndonos: «Porque el agua, el aire y el fuego son elementos superiores a la tierra, quieren que por alguno de estos elementos se purifique, mediante las penas expiatorias, lo que se había contraído de contagio con la tierra. Porque el aire, entiende el poeta en lo que dice «aliae panduntur inanes»; el agua, en lo que dice «sub gurgite uasto», y el fuego le declaró por su nombre propio, cuando dijo «aut exurit igni».

Está, pues, bien demostrado que Agustín en su libro inmortal de *La Ciudad de Dios*, saca todo el partido que puede, de su preferido poeta romano, en su afán de convencer; pero más amigo siempre de la verdad que del hombre, no tiene inconveniente ninguno en manifestarlo bien a las claras, cuando las ideas del Mantuano contradicen a las verdades de la religión cristiana (26). «Como

la obra de San Agustín—podemos afirmar con el P. Conrado—, el poema de Virgilio es esencialmente teológico.»

No obstante, el obispo africano, dejándose llevar de los imperativos de su corazón, siempre le trata, cuando fustiga sus opiniones contrarias a la verdad, con suma benevolencia, y con un respeto reverencial, que no puede ocultar en las páginas de sus libros. Es que entre estas dos almas grandes, nacidas para amar, hay analogías muy profundas y simpatías perennes.

Zaragoza, 5 de septiembre de 1950.

CONTENIDO DE LAS NOTAS

- (1) (Virg. Aen. VI, 5.)
- (2) Virgilio, Padre de Occidente. Teodoro Haecker, p. 74.
- (3) Nobilis poeta (XXI, 6). Poeta insignis (V, 12). Nobilissimus eorum poeta (XV, 9). Poeta clarissimus (VIII, 19), etc.
- (4) Juan Canals: La Justicia según S. Agustín. Ciudad de Dios, 1947, p. 492.
- (5) P. A. V. Aurelio Prudencio. Ciudad de Dios, 1947, p. 444.
- (6) Virgilio: Aen. I, 463.
- (7) P. C. Rodríguez, O. S. A.: El Alma Virgiliana de S. Agustín. El Escorial, 1931.
- (8) y c) Virgilio, Padre de Occidente. Teodoro Haecker, págs. 177 y 182.
- (9) M. Alonso Schöel: Historia de la Literatura Griega y Latina, p. 204.
- (10) Contra Symmacum (I, v. 632-50).
- (11) (De Civ. I, 3.)
- (12) (De Civ. I, 1.)
- (13) (Aen. VII, 323 ss.) Agustín. (De Civ. III, 13.)
- (14) (Aen. II, 188; V, 467.)
- (15) Agustín. (De Civ. XV, 7.)
- (16) (De Civ. IV, 9.) El mismo Agustín comparó esta frase: «Iovis omnia plena», de origen pitagórico, con aquellas palabras de Jeremías (23, 24): Coelum et terram impleo «Ego». (De Cons. Ev. 1, 31.) El Alma Virg. de San Agustín, p. 192.
- (17) (De Civ. Dei V, 12.)
- (18) (Virg. Georg. II, 490.)
- (19) (De Civ. IV, 11.)
- (20) (Virg. Aen. VI, 750 ss.) Agustín. (De Civ. XIII, 19.)
- (21) P. C. Rodríguez: El Alma Virg., p. 97.
- (22) (De Civ. XIV, 3.)
- (23) (De Civ. XIV, 5.)
- (24) (De Civ. XXI, 27.)
- (25) (De Civ. XXI, 27.)
- (26) P. Conrado Rodríguez: El Alma Virgiliana de San Agustín, p. 96.