

La *Eneida* como utopía regeneradora:
Pierre-Joseph Proudhon*

The *Aeneid* as a regenerating utopia:
Pierre-Joseph Proudhon

Francisco García Jurado
Universidad Complutense
<pacogarjur@gmail.com>

Data de recepció: 12/05/14
Data d'acceptació: 15/06/14

1. Introducció. Idees historiogràfiques

Jean-Joseph Proudhon (1809-1865) fue uno de los más importantes teóricos del pensamiento anarquista, junto con pensadores de la talla de Mijail Bakunin (1814-1876) y Pyotr Kropotkin (1842-1921).¹ A propósito del anarquismo como ideología contrapuesta al marxismo, es conocida la polémica sostenida entre Proudhon y el propio Karl Marx (1818-1883), quien llegó a calificar de pequeño burgués al primero. Dado que nuestro trabajo no pertenece al mundo de las ideas políticas, sino a la historia cultural de los estudios clásicos, resulta realmente interesante, ya desde este punto de vista concreto, analizar los cánones de autores clásicos grecolatinos que las diferentes formas de pensamiento social han venido configurando. En este sentido, si Marx estudió y se decantó por antiguos autores que fundamentaban su pensamiento en

* Este trabajo se inscribe en el proyecto de investigación FFI2013- 41976, «Historiografía de la literatura grecolatina en España 3: el “Legado Alfredo Adolfo Camús” en la Biblioteca Histórica Marqués de Valdecilla» (2015-2017), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad. Agradezco a los informantes desconocidos de este trabajo sus valiosas sugerencias.

¹ Para una visión general del anarquismo véase Javier Paniagua, *Breve historia del anarquismo*, Madrid, Ediciones Nautilus, 2012.

el materialismo y la oposición de contrarios, como Epicuro y Heráclito,² Proudhon encontró en Virgilio, como tendremos ocasión de estudiar en este trabajo, al autor clásico más apropiado para analizar la propia visión de lo que es o, más bien, debería ser, una historia de la literatura ligada a la revolución. Dentro de la variada obra de Proudhon, sus interpretaciones virgilianas pueden encontrarse en el libro titulado *De la justice dans la révolution et dans l'Église*,³ publicado por primera vez en 1858.

Para poder entender tal lectura, es necesario partir de algunas ideas historiográficas esenciales que definen el estudio de la literatura latina durante el siglo XIX. Para ello, resulta fundamental el *Estudio sobre Virgilio* que compuso el crítico por excelencia de la época, Charles Augustin Sainte-Beuve (1804-1869).⁴ Proudhon aspiraba, por cierto, a que esta influyente obra se viera en la necesidad de ser revisada a la luz de sus propios escritos.⁵ Asimismo, no debemos olvidar la obra de Dèsidé Nisard (1806-1888), concretamente su estudio sobre la decadencia de los poetas latinos.⁶ En nuestra opinión, esta segunda obra resulta fundamental para comprender los planteamientos proudhonianos acerca de Virgilio, dada la repercusión estética que tuvo en la propia literatura decadente de la segunda mitad del siglo XIX. Concretamente, Nisard consideraba que la decadencia de la literatura, tanto la romana como la de su propia época, debía atribuirse al individualismo y la pérdida del carácter formativo de la literatura. Frente a esa de-

² Karl Marx, *Escritos sobre Epicuro* (1939-1841), Barcelona, Crítica, 1988.

³ *De la justice dans la révolution et dans l'Église. Neuvième Étude. Progrès et décadence*, Bruxelles, Office de publicité, 1860, pp. 118-190. En adelante, todas las citas de Proudhon se harán a partir de esta edición.

⁴ El texto de Sainte-Beuve pertenece a las conferencias que el autor había impartido en el Colegio de Francia en 1855, de manera que su repercusión todavía era muy reciente cuando Proudhon publica sus reflexiones acerca del propio poeta latino. Sabida es la preocupación que Sainte-Beuve tenía por la biografía de los autores, tanto que a menudo, cuando diserta acerca de Virgilio, parece que va más allá de los pocos datos comprobables que tenemos sobre el poeta y trasciende a una suerte de ficción biográfica repleta de atrevidos juicios de valor. Hemos consultado la siguiente edición: Sainte-Beuve, *Étude sur Virgile suivie d'une étude sur Quintus de Smyrne*, deuxième édition, Paris, Michel Lévy Frères, éditeurs, 1870.

⁵ «C'est une tâche que je renvoie à M. Sainte-Beuve, dont la belle étude sur Virgile me semble réclamer impérieusement, après ce que j'ai dit moi-même, un *post-scriptum*.» (Proudhon, *De la justice*, p. 157).

⁶ Nos referimos a D. Nisard, *Études de moeurs et de critique sur les poètes latins de la décadence I-III*, Bruxelles, Louis Hauman, 1834.

cadencia, poetas como Lucrecio, Virgilio y Horacio, que en opinión de Nisard constituían «la mejor poesía, la más filosófica, la que ofrece una reflexión más completa acerca del hombre, y la que contiene más enseñanzas para la conducta de la vida»,⁷ la literatura latina fue adquiriendo un absurdo individualismo que degradaba el arte. La interpretación de Nisard aspiraba a tener carácter universal y atemporal, hecho que permitía que sus tesis pudieran aplicarse a la poesía francesa del mismo siglo XIX. Así lo vemos en el capítulo dedicado al poeta hispano-romano Lucano, cuyo título es ya de por sí toda una declaración de principios: «Lucain ou la Décadence». En este capítulo el propio Nisard extrae ciertas semejanzas entre la poesía de los tiempos de Lucano y la de su propia época, que será igualmente tachada de decadente. Nisard no sospechaba, sin embargo, que el término «decadente» iba a ser aceptado por aquellos poetas modernos a los que precisamente criticaba, adquiriendo de esta forma la llamada «decadencia» un nuevo sentido estético, ahora unido a la idea de renovación frente al academicismo y, en definitiva, quedando ligado para siempre a la modernidad. También es interesante señalar, por lo que tiene de punto de contacto con las ideas de Proudhon, que Nisard defendía una razón natural para la decadencia, es decir, una suerte de «ley» que venía marcada por el destino mismo. Ese es el destino que Proudhon invierte en sentido regenerador para hablar del cambio histórico.

Por tanto, como hombre de su época, también Proudhon utilizará esta idea de las leyes históricas para hablar, fundamentalmente, del movimiento en la literatura, especialmente encaminado a formular la relación entre literatura y progreso. Antes de establecer esta relación, Proudhon parte de dos principios básicos:

- La literatura es la libertad misma. En este sentido, la literatura rehace a su manera, y en vista de su propia gloria, el carácter «fenoménico» de las cosas, mediante la ejecución de diversas variaciones sobre el tema concreto de la naturaleza.⁸
- El arte, al igual que la libertad, tiene consecuentemente como asunto propio al ser humano y a las cosas, y su objeto

⁷ Nisard, *Études*, p. X.

⁸ Proudhon, *De la justice*, p. 120.

es reproducirlos en su propia evolución. El fin último de esto sería la justicia.⁹

El arte estaría, por tanto, estrechamente ligado a la ciencia y a la justicia, de forma que también participa de la misma idea de progreso de la que participan éstas.¹⁰ Precisamente, será a partir de tales ideas cómo Proudhon explicará la misma función histórica de la *Eneida*. En cualquier caso, la relación entre literatura y progreso puede contraponerse a la relación ya comentada entre literatura y decadencia de la que nos hablaba Nisard:

- Nisard: cierta literatura es reflejo de la decadencia social
- Proudhon: cierta literatura está ligada a la idea de progreso

Sin embargo, la decadencia como tal ofrece siempre una mayor fascinación estética que los discursos que enarbolan el progreso. Ya lo intuyó, sin ir más lejos, el propio Edward Gibbon (1737-1794), cuando en el foro romano, al atardecer, recibió la inspiración de escribir una magna obra sobre la caída de Roma.¹¹ La decadencia puede parecer un hecho irremediable o una ley inexorable, como formula Nisard, e incluso puede confundirse con el fatalismo de la propia concepción dialéctica de la Historia, en particular la alemana. Como pensador anarquista, Proudhon está naturalmente más cercano a los postulados del positivismo científico de su época y a la fe inquebrantable en el progreso de la humanidad.¹² Esta concepción progresiva es la que va a impregnar plenamente su propia

⁹ Proudhon, *De la justice*, p. 120.

¹⁰ Proudhon, *De la justice*, pp. 120 y 122.

¹¹ «Estaba en Roma, el 15 de octubre de 1764, cavilando entre las ruinas del Capitolio mientras los frailes descalzos cantaban vísperas en el templo de Júpiter (ahora la iglesia de los Zocolantes, de los frailes franciscanos), cuando me vino por primera vez a la imaginación la idea de escribir sobre la decadencia y caída de la ciudad. Pero mi pensamiento originario estaba circunscrito a la decadencia de la ciudad más bien que a la del imperio. Y aunque mis lecturas y reflexiones empezaron a apuntar hacia ese objeto, transcurrieron algunos años y mediaron varias ocupaciones antes de empeñarme seriamente en la ejecución de esa laboriosa tarea.» (Edward Gibbon, *Autobiografía*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1949, p. 113).

¹² Los anarquistas del siglo XIX participan, en este sentido, de los mismos presupuestos de la ideología de la clase dominante que querían combatir. Véase, en este sentido, J. de Cambra Bassols, *Anarquismo y positivismo. El caso Ferrer*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1981, p. 57-61.

visión de la *Eneida*. Debemos, pues, analizar esta interpretación de forma concreta.

2. Algunas ideas clave de Proudhon: el movimiento y la Historia

Proudhon parte de una idea fundamental de movimiento que es inherente tanto a la literatura como a la sociedad, de manera que si la sociedad progresa, la literatura lo hace de manera consecuente con ella. Igualmente, si la sociedad es retrógrada, la segunda también lo será.¹³ En lo que a la idea de movimiento se refiere, Proudhon distingue dos variedades: el movimiento evolutivo o cíclico frente al movimiento ascensional, que es el que constituye propiamente el progreso.¹⁴ Asimismo, Proudhon considera que la libertad aborrece la uniformidad:

La liberté répugne à l'uniformité. Il répugne donc à la littérature que les mêmes formes se reproduisent éternellement, comme les sphinx de l'Égypte, toujours les mêmes, dans la même attitude [...].¹⁵

Esto implica la idea de que la creación literaria es una realidad cambiante en la que pueden encontrarse largos ciclos históricos:

L'esprit grec, après avoir marché d'étape pendant cinq ou six siècles, s'arrête tout à coup sous les successeurs d'Alexandre : viennent les Romains, et la décadence sera sans remède.¹⁶

Cuando una sociedad entra en un largo ciclo de inmovilismo y se siente incapaz de encontrar una nueva expresión literaria, es entonces cuando la libertad, recuperando sus viejas formas, prepara el camino para apropiarse de un nuevo ideal, bien a partir de géneros literarios secundarios, bien a partir de nuevos géneros.¹⁷ La nueva etapa de progreso tiene una calidad superior con respecto a la etapa anterior. Así lo expresa el mismo Proudhon cuando compara a Homero y a Virgilio en calidad de exponentes propios de etapas históricas sucesivas:

¹³ Proudhon, *De la justice*, p. 127.

¹⁴ Proudhon, *De la justice*, pp. 127-128.

¹⁵ Proudhon, *De la justice*, p. 128.

¹⁶ Proudhon, *De la justice*, p. 128.

¹⁷ Proudhon, *De la justice*, p. 128.

[...] sois qu'elle donne plus de hauteur et d'extension aux genres secondaires ou qu'elle en crée de nouveaux, je dis que les produits de l'époque subséquente, exprimant plus d'idées et plus de choses, seront nécessairement d'une qualité supérieure à ceux de la période écoulée ; que telle est la loi du mouvement littéraire, d'accord avec le mouvement social ; que le contraire est normalement impossible, et que si néanmoins le contraire se produit, cela tient à quelque perturbation générale dont il faut avant tout rendre compte. C'est la thèse que j'entreprends de prouver par la comparaison des deux plus grand poètes de l'antiquité classique, Homère et Virgile.¹⁸

No podemos dejar de apreciar en este texto una idea muy cara a la historiografía de la Ilustración dieciochesca, como es la de «crecimiento histórico», no identificable sin más con la de «progreso». ¹⁹ José Antonio Maravall comenta a este respecto:

La Historia construye el presente en que estamos, merced a la ordenación y articulación lógica que lleva a cabo el pasado en nosotros. Somos el pasado en la medida en que nos levantamos sobre el sedimento de formas de vida que han quedado detrás de nosotros, de formas culturales que otros hombres han ido ensayando y al nivel de las cuales se encuentra cada presente. Somos todo eso porque sobre ello y desde ello vivimos.²⁰

De esta forma, centrando el asunto en la consideración de la *Iliada* y la *Eneida* como las cabezas de sus respectivos ciclos históricos, el ciclo que corresponde a la *Eneida* tendría esa «cualidad superior» que Proudhon atribuye al progreso y la libertad, si bien creemos adivinar tras sus palabras el criterio del crecimiento histórico, tan propio de una concepción positiva y liberal de la Historia. En este sentido, Virgilio asume la herencia del pasado para hacerlo suyo y, con ello, poder proyectarse hacia el futuro. Esta comparación entre los dos grandes poemas épicos, también propia de la propia Filología clásica durante la época de Proudhon, en especial a la hora de conferir la primacía a la *Iliada*, sirve al pensador francés para articular la idea contraria, es decir, la de la superioridad

¹⁸ Proudhon, *De la justice*, pp. 128-129.

¹⁹ La idea de «progreso» no se corresponde sin más con la imagen del «crecimiento» (José Antonio Maravall, *Teoría del saber histórico*, Madrid, Revista de Occidente, 1967, p. 247-271).

²⁰ Maravall, *Teoría*, p. 245.

«histórica» de la *Eneida* en calidad de poema regenerador. Proudhon considera que el tema de la *Iliada* es el de la pugna de Europa contra Asia. La importancia del poema homérico es tal que, siempre en opinión de Proudhon, toda la literatura que viene a continuación de Homero no es más que un desarrollo de la *Iliada*,²¹ hasta que llega la *Eneida*. Proudhon defiende el poder regenerador de un tipo de literatura, particularmente del poema épico virgiliano, que supone una evolución notable con respecto a la propia *Iliada*. Según lo expuesto, consideramos que la lectura proudhoniana de la *Eneida* desarrolla la utópica idea del carácter regenerador de la literatura que luego vamos a encontrar, ya con el cambio de siglo, en autores tan significativos como el portugués Eça de Queiroz (1845-1900), a quien volveremos más adelante. Pero conviene tener en cuenta que la *Eneida* o, más bien, su razón histórica, se habría ido preparando desde el siglo IV antes de Cristo en el seno de la misma Grecia:

Au sein de la Grèce même, dès le quatrième siècle avant Jésus-Christ, la raison historique de l'Eneide se décèle.²²

Conviene que revisemos de manera más concreta las razones de este nuevo cambio de ciclo histórico que acontece con la *Eneida*.

3. La *Eneida*. Un nuevo ciclo histórico

Al margen de la exposición de las ideas, llama la atención lo efusivo que se muestra Proudhon ante el inicio del nuevo ciclo histórico que comienza con Virgilio:

Homère disparu, la Grèce littéraire et artistique s'évanouit. Que parle-t-on ici de décadence? Un cycle nouveau va commencer: gloire éternelle à celui qui le premier comprit cette immense révolution!

*Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo.*²³

De esta forma, si el tema de la *Iliada*, según hemos señalado anteriormente, era la lucha de Grecia contra Asia, la *Eneida* nos va a hablar acerca de la renovación del mundo conocido:

²¹ Proudhon, *De la justice*, p. 131.

²² Proudhon, *De la justice*, p. 131.

²³ Proudhon, *De la justice*, p. 135.

Le sujet de l'Énéide es la fondation de la cité latine par Enée, en autres termes, les origines et antiquités de Rome et de l'Italie.

Son objet est la rénovation du monde connu, sous l'empire et la loi de Rome.²⁴

Así las cosas, Proudhon interpreta que Virgilio, al celebrar la grandeza de Roma en sus orígenes, desea favorecer la regeneración de Roma y, por medio de Roma, de la propia humanidad, en todo aquello que concierne a la religión, las costumbres, las leyes, la política, las instituciones, la ideas, la filosofía y el arte.²⁵ Observa Proudhon cómo ya en la cuarta égloga virgiliana asistimos a una plena conciencia de la palingenesia social:

Virgile, on le voit dès la 4^e églogue, on le sent d'un bout à l'autre des *Géorgiques*, avait une pleine conscience de la palingénésie sociale. En homme qui connaît son siècle, il la voulait, cette révolution, par le développement des idées que de tout temps avaient fait le patrimoine de la raison populaire, par le respect des traditions et de légendes.²⁶

Esta lectura palingenésica es, probablemente, lo más fructífero de la lectura proudhoniana, dado que, como luego, veremos, es compartida por otros autores, como el ya citado Eça de Queiroz. También resulta, en cualquier caso, el aspecto menos comprometido de la interpretación que estamos comentando, pues la regeneración no implica necesariamente la revolución. No obstante, el aspecto revolucionario de la *Eneida* estaría, por tanto, en el cambio de ciclo histórico y la capacidad que un hombre tiene de conocer su siglo y hacer posible que la literatura sea capaz de plasmar tal cambio:

De même qu'Homère, en fin, Virgile sert de pivot à un cycle littéraire, dans lequel on peut remarquer quelques lacunes et dont la durée fut aussi plus courte, mais dont l'inspiration est certainement plus haute, l'originalité plus puissante.²⁷

²⁴ Proudhon, *De la justice*, p. 133.

²⁵ Proudhon, *De la justice*, p. 134.

²⁶ Proudhon, *De la justice*, p. 134.

²⁷ Proudhon, *De la justice*, p. 139.

Sin embargo, hay en la lectura proudhoniana de la *Eneida* un aspecto conflictivo donde se puede reconocer perfectamente la huella del propio pensamiento anarquista. Nos referimos a la relación de la obra de Virgilio con el cristianismo, que merece ser tratada en un nuevo epígrafe.

4. La *Eneida* y el cristianismo

Como hemos indicado, mucho más polémica que la propia idea de revolución puede resultar la relación que Proudhon establece entre Virgilio y el cristianismo. Esta relación ya había sido avanzada escuetamente unas páginas antes de entrar en materia: «parler de Virgile, c'est parler du christianisme».²⁸ Este aserto en realidad no comienza a comprenderse hasta que no llegamos a lo que Proudhon considera como la revelación del progreso y de la catolicidad del género humano,²⁹ expresada mediante la unificación de cultos que Augusto lleva a cabo en el panteón romano. Habida cuenta, por tanto, de que la universalidad o catolicidad de la religión parte de esta unificación de cultos dictada por Augusto, cabe ahora preguntarse qué es lo que se esconde tras el aserto que identifica sin más a Virgilio con el cristianismo: ¿quiere decir con ello Proudhon que Virgilio es un autor «precristiano», como han querido ver tantos comentaristas (el propio Dante, a la cabeza), o debe establecerse una identificación total entre Virgilio y el cristianismo, de manera que lo que quiere darnos Proudhon a entender es que el cristianismo nace precisamente en Virgilio? La idea de que el cristianismo no deja de ser una transposición del mundo pagano está bien asentada en el pensamiento anarquista. El geógrafo y también anarquista Elisée Reclus (1830-1915) escribe en su magna obra *El hombre y la tierra* que la era cristiana no era otra cosa que una transposición de la era de Augusto:

Verdad es que esta era, denominada cristiana, fue después considerada como coincidente con la fecha, sea de la encarnación, sea del nacimiento de Jesucristo. Cuando fue propuesta por primera vez por el monje Denys le Petit, pronto hará catorce siglos, en el año de Roma 1278, que vino a ser el año 525 del nuevo calendario, los fieles católicos la acogieron por espíritu religioso, y gracias

²⁸ Proudhon, *De la justice*, p. 129.

²⁹ Proudhon, *De la justice*, p. 135.

a este mismo espíritu reemplazó poco a poco oficialmente, en los documentos políticos y administrativos, lo mismo que en la vida ordinaria, las eras precedentemente practicadas, seleuciana, juliana o diocleciana. Pero faltaba absolutamente casi todo documento histórico sobre la vida de Jesucristo; el inventor de la era nueva no pudo establecerlo, y aun con un error probable de algunos años, sino por medio de fechas suministradas por la historia contemporánea en la vida de Augusto y de Tiberio: en los anales mismos del Imperio fue preciso buscar todos los elementos del nuevo cómputo. En realidad la era cristiana no es sino la era «augustiana», lo mismo que los antiguos meses de *quintilis* y de *sextilis* se convierten en los meses de julio y de agosto, o «Augusto». La era según la cual contaban los españoles todavía en el siglo XIV databa francamente de Augusto y celebraba la reunión de la península Ibérica toda entera al imperio romano.³⁰

Es cierto que ya desde antiguo se había puesto en relación a Virgilio con el cristianismo de diferentes maneras. Quizá la gran diferencia con respecto a lo que propone Proudhon no es tanto ver en el autor latino a un precursor de la religión cristiana, en especial a tenor de lo que nos cuenta en su égloga cuarta, como en considerar la religión cristiana algo que se inspira en el espíritu renovador de Virgilio y de su época para cobrar altura universal. Sin embargo, esta renovación consiste en el paradójico juego de lo que podemos considerar la victoria en la derrota. De esta forma, la diosa Juno, siempre hostil a Eneas, es derrotada en la persona del caudillo Turno cuando éste muere a manos de su antagonista troyano; sin embargo, Juno sale vencedora al encontrar en aquellas tierras del Lacio un nuevo lugar para su culto. De igual forma, al refugiarse los troyanos en Italia, éstos pierden su nombre y su nacionalidad.³¹ En este sentido, Virgilio parece decir a los romanos que la civilización se comunica. De todo ello, según Proudhon, habría bebido el cristianismo:

A côté de ces idées mères, qui forment la charpente et l'originalité de l'Énéide, idées dont le christianisme s'est paré plus tard comme s'il les eût trouvées de son fonds, il convient d'en rappeler quelques

³⁰ Eliseo Reclus, *El hombre y la tierra*. 3. *Historia antigua*, Madrid, Doncel, 1975, pp. 190-191.

³¹ «Le refuge est accordé aux Troyens en Italie; mais ils perdent leur nom et leur nationalité.» (Proudhon, *De la justice*, p. 136).

autres, d'une importance secondaire mais qui n'en font pas moins du poème une œuvre unique en son espèce, sans modèle, comme l'Iliade, et, comme l'Iliade, inimitable.³²

Si bien tales ideas resultaban del todo inadmisibles para los pensadores católicos, Proudhon ejerció un atractivo influjo, sobre todo porque conectó con el afán regeneracionista que tanto caracterizó el pensamiento de finales del siglo XIX y comienzos del XX.

5. Proudhon y su relectura regeneracionista

Una vez trazado el desarrollo histórico de dos ciclos ascendentes marcados por la *Iliada* y la *Eneida*, Proudhon se pregunta si en sus propios tiempos tiene cabida la posibilidad de un nuevo progreso en la literatura.³³ El autor traza un recorrido por las mejores creaciones artísticas, especialmente de Francia, y considera que este país está preparado para lo que él llama «el gran poema»:

C'est ainsi que la France, d'abord par la spontanéité de son génie, puis par la grammaire, la dialectique, la philologie comparée, a deux fois créé sa langue et s'est préparée pour le grand poème.³⁴

Considera Proudhon que una de las características de los escritores franceses es su universalismo,³⁵ y que durante el siglo XVII se ha producido una «transfusión» del genio de los antiguos pueblos al «alma francesa».³⁶ Por tales razones, si bien la marcha de la literatura francesa tras la revolución de 1789 había sido trazada para elevar el pensamiento público a la altura de los acontecimientos y convertir de esta forma la Historia universal en una verdadera epopeya,³⁷ sin embargo, el éxito de la reacción contrarrevolucionaria (Chateaubriand) terminó conduciéndola a la decadencia, por lo que la literatura tiene que hacer un esfuerzo de comprensión del movimiento histórico de los últimos dos siglos.³⁸

³² Proudhon, *De la justice*, p. 136.

³³ Proudhon, *De la justice*, p. 160.

³⁴ Proudhon, *De la justice*, p. 172.

³⁵ Proudhon, *De la justice*, p. 174.

³⁶ Proudhon, *De la justice*, p. 174.

³⁷ Proudhon, *De la justice*, p. 182.

³⁸ Proudhon, *De la justice*, p. 187.

El cristianismo, por lo demás, ha perdido su ideal de justicia tras la revolución, al representar tan sólo al antiguo régimen:

Pourquoi les religions furent-elles toutes, dans leur jeunesse, si poétiques? C'est que le peuple voyait en elles l'expression de la Justice, dans les dieux la personnification de ses propres sentiments.

Pourquoi, malgré les efforts des Chateaubriand, des Lamennais et de toute l'école romantique, le christianisme a-t-il perdu sa poésie sans retour ? C'est que le christianisme, depuis la Révolution, ne représente plus la Justice ; el représente l'ancien régime.³⁹

Parte de las ideas proudhonianas llamaron la atención de un intelectual italiano afincado en España, Salvador Costanzo (1804-1866). Se trata de uno de los autores de manuales de literatura latina más sorprendentes que nos encontramos en el siglo XIX. Como pensador liberal y exiliado, en su manual de 1862, al hablar precisamente sobre Virgilio, nos ofrece esta interesante referencia a Proudhon, mediante la selección de una parte concreta de las páginas de este autor:

Sabios eminentes nos han dejado sus juicios críticos más o menos acertados, sobre la Eneida, haciendo alarde de profunda doctrina, de una erudición vasta, de gran sutileza de ingenio y de un refinado gusto; pero ninguno, a nuestro entender, ha sabido penetrar en el espíritu de su autor como Proudhon; y nosotros, aunque estamos muy lejos de suponer con este escritor francés, que Virgilio fue el verdadero precursor del cristianismo, no vacilamos en afirmar que la Eneida nos demuestra la mucha necesidad que experimentaba ya el mundo pagano de reformas radicales, y el anhelo de los varones más ilustres de cooperar a su realización. Vamos a referir un pasaje muy notable de Proudhon sobre este particular:

«Virgilio se propone como argumento de su poema la fundación de la ciudad latina, o más bien tratar de los orígenes y antigüedades de Roma e Italia. Estas primeras palabras nos revelan algo que sobresale por su fondo y forma a la Iliada, y podemos decir con Propertio: *Necio quid majus nascitur Iliade*. Virgilio concibió la empresa más colosal que se haya visto en el mundo de la inteligencia: celebrando la grandeza

³⁹ Proudhon, *De la justice*, p. 189.

de Roma en sus orígenes, quiso realizar la regeneración misma de Roma, y por medio de la de Roma la de la humanidad en la religión, las costumbres, las leyes, la política, las instituciones, las ideas, la filosofía, el arte. ¡Cuántas cosas, me diréis, para un poema épico! Sí ¡muchas cosas! y reparad, que en todas ellas hay una multitud que los contemporáneos de Homero no habrían sabido elevar hasta lo ideal; y la Musa griega habría retrocedido, puesta frente a frente de ellas. Todo esto, sin embargo, debía cantar Virgilio, y nada menos que este.

Virgilio tenía una plena conciencia de la palingenesia social, y como hombre que conocía su siglo, anhelaba esta revolución para el desarrollo de las ideas, que habían sido en todas las épocas el patrimonio de la razón popular.

El plan de la Eneida es quintuplo en su majestad y fuerte unidad. Caída de Troya, esto es, decadencia irrevocable del Asia, quitándola el imperio del mundo; emigración de Eneas; la dignidad mesiánica no queda a la Grecia, anárquica y frívola sino que pasa a la Italia grave y jurídica; establecimiento de los colonos troyanos en el Lacio; iniciación de los pueblos de la Ausonia, semi-bárbaros, que pasan del estado saturniano (edad de oro y costumbres primitivas) a una civilización superior.» De la just. en la rev. y la igl. etc. tom. III. pág. 121. París, 1858.

Todas las observaciones de Proudhon sobre la Eneida de Virgilio, a excepción de muy pocas, que son el producto de sus extravíos contra el catolicismo, merecen ser leídas y estudiadas con mucha detención, y además de las que acabamos de apuntar son muy notables, y sobremanera importantes para la historia de la humanidad las siguientes: «El desenlace de la Eneida encierra una lección profunda: Juno, vencida en la persona de Turno, en realidad triunfa: se da asilo a los troyanos en Italia, pero pierden su nombre y su nacionalidad. La Italia queda inviolada, con sus costumbres, su religión, su nombre, sus leyes y su lengua; el Asia queda absorbida, y esta absorción es la gloria de Roma, la más adicta de todas las ciudades del mundo al culto de Juno. Parece que Virgilio dice a los romanos, que han llegado a ser a su vez conquistadores y colonizadores, la civilización se comunica y no quita a las razas su carácter.» Esta última idea es muy profunda; tiene en su apoyo la experiencia de todos los siglos: y bien sea que la haya concebido Virgilio, escribiendo su poema, o que pertenezca toda a Proudhon,

no dejará de ser una verdad funesta para los que creen poder conculcar impunemente las distintas nacionalidades de los pueblos.⁴⁰

Sin embargo, a pesar del interés que Costanzo muestra por Proudhon, debemos observar cómo ha llevado a cabo un sesgado resumen de sus ideas. Naturalmente, en calidad de autor católico, Costanzo excluye cualquier referencia a la identificación del cristianismo con la *Eneida*, identificación que, a pesar de no ser citada explícitamente, es condenada como extravío contra el catolicismo. Tampoco hay referencia alguna a la relación entre la revolución social y la literatura. Sí presta Costanzo, sin embargo, especial atención a la idea de que las civilizaciones se comuniquen convirtiendo a los colonizadores en colonizados, de manera que pueda preservarse el carácter de los pueblos conquistados. En este sentido, Costanzo hace una lectura patriótica del hecho precisamente en una época de ebullición nacionalista italiana.

En otro lugar hemos estudiado la congruencia que el escritor portugués José Maria Eça de Queiroz ofrece con respecto a la lectura proudhoniana de Virgilio en su novela póstuma titulada *A cidade e as serras*.⁴¹ Si bien la impronta proudhoniana en Eça de Queiroz es un hecho bien conocido,⁴² no hemos encontrado datos positivos que permitan suponer que el autor portugués leyera estas reflexiones concretas. No obstante, en tal novela, de una manera parecida, Virgilio (en este caso más como autor de las *Bucólicas* y las *Geórgicas* que de la *Eneida*) aparece ligado también a la regeneración social, si bien de una forma que nada tiene que ver con la revolución, sino con cierto bucólico regreso a la vida rural donde el orden social resulta completamente pre-

⁴⁰ Costanzo, *Manual de literatura latina*, Madrid, Francisco de P. Mellado, 1862, pp. 102-105.

⁴¹ Francisco García Jurado, «A cidade e as serras de Eça de Queiroz, o «esse adorável Virgílio». Del bucolismo a la palingenesia», enviado a *Estudos Ibero-americanos* 40/2, 2014.

⁴² Sobre la relación entre Eça de Queiroz y Proudhon me informa puntualmente la dra. Paula Morao, de la Universidad de Lisboa: «Helder Macedo, *Nós – Uma leitura de Cesário Verde*, Lisboa, Dom Quixote, 1986 (3ª ed; 1ª 1975). No capítulo 1, Macedo faz um enquadramento da obra de Cesário em pensadores bastante lidos em Portugal naquela época; além de Proudhon, o mais relevante é H.Taine. Em outros trabalhos mais recentes sobre autores do século XIX, Helder Macedo tem outras referências a estas matrizes do pensamento português do último quartel de oitocentos».

servado. En este sentido, Eça de Queiroz conecta más con los autores del propio 98 español que con la literatura revolucionaria. Citamos a continuación uno de los pasajes de la novela donde, aprovechando unos versos tomados de la *Geórgicas* de Virgilio, el autor habla claramente de la regeneración a partir del canto a las antiguas virtudes romanas, tal como hemos visto que comentaba el propio Proudhon:⁴³

Mas nada o enthusiasmbaba como o vinho de Tormes, cahindo d'alto, da bojuda infusa verde —um vinho fresco, esperto, seivoso, e tendo mais alma, entrando mais na alma, que muito poema ou livro santo. Mirando, á vela de sêbo, o copo grosso que elle orlava de leve espuma rosea, o meu Principe, com um resplendôr d'optimismo na face, citou Virgílio:

—*Quo te carmina dicam, Rethica?* Quem dignamente te cantará, vinho amavel d'estas serras?

Eu, que não gosto que me vantagemem em saber classico, espanjei logo tambem o meu Virgílio, louvando as doçuras da vida rural:

—*Hanc olim veteres vitam coluere Sabini...*

Assim viveram os velhos Sabinos. Assim Romulo e Remo... Assim cresceu a valente Etruria. Assim Roma se tornou a maravilha do mundo!⁴⁴

Estamos ante el uso de dos citas tomadas de las *Geórgicas* (G. 2, 95-96 y G. 2, 532). La segunda cita se amplía, asimismo, a la traducción de algunos versos más (G. 2, 532-534)⁴⁵ que siguen de cerca una traducción francesa de la época, la de la Collection Panckrouke:

Ainsi véchurent les vieux Sabins, ainsi Rémus et son frère; ainsi s'accrut la vaillante Étrurie; ainsi Rome est devenue la merveille du monde [...]⁴⁶

⁴³ Nos referimos, de manera concreta, al siguiente pasaje: «Virgile a formé la plus grande entreprise que se sois vue dans le monde de l'intelligence. En célébrant la grandeur de Rome dans ses origines, il a voulu opérer la régénération même de Rome, et, par Rome, de l'humanité [...]» (Proudhon, *De la justice*, pp. 132-133).

⁴⁴ José María Eça de Queiroz, *A cidade e as serras*, Porto, Livraria Chardron, 1901, pp. 215-216.

⁴⁵ *Hanc olim veteres vitam coluere Sabini, / hanc Remus et frater; sic fortis Etruria crevit, / scilicet et rerum facta est pulcherrima Roma* (Verg. G. 2, 532-534).

⁴⁶ Virgile, *Oeuvres de Virgile. Traduction française (de la Collection Panckrouke)*, Paris, Garnier Frères, 1858.

Lo curioso del hecho es que esta traducción venía precedida, precisamente, del citado *Étude sur Virgile* escrito por Saint-Beuve, que también constituyó una de las lecturas proudhonianas. Por lo demás, la elección del pasaje apunta, asimismo, a una idea claramente favorable a la regeneración: sólo las costumbres sanas y puras pueden dar lugar a la grandeza de las naciones.

6. Conclusiones

La lectura que Proudhon hace de la *Eneida* es un buen exponente de la propia visión que el pensamiento anarquista hace de un autor clásico, ligándolo a la idea de revolución, justicia y renovación social. En nuestro estudio hemos contrapuesto, precisamente, la visión proudhoniana de la *Eneida*, inseparable de la idea de progreso, a las ideas desarrolladas por Nisard en su estudio sobre la decadencia de la literatura latina. Si bien ambos autores, Proudhon y Nisard, coinciden en aspectos tales como la creencia en leyes históricas, difieren cuando el primero considera que la decadencia sobreviene porque las obras literarias no están a la altura del espíritu de los tiempos, mientras Nisard atribuye la decadencia al individualismo y la relajación de costumbres. Por lo demás, Proudhon hace nacer el catolicismo o universalidad cristiana de las propias entrañas de la *Eneida*, considerada como el comienzo de un nuevo ciclo de la humanidad que sigue al de la *Iliada*. Proudhon considera, asimismo, que la *Eneida* configura un nuevo espíritu de universalidad, no reñido con las diferentes costumbres patrias, y que supone, ante todo, el triunfo de la civilización como tal, y no tanto de unos pueblos sobre otros.

Podemos compartir, siquiera en parte, lo que Proudhon nos expone en torno a la *Eneida* o disentir completamente de tales ideas, pero lo que resulta innegable es que su lectura es fruto de un anhelo regenerador y revolucionario que hoy día, cuando la literatura ha devenido en mero ocio consumista, se nos antoja como utópico.

GARCÍA JURADO, Francisco, «La *Eneida* como utopía regeneradora: Pierre-Joseph Proudhon», *SPhV* 16 (2014), pp. 51-68.

RESUMEN

Se analizan en este trabajo las claves de la peculiar lectura que el pensador social Pierre-Joseph Proudhon hizo de la *Eneida* de Virgilio como obra que inauguraba un nuevo ciclo histórico. Dentro de lo que era una línea maestra de la historiografía literaria de su momento, la dicotomía entre el progreso y la decadencia social y literaria, el autor defiende la capacidad revolucionaria que tiene cierta literatura para fomentar el progreso social y la palingenesia. Es, precisamente, esta particular interpretación lo que entendemos como una lectura utópica de la regeneración.

PALABRAS CLAVE: Proudhon, Eneida, regeneración, revolución

ABSTRACT

In this paper we analyze the keys of a peculiar reading concerning to the way a social thinker like Pierre-Joseph Proudhon could read Virgil's Aeneid in the idea of a work that inaugurated a new historical cycle. According to a guideline of the literary Historiography of that time, i.e., the dichotomy between progress and social and literary decadence, the author defended the revolutionary ability of some kind of Literature to promote social progress and palingenesis. We consider this particular interpretation as a utopian reading of regeneration.

KEYWORDS: Proudhon, Aeneid, regeneration, revolution

