

## La *lectio* y la *utilitas* de Virgilio a través de algunos comentarios medievales

Decidí aprovechar la ocasión que me brinda el merecido homenaje al Prof. Oroz Reta para, al hilo de las líneas que siguen, reflexionar (¿con amargura?) sobre cómo se transmitió el conocimiento necesario para la pervivencia del *canon auctorum* en manos de los comentaristas medievales de Virgilio.

Creo que la cuestión puede ser reducida a tres grandes problemas que voy a centrar en la visión de lo virgiliano desde la época antigua hasta el siglo XVI: estos son, en pocas palabras, el problema de la cronología relativa, el problema del *desideratum* filológico y el problema del *exemplum* y de la ejemplaridad moral.

1. Al acercanos hoy, como profesionales de la Filología Clásica, a un autor latino solemos incurrir en un fallo muy comprensible (pero no aceptable) para simplificar la tarea de nuestros alumnos (o, en última instancia, la nuestra) al presentar el entorno sociocultural e histórico del autor de que se trate como si formara parte de un *continuum* indiscriminado en el que Catón el Censor es ligeramente anterior a Virgilio y éste a Plinio el Joven, porque el común denominador de «autor antiguo» es dominante frente a la recta cronología relativa que debe ser establecida entre estos tres autores de mi ejemplo y el resto de ellos.

Un buen sistema de aproximación a la dificultad que supone el tener presentes en todo momento los escalonamientos cronológicos es el de ponderar las diferencias a base de destacar la evolución de la labor de alumnos y profesores desde el momento inicial (en que se constituye el *canon* de lectura, el «plan de estudios») hasta el final, en el que el alumno debe examinar ante sí mismo lo que ha aprendido de sus maestros y de su trabajo.

Veamos, de la mano de la varia fortuna virgiliana, cómo han operado esas diferencias conceptuales que sólo el tiempo es capaz de modelar: aparte el tímido intento de alegoría política que Servio introduce en su comentario a Virgilio, tan bien analizado por Drew<sup>1</sup>, no puede cabernos mucha duda de que la mayor parte de la *intentio* de Virgilio ha perecido bajo el paso del tiempo y de la alegorización de su obra; porque hoy, aun contando con la ayuda inestimable de Servio (mucho más que con la de Donato), no somos capaces de distinguir lo que es *narratio historialis* de lo que es idealización pura y simple y, en consecuencia, no podemos saber hasta qué punto es cierto que Virgilio sometió la fábula tradicional de Eneas a una *intentio* política en virtud de la cual la historia fue acomodada a la fantasía, con gran indignación de esos *obtrectatores Virgilii* de que nos hablan sus biografías antiguas. El hecho es que de la exégesis virgiliana antigua nos quedan dos métodos y valoraciones muy distintas: por un lado la visión *filológica*, representada por Servio, Donato y Prisciano y, por la otra, la visión *transcendental*, representada por Macrobio y por Fulgencio, que procede, en el caso del primero al menos, de la increíble admiración que Virgilio despertaba en el público culto del Bajo Imperio como autor modélico y perfecto en el manejo de la lengua, la versificación y los más intrincados mecanismos de la retórica y la poética<sup>2</sup>.

Cierto es que el interés de los tres grandes gramáticos antiguos por la obra virgiliana no fue el mismo, porque es posible entender que Servio se acerca a ella con intención de explicar gramática y *realia*; y que Donato lee a Virgilio como *rhetor* y se preocupa por la arquitectura de Bucólicas, Geórgicas y Eneida, en tanto que Prisciano acude a Virgilio para hallar en sus poemas las autoridades supremas de la dicción y la gramática preceptiva del Latín. Este interés, que yo llamaré *académico*, condujo a que en la Alta Edad Media la imitación y la *contaminatio* a base de versos y hemistiquios de Virgilio cuidadosamente taraceados con las técnicas de los antiguos poetas centonarios ensombreciera cuanto de original y creativo pudo darse en esos siglos que los filólogos anglosajones llaman *Dark Ages*: el peso de la tradición fue excesivo para muchos

1 D. L. Drew, *The Allegory of the Aeneid*, Oxford 1927, 98-101.

2 Cf. Th. M. Andersson, *Early Epic Scenery. Homer, Virgil and the Medieval Legacy*, London. Ithaca 1976, 104-105 y 180-182.

poetas que hubieron de esperar a que Dronke postulara una fórmula para valorar la *individualidad poética en la Edad Media*<sup>3</sup>.

Pero esta especialización fue sometida por el tiempo a la influencia del pensamiento cristiano. En un principio fue el recurso a la cita famosa o la expresión feliz, y en este sentido me viene a la cabeza al escribir esto lo que en la introducción a su traducción de la Eneida decía Hernández de Velasco cuando (ya en el siglo XVI) las aguas de la interpretación alegórica estaban empezando a remansarse:

...la Eneida de Virgilio: libro de todos los estudiosos de buenas letras tan desseado, como para todos estados y condiciones de hombres provechoso. De lo qual da tan bastante testimonio la general acepción que en todas edades y en todas naciones siempre ha tenido (...) Baste saber, que después que él escribió (...) no ha auido escritor Sacro o Profano, Christiano o Ethnico, Poeta o Orador, que admitiéndolo el subiecto, no aya affectado imitarle, y no aya adornado sus obras con las flores de Virgilio. (...) El padre de los sacros doctores Hieronymo, es tan grande el caudal que haze de este Poeta, tanta la fiesta que haze de sus versos, que ninguna vez se le ofrece ocasión, yendo escribiendo que no engaste en sus escritos algun verso o versos de Vergilio, como en oro cendradíssimo piedras preciosas<sup>4</sup>.

3 Como se puede imaginar estoy suponiendo una lectura conjunta y complementaria de las tesis de P. Dronke en su *Poetic Individuality in the Middle Ages: New Departures in Poetry, 1000-1150*. Oxford 1970 y de E. Auerbach en *Literatursprache und Publikum in der Lateinischen Spätantike und im Mittelalter*, Bern 1958 (de ambos hay traducción española). El resultado final de la evolución, en el sentido que quiero darle, lo ejemplifica con claridad Diego Saavedra Fajardo en su corrosiva *República Literaria*:

Otros hazían enigmas, Laberinthos, anagramas, repertorios, i trabajaban en traducir, glosar i componer versos de centones, en cuya ocupación, después de una larga atención, la obra era agena, i solamente propio el trabajo.

Otros juntaban a favor de los perezosos ramilletes de flores y sentencias de varios autores, en que antes merecían pena que premio, pues deslustravan aquellas sentencias, que fuera de su lugar son como piedras sacadas de su edificio, donde hazen labor...

Cito por la ed. de Vicente García de Diego, en Clásicos Castellanos n. 46, Madrid 1973, 78-79. Sobre el caso concreto de la Eneida, el mismo Saavedra hace más adelante (123) una jugosa observación:

...aquellas célebres hosterías de Plantino, de la Flor de Lis, del Grifo, de la Salamandra i otras, donde era notable la abundancia de todos manjares. Allí avia Eneidas estofadas, cocidas, empanadas i en gigote...

4 Tomo el texto del pasaje de *La Bibliografía Hispano-Latina Clásica* de M. Menéndez y Pelayo, Edición Nacional, Santander 1950-1953, vol. 8 (1952) 209-210.

Es muy conocido el pasaje de Séneca en el que, a propósito de la Eneida, establece la diferencia que media entre la lectura filosófica y la lectura filológica de un mismo texto:

...qui grammaticus futurus Vergilium scrutatur, non hoc animo legit illud egregium *fugit inreparabile tempus* (georg. 3, 284): vigilandum est, nisi properamus relinquemur... ille qui ad philosophiam spectat, haec eadem, quo debet adducit: numquam Vergilius, inquit, dies dicit ire sed fugere, quod currendi genus concitissimum est, et optimos quosque primos rapi<sup>5</sup>...

Pues bien, esta diferenciación tan neta se pierde poco a poco y, de la mano de Macrobio, se llega a la lectura «patrística», a la que Courcelle ha dedicado páginas de inmensa erudición<sup>6</sup>. Courcelle parte de la base indicada ya por Comparetti hace más de un siglo<sup>7</sup>, de que los antiguos aplicaron la alegoría a la explicación de los hechos mitológicos y a las obras de los poetas que, a falta de un libro sagrado, constituían la única autoridad consignada por escrito de lo que eran creencias comunes. Pero Virgilio tuvo la fortuna de que la exégesis de su obra no se aplicó a la defensa de las ideas religiosas paganas (como había sucedido con Homero) sino que, dentro de la lectura filosófica descrita arriba por Séneca, fue alegorizado sobre todo dentro de un *sensus moralis* que, sin dificultad, pudo ser común a paganos y a cristianos.

Por lo que aquí interesa, Courcelle concluye que aunque Séneca y Fulgencio no ven en la Eneida, y concretamente en el libro sexto, más que indicios de una interpretación moral, los exégetas intermedios, tanto paganos como cristianos, prefieren extracontextualizar los pasajes virgilianos concretos del libro en cuestión que mejor se adecúan a su intención de representar el mundo de ultratumba. De ellos, el más tratado ha sido el mensaje metafísico de Anquises a Eneas, seguido por las alegorías acerca del *bivium* y la elección del camino de la virtud entre otros muchos<sup>8</sup>. Al hablar de

5 Sen. epist. 108, 24-25, cito por la edición de L. D. Reynolds.

6 Tanto en su célebre artículo sobre «Les Pères de l'Eglise devant les Enfers virgiliens», *AHDLM* 22 (1955) 5-74, como en su monumental obra póstuma *Lecteurs païens et lecteurs chrétiens de l'Énéide*, Paris 1984; vide también, del mismo, «Interprétations néoplatonisantes du livre VI<sup>e</sup> de l'Énéide», en *Recherches sur la Tradition Platonicienne*, (Entretiens de la Fondation Hardt) Genève 1975, vol. 3, 95-125.

7 *Virgilio nel Medio Evo*, Nuova Edizione a cura di Giorgio Pasquali, Firenze s.a. (1941), 2 vols., vol. 1, 130-132.

8 Courcelle, «Les Pères...», 67.

simpatía de todos los autores cristianos entre los siglos VI y XII hacia la figura de Virgilio, merced a su emocionada descripción del más allá, Courcelle no hace más que confirmar la opinión defendida por nuestro Hernández de Velasco que yo he citado más arriba<sup>9</sup>.

2. A propósito del ideal artístico y literario antes y después de Virgilio, escribía Viktor Pöschl<sup>10</sup> que difícilmente se puede hallar una sola frase en la Eneida que no contenga una metáfora, una escena en que no haya un símil ni (en virtud de las convenciones homéricas del género épico) un gesto que no tenga un sentido concreto, de modo que nosotros, para comprender su poesía debemos partir de la base de que Virgilio es heredero y, a la vez, maestro de su misma tradición.

Tullio Agozzino observaba hace unos años que *Uscire dalla lettera, per Fulgenzio, è, prima di tutto, riconoscere gli omina nei nomina: questo è ugualmente «pagano» e cristiano*<sup>11</sup>, y con razón, porque el mecanismo de la interpretación transliteral del texto virgiliano, tal y como lo entiende Fulgencio se basa en la etimología por homofonía o por pretendida homofonía, y ello porque Virgilio, al menos en el comienzo de su larga andadura por la tradición europea, por ser pagano no tenía acceso a las verdades más hondas que, en el mejor de los casos y como nos hará ver Nicolás Trevet, recibe a través de la inspiración de la Sibila. Virgilio no pasa, en los primeros cinco siglos de virgilianismo, de ser el más grande de los *uates* y eso que, como demuestra Spargo<sup>12</sup>, los elementos clave de su leyenda son los mismos desde la época de Jerónimo; pero no es un profeta, ni mucho menos, y falta mucho hasta que en el siglo XII, tal y como nos ha enseñado Serafín Moralejo, merezca el honor de figurar en el Pórtico de la Gloria de la Catedral de Santiago junto a los profetas y santos del Cristianismo; o reciba culto como

9 Cf. D. C. Allen, *Mysteriously Meant. The Rediscovery of Symbolism and Allegorical Interpretation in the Renaissance*, Baltimore-London 1970, VII: It is obvious that what was learned from classical sources simply enforced what centuries of biblical exegesis had established; however, the pity of sacred explicators prevented them from reading either the Old or the New Testament as Myth.

10 *Die Dichtkunst Virgils. Bild und Symbol in der Aeneis*, Berlin-New York 1977, 2-3.

11 *Fabio Planciade Fulgencio, Expositio Vergilianae Continentiae*, a cura di Tullio Agozzino e Ferruccio Zanlucchi, Padova 1972, 15.

12 Cf. J. Spargo, *Virgil The Necromancer*, Cambridge 1934, 305-306.

santo en Nápoles, figure en la *Passio georgiana* como guía de Cristo en el recorrido de los Infiernos y otras menudencias de las que nos habla el clásico Comparetti<sup>13</sup>.

La labor de Fulgencio será, pues, la de rastrear los sentidos ocultos en la obra virgiliana por excelencia, y su punto de partida será la tímida tradición tardorromana, que conocemos por Donato, de identificar a Eneas con el Hombre en su *error* y su *iter* por la vida... Pero cedo la palabra a Fulgencio:

Trifarius in vita humana gradus est, primum habere, deinde regere quod habeas, tertium vero ornare quod regis. Ergo tres gradus istos in uno versu nostro considera positos, id est: «arma», «virum» et «primus»; «arma» id est virtus, pertinet ad substantiam corporalem, «virum», id est sapientia, pertinet ad substantiam sensualem, «primus» vero, id est princeps, pertinet ad substantiam censualem, quo sit ordo huiusmodi: habere, regere, ornare. Ergo sub figuralitatem historiae plenum hominis monstravimus statum, ut sit prima natura, secunda doctrina, tertia felicitas<sup>14</sup>...

En función de esto, la clave del libro primero es el naufragio de Eneas, que simboliza el nacimiento, siempre lleno de peligros para madre e hijo, provocado además por Juno, la diosa del parto; y Eneas, náufrago, consigue alcanzar las costas de Libia y se encuentra con su madre; pero lo mismo que sucede con los recién nacidos, no la reconoce; luego, envuelto en la nube, Eneas ve a sus compañeros de expedición; pero lo mismo que sucede a los bebés, no puede hablarles. En los libros segundo y tercero Eneas se entretiene con historietas, como suele suceder a los niños, ensimismados por los cuentos y, al enterrar a Anquises en Drépanos, abandona la infancia y entra de lleno en la adolescencia, irreflexiva y apasionada, representada por el libro cuarto, en el que se dedica a la caza y a la frivolidad y descubre el amor culpable, en el que se deleita hasta que Mercurio, el dios de la *inteligencia*, lo arranca de los placeres y lo obliga a cumplir su deber y continuar su misión.

El libro cuarto narra cómo el recuerdo de su padre y el remordimiento por la frivolidad pasada hacen que Eneas se refugie en el culto paterno y en los juegos funerarios, hasta que se acaba por incendiar las naves, es decir, eliminar los peligros recurrentes que

13 Cf. S. Moralejo, en ponencia todavía inédita durante las conmemoraciones del *Octavo Centenario del Pórtico de la Gloria*, y Comparetti, *o. c.*, vol. 1, 203-223.

14 Fvlg. Verg. cont. 147, 48 Agozzino.

ponen en peligro la vida de los irresponsables, y ello porque el fuego poderoso de la sabiduría destruye todo lo banal y lo reduce a las cenizas del olvido.

En el libro sexto, Eneas (el Hombre) llega al templo de Apolo, el dios de la *sabiduría*, y penetra sus oscuros misterios: el ramo es dorado porque significa el esplendor de la elocuencia, y porque en las Bucólicas se habla de diez manzanas de oro, que son las diez églogas, prefiguradas en las cuatro manzanas del jardín de las Hespérides que Hércules recoge y que representan el estudio, la inteligencia, la memoria y la elocuencia.

El elemento central del libro séptimo es la muerte de Caieta, la nodriza de Eneas, que representa el anquilosamiento de la voluntad por exceso de mimo: una vez enterrada, Eneas consigue llegar a la ansiada Ausonia, es decir, el engrandecimiento moral que culmina con su matrimonio con Lavinia quien, a su vez, representa el camino del esfuerzo y la responsabilidad. Eneas, revestido de las armas de Vulcano en el libro octavo, es el alma dispuesta a afrontar los desafíos de la cólera y las pasiones exacerbadas que, en el libro noveno, representa Turno (*uros nus*, en griego, según Fulgencio, esto es *furibundus sensus*)<sup>15</sup>.

Una vez muerto Turno, Eneas arrastra su cadáver atado al carro del vencedor, cuyas ruedas representan el tiempo, *unde et Fortuna rotam ferre dicitur, id est temporis volubilitatem*<sup>16</sup>.

Y esta es, en resumen, la *continentia virgiliana* de Fulgencio, obra en la que se desarrollan los atisbos de los escoliastas tardorromanos y se sientan las bases de los comentarios más sobresalientes de la Edad Media central.

De todos los comentarios medievales a obras profanas, el atribuido corrientemente a Bernardo Silvestre<sup>17</sup> plantea problemas

15 Ibid., 174, 66.

16 Ibid., 166, 68.

17 No es ocasión de entrar ahora a discutir el alcance de las observaciones de Juan de Salisbury a la Encida, dispersas aquí y allá a lo largo del *Polycraticus* (ed. Webb.) como tampoco la aportación de la Escuela de Chartres a la interpretación de Virgilio bajo prisma platónico (que, curiosamente, aprovechará muy poco la Academia florentina del siglo XV): para todo ello remito a los trabajos de E. Jeauneau y, especialmente, «L'usage de la notion *s'integumentum* à travers les glosses de Guillaume de Conches», *AHDLMA* 24 (1957), 35-100; y de P. Dronke, *Fabula: Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism*, Leiden-Köln 1974 y «New Approaches to the School of Chartres», *AEM* 6 (1971) 117-140; me ha resultado fundamental M. D. Chenu, «*Involucrum*: Le mythe selon les théologiens médiévaux», *AHDLMA* 22 (1955), 75-79.

interesantísimos en todo orden de cosas: en primer lugar, porque ha llegado hasta nosotros como anónimo con diversas atribuciones de autoría y ha sido objeto de incesante estudio más para resolver esta incógnita que para ahondar en la comprensión de su método y sus logros; en segundo lugar porque aun dependiendo inicialmente del comentario de Fulgencio, resulta suficientemente original (una vez separado lo que se debe a Servio e incluso a Donato) como para causar perplejidad en quienes se han ocupado de él: es, efectivamente, chocante que habiendo indicado desde el comienzo de la obra su intención de comentar los doce libros de la Eneida y de comentarlos complexivamente, llegue solamente hasta el final del libro sexto y que, precisamente, a poco de comenzar su interpretación, cambie bruscamente el *modus interpretandi* y recurra al sistema serviano de comentario puntual palabra a palabra, con la excusa (más honda de lo que cabe suponer a primera vista) de que en el libro sexto, y a propósito de la bajada de Eneas a los infiernos, encierra Virgilio en su poema tan profundas y recónditas *rationes* que se hace imprescindible recurrir a lo detallado. Y este detalle a que llega Bernardo Silvestre se hace notar en el hecho de que, si a cada uno de los cinco primeros libros de la Eneida dedica un promedio de cinco páginas de la edición crítica de Julian y Elizabeth Jones, al libro sexto sólo le dedica más de cien de la misma edición<sup>18</sup>.

No debe llamarnos la atención esta modificación de planes iniciales, porque tenemos precedentes en la historia de la exégesis de auténtico miedo a las construcciones literarias excesivamente complejas o comprometidas: cuando Fulgencio elabora, al comienzo de su *Virgiliana Continentia*, el plan general de su *modus interpretandi*, declara sin reparos de ningún tipo que no se ocupará de las Bucólicas porque encierran misterios excesivamente recónditos.

Vae, inquam, nobis, apud quos et nosse aliquid periculum est et habere. Ob quam rem Bucolicam Georgicamque omisimus, in quibus tam mysticae interstinctae sunt rationes quo nullius paene artis in isdem libris interna Virgilius praeterierit uiscera<sup>19</sup>.

18 Obra descrita más abajo, en nota 25.

19 Fvlg. Verg. cont. 138, 40 Agozzino.



Es decir: dejo a un lado las Bucólicas y las Geórgicas porque en ellas están tan íntimamente entramados los sentidos místicos, que Virgilio no ha dejado de tratar lo más profundo de todas las ciencias en ambas obras; pero Fulgencio no puede pasar por alto la ocasión de indicar, al menos, los sentidos generales de las églogas, y así nos enteramos de que en las tres primeras Virgilio transmite, al modo de los cosmólogos, el sentido arcano de las tres vidas, teórica, filárgica y práctica, y en las restantes, ciencias que van desde la adivinación, el derecho pontifical, la música y la cosmología, la botánica, etc., hasta la magia.

Fulgencio, qué duda cabe, supera incluso la edificación transliterar que había levantado Macrobio, porque entiende que en la gnosis hay tremendos peligros para el ser humano, pues determinados conocimientos están vedados al hombre, y sólo es posible penetrar el sentido de la Eneida porque en ella se encuentra el modelo de la vida humana.

Y, haciendo un inciso, ello me recuerda el caso de las glosas, prácticamente desconocidas para la mayoría de los latinistas por el hecho de que no fueron conocidas ni estudiadas por Vladimiro Zabughin<sup>20</sup>, de Benvenuto da Imola, un humanista italiano del siglo XIV cuya obra descubrió para todos nosotros Novati a finales del siglo pasado y que puede ocupar un lugar honroso junto a Zono de Magnalis y Nicolás Trevet, los más grandes comentaristas del siglo<sup>21</sup>.

La originalidad de Bonaventura da Imola, por la que ahora lo traigo a colación, es que supo desarrollar la superficial alusión de Servio a la posible unidad de intención de las Bucólicas, y ver en el conjunto de los diez poemas una corona de poesías cuyo centro eran la persona y la política de Augusto, de modo que el disfraz pastoril no es más que el atuendo artificial destinado a velar un mensaje unitario: la propia biografía de Virgilio: la Bucólica 1 se ocupa del ocio que le permite Augusto, ante la envidia de los res-

20 V. Zabughin, *Virgilio nel Rinascimento Italiano da Dante a Torquato Tasso. Fortuna, Studi, Imitazioni, Traduzioni e Parodie, Iconografia*, 2 vols., Bologna 1921 (vol. 1) y 1923 (vol. 2) y cf. F. Ghisalberti, «Le chiose virgiliane di Benvenuto da Imola», *Studi Virgiliani (Reale Accademia Virgiliana)*, Mantova 1931, 71-145, 4 (= 72).

21 Vide M. L. Lord «A Commentary on Aeneid 6: Ciones de Magnali, not Nicholas Trevet», *Medievalia et Humanistica* 15 (1987) 147-160, y también V. Zabughin, *Storia del Rinascimento Cristiano in Italia*, Milano 1924; Ch. Baswell, «The Medieval Allegorization of the Aeneid: ms Cambridge, Peterhouse 158», *Traditio* 41 (1985) 181-237.

tantes poetas de su época; la 2 hace hincapié en las dificultades anteriores a obtener el favor del Príncipe; la 3 es un *jeu d'esprit* entre Virgilio y otro poeta también protegido de Augusto; y precisamente en la 4 se celebra la *felix pax* lograda por éste; la 5 lamenta la muerte inmadura del buen Julio César; la 6 expone la ciencia epicúrea *sub integumento*; la 7 es un auténtico epinicio, cuyos considerandos acerca de la envidia de los malvados ocupa la 8; las dos últimas ponderan la felicidad presente de Virgilio y de Galo *kat'antiphrasin*, al lamentar los sinsabores previos a la protección de Augusto.

La novedad indudable de este planteamiento es que pretende, desesperadamente, demostrar que la *lectio* escolar que había consagrado la tradición de Servio debía ser sustituida por otra nueva en la que primara la presencia del autor sobre los arcanos mismos de su obra. Buena prueba de ello la da, en mi opinión, el hecho de que a propósito de la 4 Bucólica, Bonaventura aun siendo consciente de la fuerte influencia de la *Oratio Constantini* y las reservas mismas con que Agustín de Hipona acoge los ataques de Jerónimo contra la interpretación cristiana del poema «cristológico», se plantea la posibilidad de que no haya nada de profético, y se trate tan sólo de un poema incidental netamente histórico. Vale la pena recordar que Nicolás Trevet, en su comentario de las églogas, se reviste de una singular prudencia y afirma que el poema es un *genethliacon, i. e. vaticinium nativitatis cuiusdam puer*<sup>22</sup>, aunque inmediatamente recurre a la reducción al absurdo para transcender esta interpretación:

Quomodo omnia innovanda dixisset in etate perfecta pueri qui nec ad pueritiam pervenit? (p. 118, 22-23) (...) obmissis ergo his nugis, dico quod Sibylla de Christo Deo vaticinando precinit et Virgilius hoc carmen immitaverat. unde et magnum quid se dicturum promittit. Neque dico quod Virgilius hoc prophetavit, sed secundum vaticinium Sibylle ponit<sup>23</sup>.

Es de notar, y se trata de una observación personal del Prof. Giuseppe Billanovich, que los únicos comentaristas que se atreven a enfrentarse a los misterios de las Bucólicas son los de origen o

22 Vide Nicolás Trivet Anglico, *Comentario a las Bucólicas de Virgilio. Estudio y Edición Crítica por A. A. Nascimento y J. M. Díaz de Bustamante*, Santiago de Compostela 1984, 118, 7-8.

23 *Ibid.*, 118, 26-29; *vide* también, 43.

formación italianos del siglo XIV, próximos todos ellos al pensamiento neoplatónico: pero a la vez, sólo se ocupan en profundidad de las églogas, y habrá que llegar a Cristoforo Landino para encontrar quien aplique el método a la interpretación de la Eneida.

Evidentemente, Bernardo se atreve a enfrentarse a la narración virgiliana de la catábasis, sabiendo que va a precisar saber conciliar el amor a Virgilio y el respeto a su *scientia* con uno de los principios dogmáticos más delicados del Cristianismo; con la agravante de que los Padres de la Iglesia se habían ocupado, en momentos diferentes y con distintos talentos, de esa misteriosa premonición pagana de una verdad cristiana y habían sentado unas bases sólidas y unas normas rígidas sobre las que debería asentarse la *lectio virgiliana* de un creyente: aún no están lejanos los tiempos en los que el legado pontificio León de San Bonifacio en el Sínodo galicano de Reims respondía furiosamente a los obispos francos (quienes, dicho sea de paso habían acusado de analfabetismo al clero romano) que la Iglesia precisaba pastores piadosos, no gramáticos y rétores petulantes<sup>24</sup>.

Es de lamentar que el comentario se interrumpa, precisamente, en el punto en que se va a abordar la entrada de Eneas en los Campos Elíseos, el «Cielo» de los paganos, porque nos quedamos sin saber hasta dónde podía llegar el neoplatonismo de Bernardo Silvestre.

Ello no obstate, las líneas generales de la interpretación en *summa* (para distinguirla de la *cursiva*, que llevará a cabo, como he indicado, en el comentario al libro de sexto) nos las da Bernardo en el exordio:

Poetarum quidam scribunt causa utilitatis, ut satirici, quidam causa delectationis, ut comedi, quidam causa utriusque ut historici (...) Et in hoc opere ex ornatu verborum et figura orationis et ex variis casibus et operibus hominum enarrandis habetur quedam delectatio. Si quis vero hec omnia studeat imitari, maximam scribendi peritiam consequitur; maxima etiam exempla et excogitationes aggradiendi honesta et fugiendi illicita per ea que narrantur habentur. Itaque est lectoris gemina utilitas: una scribendi peritia que habetur ex imitatione, altera vero recte agendi prudentia, que capitur exemplorum exhortatione. Verbi gratia: ex laboribus

24 Más o menos como dice la conocida *Vita Sancti Bavonis* (apud Comparetti, *o. c.*, vol. 1, 109, n. 2): *christianae fidei rudimenta, non ab oratoribus sed a piscatoribus et idiotis sint promulgata.*

Enee tolerantie exemplum habemus, ex affectu eius in Anchisem et Ascanium pietatis, ex veneratione quam diis exhibebat et ex oraculis que poscebat, ex sacrificiis que offerebat et ex oraculis que poscebat, ex sacrificiis que offerebat, ex votis et precibus quas fundebat quodammodo ad religionem invitatur. Per immoderatum Didonis amorem ad appetitu illicitorum revocamur<sup>25</sup>.

En este punto es preciso recordar la diferencia que media entre comentario y escolio gramatical: Servio, como puntualizan Schreiber y Maresca<sup>26</sup>, por mucho que admire a Virgilio, no sobrepasa su ciencia, aunque haga excepciones como su tratamiento de la catábasis del libro sexto, precisamente.

Siguiendo a Macrobio, Bernardo buscará en la Eneida la respuesta a las tres cuestiones fundamentales de su construcción, a saber, *intención, modo y causa: unde agat, et qualiter et cur: unde* narrar la historia de Eneas de forma que agrada a Augusto; *qualiter*- Virgilio recurre a la *narratio in medias res*; *cur*- Virgilio, tal como he indicado más arriba, escribe *propter utilitatem*. Puestas así las cosas, no puedo resistir la tentación de contar aquí la *summa* de cada libro de acuerdo con la interpretación de Bernardo.

Fulgencio había establecido que el libro primero se ocupa de la infancia humana; el segundo de la niñez; el tercero de la adolescencia; el cuarto del descubrimiento del amor como *manía*; el quinto de la naturaleza de la madurez humana, cuyas virtudes (templanza, fortaleza, prudencia y justicia) representan los juegos fúnebres cuatripartitos en honor de Anquises. Como se puede suponer, la dificultad mayor está en la interpretación global del libro sexto y de la catábasis; para obviarla Bernardo recurre a la suposición de que Virgilio<sup>27</sup> encubre cuatro modos o caminos: el camino de la *naturaleza humana*, el camino de la *virtud*, el camino del *vicio* y el camino del *artificio*, que corresponden al nacimiento (o descenso del alma al cuerpo), la contemplación del sabio (para llegar a la sabiduría de lo absoluto, como Hércules y Orfeo), la entrega a los placeres temporales (como Eurídice) y la magia.

25 Bernardus Silvestris, *Commentum super sex Libros Encidos Virgilii*, en *The Commentary of The First Six Books of the Aeneid of Virgil, commonly attributed to Bernardus Silvestris* edited by J. W. and E. Jones, Lincoln and London 1977. 2, 11-3. 3.

26 *The Commentary on the First Six Books of the Aeneid of Vergil, translated with an Introduction and Notes* by E. G. Schreiber and G. Maresca, Lincoln and London 1979. XIV.

27 Tal como Macrobio había establecido al comentar el *Somnium Scipionis* (cf. Schreiber-Maresca, *o.c.*, XXVII).

Y precisamente el *integumentum* de este libro sexto describe la vía mágica o cuarta vía, y en cambio el *substratum* describe la segunda vía o vía de la virtud (y de ahí el ramo dorado o «Y» de la elección virtuosa de Hércules y de los pitagóricos)<sup>28</sup>.

Y no estará de más que yo recuerde aquí, antes de situar las *Disputationes Camaldulenses* de Cristoforo Landino, las alegorías de Juan Luis Vives a las Bucólicas, tan poco estudiadas y leídas desde que las publicó Mayáns y Siscar<sup>29</sup>. Bien, pues estas alegorías a las églogas van seguidas de una *Praelectio ad Antonium Burgensem in Georgica* que es una apasionada defensa de la lectura humanística de un poeta clásico; pero las alegorías son propias de la más rancia escolástica platonizante del Trecento italiano. Y aunque no vale la pena que entre en detalles, parece seguro que Vives considera que, de todas las obras de Virgilio, la única que merece una interpretación transliteral es ésta de las Bucólicas; y ello tal vez a causa de que nuestro humanista no está muy al corriente del auge de la poesía arcádica en vulgar en la Italia de su época: para Vives, por poner un ejemplo, la cuarta bucólica es exclusivamente cristiana y ajena a toda lectura literal<sup>30</sup>.

La *quaestio* neoplatónica de las tres clases de vida humana, que afloró técnicamente en los comentarios del siglo XIV (Trevet y los florentinos) fue llevada a sus últimas consecuencias en la extraordinaria obra de Landino, en la que, con la disculpa de la *lectio* virgiliana que lleva a cabo León Bautista Alberti<sup>31</sup>, se diserta sobre la superioridad de la vida contemplativa sobre las otras dos. Para ello, Landino parte de la consabida *figuratio* de la vida humana, sólo que ésta no comienza en el libro primero, como en Fulgencio, sino en el *ordo rectus* de la historia de la guerra de Troya y la vida de Eneas, que es representada como un camino que el héroe debe recorrer hasta merecer el título de *pius* que Virgilio y la tradición le otorgan.

28 En resumen, en los cinco primeros libros Virgilio, según la interpretación de Bernardo, hace que Eneas (el ser humano) descienda *ad inferos* de dos modos, por nacimiento y por los vicios y pecados (vías primera y tercera) y, en el sexto, en cambio, vuelve a descender a los infiernos pero esta vez según las vías pares, segunda y cuarta o de la virtud contemplativa y de la magia.

29 En el vol. 2 de Joannis Ludovici Vivis Valentini, *Opera Omnia, distributa et ordinata in argumentorum classes praecipuas* a Gregorio Majansio..., Valentiae Edetanorum 1782, 1-86.

30 Para más detalles, vid. Allen, *o. c.*, 147-149, y n. 40.

31 El interlocutor principal, en los libros 3 y 4 de las *Disputationes Camaldulen-*

Hay en este comentario disperso (no olvidemos que no se trata de un *commentum* programático) mucho de los modelos previos (Fulgencio y Bernardo Silvestre) pero hay más de original en el tratamiento de lo virgiliano: en primer lugar, Landino se centrará en el *error* de Eneas hasta encontrar su destino; en segundo lugar, Eneas no representa al ser humano en su recorrido vital, sino al héroe destinado a la gloria y al conocimiento del *summum bonum* neoplatónico y, en tercer lugar, el episodio de Dido va a ser explicado no como el descubrimiento de las pasiones y el deseo (normales en el hombre vulgar), sino como la plasmación de la dialéctica entre acción y contemplación; como una distracción provocada por la relación social y cívica que aleja a los escogidos, siquiera momentáneamente, de su camino de perfección<sup>32</sup>. El resultado de estos afanes fue una alegorización tan intensa de la Eneida que, a partir de Landino, los comentarios volvieron a los cauces de la filología y la historia, recuperando la tradición de Servio; no obstante, y como dice Allen<sup>33</sup>, algo había cambiado: *Although there were many allusions to the allegory in Virgil during the Seventeenth century and it is obvious that the Aeneid was read for other purposes besides literary delight, the full-scale allegorization of the epic terminated with this italian (Fabrini's) translation and augmentation of Landino's century old interpretation.*

Para mí, uno de los valores fundamentales de la exégesis de Landino es que supo redactar una introducción claramente filológica a su edición de Virgilio y, completamente, hacer una interpretación transliteral aparte, a fin de elucidar el sentido íntimo de la poesía virgiliana; pero atención: como siempre, cuando se trata de hacer amplios comentarios de tipo alegórico, Landino tampoco va más allá del libro sexto, dado que el autor intenta conciliar la conquista del bien supremo por la vía contemplativa, con la vida social imprescindible al Hombre entendido como patrón y medida de la Creación. Prueba de ello es que para Landino, la poesía no es un arte liberal y, por tanto, humana, sino la manifestación suprema de la obra divina.

Por hacer un breve resumen del sistema landiniano, indicaré las líneas generales de los mismos momentos de la Eneida de que he hablado a propósito de los demás comentaristas o escoliastas:

32 Cf. Schreiber-Maresca, *o. c.*, XXIX-XXXI.

33 *O. c.*, 160-162.

como nota original, Landino contrapone las figuras de Eneas y de Paris en Troya, la ciudad de los sentidos: Eneas se deja guiar por su madre, la Venus celeste, y puede huir de la tragedia; en cambio Paris, que se deja mover solamente por la Venus terrena, perece. Eneas se dispone a partir, pero Anquises, que representa la sensualidad física se niega a abandonar los placeres de la ciudad de los sentidos, y debe ser llevado a costas por la fortaleza espiritual: Eneas abandona Troya con lágrimas en los ojos porque aun siendo continente, todavía no es templado en sus pasiones<sup>34</sup>.

La caída de Eneas representa el hecho comprensible de que el hombre superior tenga un descuido, porque tan pronto como su criterio se lo indica, decide abandonar las engañosas vanidades y alejarse de Dido, la cual representa la razón inferior que, por otra parte, es una figura femenina porque el incendio de las naves, que es provocado mientras los hombres asisten o participan en los juegos, representa la facilidad con que se sucumbre a los halagos y falsos encantos del placer cuando está ausente la razón superior; y esta es la causa de que el fuego pueda ser fácilmente extinguido tan pronto como acuden Eneas y Ascanio, porque el fuego de las pasiones se apaga cuando asiste la razón suprema.

Y desde aquí, Landino nos guía hasta el episodio de la visita de la Sibila, o pensamiento de Dios, que vive en una gruta porque

34 Eneas, el hombre continente, se dirige a Tracia, que representa la avaricia y el afán de posesión, pero inmediatamente acude a Delos a consultar la sabiduría: Apolo le informa que debe buscar sus orígenes, que no son otra cosa más que permitir al alma vivir *ad naturam*. Esta es la razón de que Anquises no pueda llegar nunca a ver la Italia prometida, tierra donde el alma gobierna los instintos del cuerpo. De Creta, la tierra de lo corporal, Eneas debe partir porque se lo exigen los Penates, razón, intelecto y capacidad de comprensión, así, conducido por la mano de Palinuro, la libido, se equivoca de camino y yerra hasta que decide consultar a la Razón, que es aquí Héleno, y así consigue evitar los peligros de Escila y Caribdis, Cíclopes y Lestrigones, que no son más que lujuria, avaricia, tiranía y codicia de poder. En Sicilia, cercana a Italia y que representa el nivel más terrenal del alma, muere Anquises, la sensualidad; pero aunque Eneas está dispuesto a ello, no puede alcanzar Italia hasta haber cumplido los ritos funerarios.

Los troyanos son zarandeados por la tormenta que provoca Eolo (los apetitos desordenados) por imperativo de Juno (personificación de los instintos humanos) hasta que son salvados por Neptuno (la razón suprema). Llegan así a Cartago, ciudad que representa la vida activa y, por ello, la experiencia cataginesa de Eneas es el reflejo de la educación política de un gobernante: cuando Eneas asciende al otero en la costa, está figurando la superioridad de visión que debe tener todo gobernante y lo que ve es el funcionamiento de la república, representada por la obra de Dido. No pudiendo resistir la tentación del poder y la lujuria, Eneas descuida su continencia y se hace intemperante, consumando su amor por Dido en una cueva que viene a representar a quienes ponen sus afanes en lo mundano y no pueden ver más allá.





la historieta de Vilgardo o de la chocante opinión de un Sigeberto de Gembloux, admirador del Fulgencio *qui totum opus Virgilii ad physicam rationem referens, in lutea quodammodo massa, auri metallum quaesivit*<sup>37</sup>; en medio de ello están los múltiples relatos que conocemos por Comparetti o por Spargo acerca de los milagros y prodigios de ese Virgilio nigromante que nos ha legado la Edad Media escolar y popular a base de repetir mil veces los *exempla* transmitidos por obra de los predicadores, desde los tiempos en que Jerónimo y Agustín citaban versos y versos con fines «doctrinales» o al papa Inocencio III citaba el *iam nova progenies* de las Bucólicas como apoyo a argumentaciones teológicas sobre la fe cristiana en uno de sus sermones *In festo Nativitatis Domini*<sup>38</sup>.

Pero no nos engañemos, en la escuela tardorromana el «Virgilio» era el primer libro que caía en manos de los niños tan pronto como sabían leer, y les servía tanto para practicar los rudimentos de lectura y escritura como para realizar estudios superiores de gramática, retórica, poética y filosofía. No olvidemos que Quintiliano en su *Institutio*<sup>39</sup> recomienda el ejercicio de realizar paráfrasis en prosa de los pasajes virgilianos de que se tratara y que Estacio padre obligó a su hijo Publio Papinio a componer paráfrasis ampliadas en prosa de los poemas de Homero y Virgilio. Sin embargo, tal vez por las mismas razones que apuntaba al principio, no podemos hacernos cargo de la importancia de lo escolar para la consagración de Virgilio más allá de lo literario, de lo poético y de lo humano más que analizando detalles aislados cuya suma puede resultar significativa. ¿No estamos hoy, en plena discusión de la configuración y alcance del nuevo Bachillerato, en una situación óptima para comprender la importancia de los estudios medios en cualquier época? Pues bien, una de las medidas con que el emperador Juliano, llamado el Apóstata, quiso garantizar la vuelta a las tradiciones culturales y religiosas de la Roma pagana fue, precisamente,

37 Vid. J. M. Díaz de Bustamanta, «Panorama das interpretações transliterais de Virgílio», en *Virgílio e a Cultura Portuguesa. Actas do Bimilenário da Morte de Virgílio. Lisboa 1981*, Lisboa 1986, 107-134, 115 y n. 27.

38 Octavianus Augustus fertur in caelo vidisse virginem gestantem filium ad ostensionem Sibyllae, et extunc prohibuit ne quis eum dominum appellaret, quia natus erat «Rex regum et Dominus dominantium» (*Apoc.* 17). Unde Poeta: *En nova progenies caelo dimittitur alto* (Verg., Buc. ecl. 4, 7) (*Sermo 2 PL* vol. 217, col. 457).

39 Vid.: ...uersus primo soluere, mox mutatis uerbis interpretari, tum paraphrasi audacius uertere, quae et breuiare quaedam et exornare saluo modo poetae sensu permititur. Quod opus, etiam consummatis professoribus difficile, qui commode tractauerit, cuiusque discendo sufficiet. (Qvint. *Inst.* 1, 9, 2-3, cito por la edición de J. Cousin, 129).

la prohibición de que los cristianos enseñaran gramática y retórica porque no estaba bien que quienes criticaban las costumbres y *moralia* de la literatura tradicional grecorromana fueran luego a tomar sus textos como base de la propia educación<sup>40</sup>. No nos extrañe que, a fuerza de ser leído y admirado durante siglos podamos nosotros decir que ... *Virgil's poetry was by little adapted to the needs of the times. His readers found in his works what their own intellectual aspirations were prepared to find. He became a profound grammarian, a prince of rhetoricians, a consummate philosopher*<sup>41</sup>, o, por decirlo con palabras del primer traductor castellano:

¿Qué diré? Todos los actores que de Uirgilio han hablado le dan grandes loores eleuando su nombre et los mas excelentes poethas latynos le conosçen uentaga et non dubdosa mejoría. Por ende, la singularidad del actor non poca presta exçelencia ha su postrimera et singular obra en cuyo pielago fallara uuestro Real coraçon todo lo que desea ha ylluminacion de la caualleril doctrinal et conseruacion de polithyca uida, con çierta demostraçion de Real enxemplo, syn otras singularidades poethicas et scienciales soluçiones, de dubdas, siquiere abrimjento de ynuençiones, con ministracion ystorial anticada et arridençia de hojr delectable<sup>42</sup>.

Esta opinión del digno Don Enrique de Villena es tanto más valiosa cuanto que procede de un polígrafo importante y desconfiado de las hablillas de vieja, capaz de reducir, en su versión de *Los Doze Trabajos de Hercules*, el mito a su enseñanza moral con interpretación evemerista de la narración, porque sin abandonar la literatura del Renacimiento castellano ¿no nos indica una especial recepción de la figura de nuestro poeta lo que dice al Arcipreste de Talavera (como antes que él lo había hecho el otro Arcipreste, el de Hita, en el *Libro de Buen Amor*<sup>43</sup>) a propósito de *Cómo los letrados pierden el saber por amar?*:

40 Cf. ...illud autem erat inclemens, obruendum perenni silentio, quod arcebat docere magistros rhetoricos et grammaticos ritus christiani cultores. (Amm. 22. 10, 7, 13-15), cito por la edición de V. Gardthausen, 289.

41 E. K. Rand, «The Medieval Virgil», *Studi Medievali*, s. s. 5 (1932) 418-442, 418; vide también V. Peri, «Bipgilios. Sapientissimus. Riflessi culturali latino-greci nell'agiografia bizantina», *IMU* 19 (1982) 1-40.

42 Enrique de Aragón, Marqués de Villena, *Eneyda*; sigo la edición paleográfica de R. Santiago Lacuesta, *La primera versión de «La Eneida» de Virgilio*, Madrid 1979, M21a-M21b, 42-43.

43 La historieta en estrofas 261-269; el tenor lo da Al sabidor Virgilio, como dize en el testo, engañólo la dueña, quando l'colgó en el cesto,

¿Quién vido Vergilio, un onbre de tanta ciencia qual nunca de mágica arte nin ciencia otro cualquier o tal se supo, nin se vido nin falló, segund por sus fechos podrás leer, oyr, e veer que estudo en Roma colgado de una torre a uan ventana a vista de todo el pueblo romano, sólo por dezir e porfiar que su saber era tan grande que muger en el mundo non le podría engañar?<sup>44</sup>.

JOSÉ MANUEL DÍAZ DE BUSTAMANTE

cuidando que l'subié a su torre por esto  
 Porque l'fizo desonra e escarnio del ruego  
 el grand encantador fizole muy mal juego...

261b-262b: cito por la edición de Joan Corominas, Madrid 1973, 155; *vide* además notas al texto en 132 y 134.

44 Alfonso Martínez de Toledo, *Arcipreste de Talavera o Corbacho*, 1, 17.