

El Comentario a la Eneida de Bernardo Silvestre

FRANCISCO TAUSTE ALCOCER*

Resumen: Con este artículo presentamos un análisis del *Comentario a la Eneida* atribuido a Bernardo Silvestre en el que interpreta los seis primeros libros de la obra de Virgilio como una prefiguración del peregrinaje de la vida humana. Así intentamos demostrar que los grandes temas de esta obra: —doctrina del *integumentum*, evolución intelectual y moral del sabio, explicación naturalista de la génesis del cosmos, papel de las Artes liberales en la formación del individuo— son propios de la tradición del *Timeo* presente en la escuela de Chartres. Sobre todo debemos destacar la doctrina del *integumentum* que confirma las relaciones entre filosofía y literatura en el siglo XII, aplicación práctica del programa de las Artes liberales: la unión de la Sapientia y la Eloquentia.

Palabras clave: *Integumentum* — Peregrinaje del alma — Progreso moral — Génesis del cosmos — Almas del mundo.

Abstract: With this paper we display an analysis of the *Commentary on the Aeneid* attributed to Bernard Silvestris in which he explains the first six books of Vergil's work as a figuration of the pilgrimage of human life. Thus we attempt to prove that the more important topics of this work: *integumentum's* doctrine, intellectual and moral growth of the wise, naturalistic explication of the cosmos's genesis, role of the liberal Arts in human education, are the typical of the *Thimaeus's* tradition present at Chartres School. Specially it could emphasize the *integumentum's* doctrine which confirms the relations between philosophy and literature in the XII century, accomplishing of the liberal Arts's program: the union of Sapientia and Eloquentia.

Key words: *Integumentum* — Soul's pilgrimage — Moral progress — Cosmos's genesis — World's Soul.

La influencia de Virgilio en el Medievo no fue exclusivamente literaria sino que también se le presentó como un maestro de vida moral y como un filósofo cuyas doctrinas estaban revestidas del ropaje alegórico. Su obra principal la *Eneida*, es como un espejo en el que cada lector medieval descubre sus propios fantasmas y va al encuentro de sí mismo. Y si ese posible lector es creyente, descubrirá en este autor pagano el profeta que inconscientemente ha anunciado los misterios del cristianismo que ha de venir. No olvidemos aquella frase de Joaquín de Fiore: «*Poeta ille magnus Virgilius, nesciens caelestem prolem esse Christum... veritatem mirabiliter promissit*»¹. Este carácter profético de Virgilio se derivaba del uso que había hecho del lenguaje alegórico. Y así los lectores medievales pensaban que bajo el velo de la ficción poética se ocultaban en sus obras verdaderos tesoros de saber filosófico y teológico.

La clásica doctrina del *integumentum* constituyó la base de la lectura de poetas latinos tan relevantes como Ovidio o Virgilio. El caso de este último resulta especialmente importante porque

1 Vid. H. DE LUBAC. *Exégèse médiévale*. 4 vols. París, 1959-1964, vol. II, p. 251 (vid. la bibliografía al final del artículo).

sus enseñanzas no se reducen al ámbito moral sino que se extienden también a la filosofía natural y a la teología. De ahí la facilidad con que los Padres y los autores cristianos posteriores llevan a cabo una **interpretatio christiana** de la **Eneida** hasta el punto de afirmar que el Espíritu ha hablado a través de Virgilio y que la Sibila estaba dotada del don de la profecía, como nos recuerda el propio Juan de Salisbury:

«...quod pluribus Romanis civibus, secundum quosdam Sybylla interprete de mysterio incarnationis revelatum scribitur. Et quidem non modo incarnationis sed passionis, ascensionis post resurrectionem, adventus quoque secundi interpretis, docente et dictante Spiritu patefecit arcanam, sicut in versibus Sibylinis manifeste reperies...»²

Además, para estos pensadores cristianos la *Eneida* representó una narración desprovista del enfoque del tiempo circular tan característico del paganismo y más ligada a un tiempo irreversible que apunta a un futuro mejor. Es el camino que va de la caída de Troya, prefiguración de la caída de la Sinagoga, al descubrimiento de una región nueva donde se asentará Roma, símbolo de la Iglesia.

De todas estas lecturas de la Antigüedad tardía destacamos dos por la influencia que tienen en nuestro autor: la de Fulgencio de Ruspe (467-532), para el que la epopeya virgiana representa cada una de las etapas de la vida humana y la de Macrobio (siglos IV-V), quien afirma que la *Eneida* refleja al mismo tiempo una ficción poética y una verdad filosófica:

«...hoc et Vergilius non ignorat, qui, licet argumento suo serviens heroas in inferos relegaverit, non tamen eos abducit a caelo, sed aethera his deputat largiorem, et nosse eos solem suum ac sua sidera profitetur, ut geminae doctrinae observatione prestiterit, et poeticae figmentum et philosophiae veritatem»³.

Esta dos tradiciones alegóricas: la representado por Fulgencio, mucho más moralizante, y la de Macrobio confluyen en Bernardo Silvestre⁴, para el que el sentido más profundo de la **Eneida** está como envuelto o recubierto de una narración fabulosa, posición compartida por otros autores chartrianos como Teodorico de Chartres o Guillermo de Conches.

Es precisamente en Chartres donde se recibe especialmente el platonismo de la tradición del *Timeo* a través del *Comentario* de Calcidio y de las obras de Macrobio, Boecio y Marciano Capella. Y cuando nos referimos a la escuela de Chartres no designamos un grupo muy concreto de pensadores reunidos todos en un determinado lugar geográfico sino un conjunto de autores, un tanto dispersos espacialmente, —Bernardo Silvestre es de Tours— que, partiendo de la contemplación física y religiosa del cosmos propuesta por esta tradición platónica, intenta aplicar a la especulación teológica esta visión del mundo.

El *Timeo* proporciona, pues, un marco teórico para ir sistematizando su conocimiento de la

2 J. DE SALISBURY. *Policraticus* L2, C.15, PL 199, 429 D.

3 MACROBIO. *Comm. in Somnium Scipionis* I, 9, 8-9.

4 No entramos en el asunto de la autoría del *Comentario* comúnmente atribuido a Bernardo Silvestre. A este respecto vid. el artículo de JONES jr. «The so-called Silvestris Commentary on the Aeneid and two other interpretations» *Speculum* (1989), 835-848, donde recoge una polémica anterior y plantea que el posible autor del *Comentario* pueda estar vinculado a la Escuela de Chartres por la semejanza de la estructura del texto con las *Glosas al Timeo* de Guillermo de Conches.

naturaleza e iniciar una confrontación con la doctrina cristiana de la Creación, tal y como aparece en el *Génesis*. Así inician una interpretación naturalista de la narración bíblica: las leyes de la naturaleza no son producto de una voluntad arbitraria de Dios sino del determinismo de la materia. El resultado será la búsqueda de una concordia doctrinal entre el Dios cósmico de las escuelas helenísticas y el Dios inefable del judeo-cristianismo.

El concordismo chartriano conduce así a una cierta ambigüedad. Mientras que fuera de Chartres se aceptará la historicidad de la Creación a partir de la fórmula «*creatio ex nihilo*», en Chartres se insistirá más en el *Opus naturae* y en la *exornatio mundi*, es decir, en el desarrollo autónomo de las causas segundas en la formación posterior del mundo.

Además estos autores chartrianos consideran que el *Timeo* está tejido de mitos y envuelto de metáforas, y por eso aplican a su lectura el mismo canon hermenéutico que utilizan para leer a los poetas antiguos cuyo lenguaje mítico es siempre percibido como vehículo de significaciones más profundas. De manera semejante la lectura de la Biblia se aborda desde idéntica perspectiva: el texto sagrado cubierto bajo el velo de la alegoría encierra misterios difíciles de descifrar. A este velo literario denomina *integumentum* o *involucrum*. Por ejemplo, para Guillermo de Conches el Alma del Mundo es interpretada como *integumentum* del Espíritu Santo.

Así pues, por influencia del *Timeo*, se escriben en estos años una serie de cosmologías como el *Comentario al Génesis secundum physicam* de Teodorico de Chartres, la *Cosmographia* de Bernardo Silvestre o *las Glosas al Timeo* y la *Philosophia mundi* de Guillermo de Conches. Todos tienen en común el intento de confrontar la lectura del *Timeo* con el relato del *Génesis* evitando las diferencias acusadas y tratando de exaltar al máximo la Naturaleza, cuya *exornatio* constituye el objeto fundamental de su investigación.

Si a esto le añadimos las influencias estoicas, herméticas (*Asclepius*), astrológicas, sobre todo las provenientes de la ciencia árabe a través de Al-Andalus (Abu Ma'shar) así como las doctrinas médicas de la escuela de Salerno (Constantino el Africano) tenemos un panorama bastante completo para contextualizar adecuadamente estas lecturas en paralelo del *Génesis* y el *Timeo* de Teodorico, G. de Conches y B. Silvestre.

Así, Teodorico, en su interpretación de los seis días de la Creación, intentó dar una explicación *secundum physicam et ad litteram*⁵ del versículo del Génesis (1,2): «*Et Spiritus Domini ferebatur super aquas*». Para él al principio sólo existían la materia primordial, representada por las aguas, y el Espíritu fecundador:

«*Virgilius vero de illo spiritu ita dicit:*

'Principio maria ac terras caelumque profundum lucentemque globum lunae tytaniaque astra spiritus intus alit...'

Hebraei vero ita de spiritu operatore loquuntur: Moyses quidem ita: 'Et Spiritus Domini ferebatur super aquas'; David vero sic: 'Verbo Domini Caeli firmati sunt, etc. Salomon quoque de spiritu sic dicit: 'Spiritus Domini replevit orbem terrarum! Christiani vero illud Spiritum sanctum appellant»⁶.

Hemos de destacar la importancia de la *virtus artificis* para informar el caos de la materia primordial. En esa *potencia divina* reside la fuerza de ese Espíritu de Dios del que habla Moisés y que para Virgilio tiene un carácter vivificador.

5 TEODORICO DE CHARTRES. *De sex dierum operibus*. AHDLMMA 1955.

6 TEODORICO DE CHARTRES. *Op.cit.* p. 193.

Guillermo de Conches en sus *Glosae in Timeum* cita muchas veces las palabras de Anquises a propósito de lo que el autor chartriano consideraba que era el Alma del mundo: «*quantum non noxia corpora tardant*». (*Eneida* VI 731).

Guillermo nos enseña cómo a través de la condición corporal se puede llegar a descubrir que el objetivo último del ser humano apunta a los cielos. De esta forma introduce un matiz optimista muy propio de la antropología chartriana, tan diferente de otras escuelas platónicas que tendieron a despreciar la materia y el cuerpo como elementos pertenecientes al mundo inferior.

A través de los escritos de los platónicos chartrianos podemos constatar que el episodio de la *Eneida*, que más les llegó a interesar fue el discurso de Anquises en el libro VI. Aquellas palabras tan rotundas dejaron en sus mentes numerosos interrogantes: ¿había que leer este discurso literalmente o *sub integumento*?, ¿qué verdad oculta encerraban estas palabras?

En cambio, Bernardo Silvestre prefiere analizar en bloque los seis primeros libros de la *Eneida*, considerándolos como una figuración del peregrinaje de la vida humana. Eneas representa el espíritu humano que se encamina paulatinamente al conocimiento de la Sabiduría que le va a revelar Anquises, el *pater omnium*.

Cada uno de estos libros contiene de forma velada (*sub integumento*) las etapas de la vida humana: el primer libro se refiere al nacimiento e infancia, el segundo a la primera juventud, el tercero a la adolescencia, el cuarto y el quinto a la *iuventus* y a la *virilis etas* y, por último, el libro sexto a la comprensión del saber filosófico a través de la bajada a los infiernos.

Debido al carácter filosófico de este *Comentario* es lógico que su lectura del libro sexto, donde se trata de la estancia de Eneas en los infiernos, sea muy rica en toda clase de observaciones y consideraciones tanto científicas como especulativas. Y así interpreta este libro como un viaje del alma (Eneas) hacia Dios a través de las realidades físicas y de las experiencias interiores. Le ayudan los consejos de la Sibila, sabiduría divina, que guía al espíritu hacia el Ramo de oro (la Filosofía), los bosques de Hécate, que simbolizan el *Trivium*, y los *Aurea tecta*, que representan el *Quadrivium*.

En definitiva, el peregrinaje de Eneas no sólo es una metáfora del viaje del alma humana sino que también plantea la evolución intelectual del sabio a través del progreso dentro del campo de las Artes liberales para finalizar en un conocimiento místico de la divinidad.

El héroe virgiliano Eneas refleja también el ideal chartriano del *homo-microcosmos* cuya génesis aparece con todo detalle en la *Cosmographia*: las diosas *Natura*, *Urania* y *Physis* reciben el encargo de la divinidad de dar término a la génesis del mundo a través de la fabricación de un ser humano y divino que resuma en su propia realidad toda la estructura del Universo. Por ello, el viaje que lleva a cabo *Natura* por los espacios siderales en busca de *Urania* para dar cumplimiento de este mandato divino, aparte de estar inspirado en el *De nuptiis* de Marciano Capella, debe ser visto además desde la perspectiva del viaje de Eneas; su desplazamiento por los cielos tiene por objetivo el cumplimiento del mandato que debe realizar en el jardín *Gramision*: la fabricación del ser humano.

Hay un texto en otra obra de Silvestre, el *Comentario al de Nuptiis* donde se hace especial hincapié entre el paralelismo del viaje de Eneas y otros viajes como el de Mercurio o la experiencia interior de Boecio en la *Consolación*⁷.

7 «*Sicut enim apud illum ducitur Eneas per inferos comite Sibilla usque ad Anchisem, ita et hic Mercurius per mundi regiones Virtute comite ad Iovem. Ita quoque et in libro De consolatione scandit Boetius per falsa bona ad summum bonum duce Philosophia. Que quidem tres figure fere idem expriment. Imitatur ergo Martianus Maronem, Boecius Martianum. Sed subicies: in quo desprehendis magis Martianus imitatore Maronis quam Maronem Martiani? In hoc equidem quia constans est Martianum Marone tempore posteriorem quem iste cum aliis de se precessore philosophis deinceps continuabit*». B. SILVESTRE. *The Commentary on Martianus Capella's De Nuptiis Philologiae et Mercurii attributed to Bernardus Silvestris* (Ed. Westra) Toronto 1986, p. 47.

La *Eneida* representa así un pretexto para insistir una vez más en el tránsito del alma humana por este mundo y en el viaje al más allá, junto con la oportunidad para exponer sus conocimientos mitológicos, morales y filosófico-naturales que aparecen en cuidados *excursus* a lo largo de todo el *Comentario*.

En definitiva, este *Comentario a la Eneida* de Bernardo Silvestre refleja las ideas humanistas y naturalistas de Chartres. Para Bernardo la *Eneida* no cuenta una historia poética sino que encierra más bien una *verdad filosófica*: Virgilio es ante todo un filósofo que habla de la naturaleza humana bajo el velo poético del *integumentum*. Y para subrayar más este carácter filosófico dedica mucho más espacio a comentar el libro nuclear desde esta perspectiva: el libro sexto.

Desarrollo del *Comentario* de Bernardo Silvestre a los seis primeros libros de la *Eneida*⁸

Se inicia este comentario con una breve introducción donde se expone la doctrina del *integumentum*. Inspirándose en Macrobio⁹, Bernardo considera que Virgilio en la *Eneida*, «*veritatem philosophiae docuit et fictum poeticum non pretermisit*»¹⁰.

El orden de la estructura narrativa puede ser entendido como orden natural o artificial:

«*Naturalis est quando narratio secundum seriem rerum ac temporum distribuitur, quod fit dum eo ordine quo res gesta est narratur dumque quid tempore primo quid conseqente quid ultimo gestum sit distinguitur*»¹¹.

Este es el orden seguido por los que nos narran historias mientras que los poetas utilizan con frecuencia el *ordo artificialis*:

Artificialis ordo vero est quando a medio narrationem incipimus artificio atque modo ad principium recurrimus: hoc ordine scribit Terentius atque in hoc opere Virgilius»¹².

El uso de este orden artificial por parte de los poetas nos enseña que cuando narran una historia no tratan de reflejar la realidad de las cosas que sucedieron sino que su finalidad es deleitar, enseñar una verdad o contribuir a la *edificación moral* del lector, por ejemplo:

«*Ex laboribus 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, ex votis et precibus quas fundebat quodammodo ad religionem invitamur*»¹³.

Por ello Virgilio puede ser considerado un filósofo de la naturaleza humana cuya verdad moral trata de exponer a través del *integumentum*. Su forma de proceder es como sigue:

8 Citamos por la edición de Jones and Jones. Nebraska. 1977 (*Comm. En*).

9 MACROBIO. *In Somn. Scip.* I, 8, 8.

10 *Comm. En.* p. 1.

11 *Comm. En.* p. 2.

12 *Comm. En.* Ibid.

13 *Op. cit.* p. 3.

«In integumento describit quid agat vel quid paciatur humanus spiritus in humano corpore temporaliter positus. Atque in hoc describendo naturali utitur ordine atque in utrumque ordinem narrationis observat, artificialem poeta, naturalem philosophus».

A continuación Bernardo pasa a definirnos qué entiende por *integumentum*:

«...est genus demonstrationis sub fabulosa narratione veritatis involvens intellectum, unde etiam dicitur involucrum»¹⁴.

Es la definición de *integumentum* más citada en toda esta época, quizás porque expresa, de una forma muy sencilla, el objetivo de esta construcción literaria: servirnos una verdad filosófica envuelta en el ropaje de una narración fabulosa.

Para Bernardo el *libro primero* de la *Eneida* simboliza el nacimiento de todo ser humano representado por Eneas. Sus padres fueron Anquises y Venus:

«Anchises enim celsa inhabitans interpretatur quem intelligimus esse patrem omnium omnibus presidentem»¹⁵.

Con respecto a la madre de Eneas, la diosa Venus, nuestro autor plantea la existencia de dos Venus: la celestial y la carnal, tema platónico, aunque pasado por el tamiz cristiano. Esta idea de las dos Venus será recogida por Alain de Lille:

«Veneres ergo duas legimus esse, legitiman scilicet et petulantiae deam. Legitimam Venerem legimus esse mundanam musicam, id est equalem mundanorum proportionem, quam alii Astream, naturalem iusticiam, vocant.

Hec enim est in elementis, in sideribus, in temporibus, in animantibus. Impudicam vero Venerem et petulantiae deam dicimus esse carnis concupiscentiam que omnium fornicationum mater est»¹⁶.

La esposa de Anquises y, por lo tanto, la madre de Eneas, es la *música mundana*, es decir, la Venus legítima, mientras que la ilegítima o desvergonzada es la esposa de Vulcano, madre de Cupido y de Iocus: *«intellige carnis voluptem, que naturali calore coniuncta est et iocum et coitum parit»¹⁷*. Representa, por tanto, el placer carnal.

Eneas es el espíritu humano, *habitator corporis*. *«Eneas quasi ennon demas... Demas vero, id est vinculum, corpus dicitur quia anime carcer est»¹⁸*. Y es hijo de Anquises y de Venus, *«quia spiritus humanus a deo per concordiam in corpus incipit vivere»¹⁹*.

Se dice que Eneas anduvo largo tiempo errante por tierra y por mar, arrastrado por los dioses. Este mar representa el cuerpo humano ya que *«ebrietates et libidines que per aquas intelliguntur ab eo defluunt et in eo sunt commotiones vitiorum et per ipsum ciborum meatus fit»²⁰*.

14 *Op. cit.* Ibid.

15 *Op. cit.* p. 9.

16 *Op. cit.* Ibid.

17 *Op. cit.* p. 10.

18 *Op. cit.* Ibid.

19 *Op. cit.* Ibid.

20 *Op.cit.* Ibid.

Los movimientos del mar simbolizan los movimientos corporales que esclavizan al espíritu humano y las naves son las voluntades «*que ad diversa trahunt nos*»²¹.

«*Prima navis est voluntas videndi, secunda audiendi, tertia gustandi, quarta olfaciendi, quinta tangendi, sexta movendi, septima quiescendi. Alie vero quas ad tempus perdit et deinde recipit sunt voluntates discernendi, intelligendi, vicia reprimendi, virtutes sectandi*»²².

El enfoque moral de este *Comentario* se concreta en un rechazo de las bajas pasiones que pueden conducir al espíritu humano a donde éste no iría libremente, caso de estar separado del cuerpo:

«*Nullus enim spiritus sine sua concupiscentia est*»²³.

Resulta curioso el énfasis especial que se hace en la dualidad espíritu/cuerpo, siguiendo la tradición platonica del cuerpo/prisión, que choca de algún modo con el optimismo naturalista de la *Cosmographia* donde este dualismo moral no aparece tan acentuado.

El *segundo libro* de la *Eneida* simboliza la *secunda etas* de la vida humana, es decir, la *pueritia*. Si entendemos la *infantia* como aquella parte de la vida «*que est a nativitate usque dum homo naturaliter loquatur*»²⁴, la *pueritia* «*est illa secunda pars vite humane ex quo homo incipit esse sub disciplina custodie et protenditur usque dum a custodia exeat*»²⁵.

La diferencia fundamental entre la *infantia* y la *pueritia* es que en esta última los niños ya han comenzado a hablar y, por tanto, han iniciado un camino hacia la comunicación.

El *libro tercero* expresa la época de la *adolescencia* donde acontecen hechos tan importantes como los que expone nuestro autor a continuación:

«*Post incendium civitatis sue venit Eneas in Antandron, inde in Tratiam, inde in Delon, inde in Cretam, inde ad Strophades...*»²⁶.

La ciudad de Eneas representa el cuerpo humano que consta de cuatro mansiones, que se corresponden con los estamentos u *ordines* de la ciudad-estado. Siguiendo los esquemas planteados por P.E. Dutton en su artículo²⁷, podríamos representar las cuatro mansiones del cuerpo humano de la siguiente forma:

	CIVITAS	CORPUS	SEDES
1ª mansio:	Arcs	Caput	Sapientiae
2ª mansio:	Militum	Cor	Animositatis
3ª mansio:	Cupidinariorum Renes	Cupiditatis	
4ª mansio:	Suburbium, sedes agricolarum	Manus et pedes	Ad agendum

21 *Op. cit.* p. 11.

22 *Op. cit.* p. 11.

23 *Op. cit.* p. 13.

24 *Op. cit.* p. 14.

25 *Op. cit.* Ibid.

26 *Op. cit.* p. 15.

27 PAUL EDWARD DUTTON. «*Illustre civitatis et populi exemplum*» *Mediaeval Studies* 45 (1983) pp. 79-119.

En este cuadro aparece una vez más relacionado el orden político y el orden que debe reinar en el ser humano. Dicha relación que figura en *República* (580d-581e) siguiendo un esquema tripartito, es recogida por la tradición platónica medieval a través del *Comentario* de Calcidio.

En el *libro cuarto* nos explica el período juvenil, la época del despertar de las pasiones carnales, representadas por las tempestades y por las lluvias:

«Tempestatibus et pluviis ad cavernam compellitur, id est commotionibus carnis et affluentia humoris ex ciborum et potuum superfluitate provenientes ad immundiciam carnis ducitur et libidinis»²⁸.

Al aludir a la abundancia de los humores provenientes del exceso de comida y de bebida recurre a explicaciones fisiológicas dependientes de la escuela médica de Salerno:

«Affluentia humoris ciborum et potuum taliter ad libidinis immunditiam ducit. In decoctione humoris quattuor sunt: liquor, fumus, spuma, fex. Decoctis ergo humoribus ciborum et potuum in cacabo stomachi fumus inde progrediens et, ut natura levitatis exigit, ascendens ascendendo et per arterias colando rarior factus ad cerebrum venit et animales virtutes facit»²⁹.

Los restantes humores desempeñan las siguientes funciones:

«Liquore vero membra coalescunt. Fex vero per inferiores meatus in secessum emittitur; spuma vero partim per sudores partim per foramina sensuum fluit»³⁰.

Esta relación de los alimentos con la generación del semen aparece claramente en Constantino el Africano³¹.

Acabado el episodio de Dido («dimissa Didone... dimissa luxuria») que tiene lugar en el libro cuarto en el que Bernardo ha tenido ocasión de extenderse en un *excursus* fisiológico, pasa a tratar en el libro siguiente de la *edad viril* con la instauración de cuatro competiciones que representan las cuatro virtudes cardinales: *temperantia*, *fortitudo*, *prudentia* y *iustitia*.

Estamos en la edad de la *ratio*, tan diferente de los sentidos:

«Ratio universalitatem, sensus vero solam sigularitatem capit.... Quod autem sensus rationi sit oppositus testatur Plato in Thimeo dicens: «diversam naturam concrecioni et adunationi generum repugnare»³².

28 *Op. cit.* p. 24.

29 *Op. cit.* Ibid.

30 *Op. cit.* Ibid.

31 *«Generant autem semen que nutriunt et inflant, que quidem assimilantur seminis essencie. Nutrimenta vero que hec egerunt, generant semen, et, si de tribus omnia non habuerint, saltem duo vel unum habeant. Nutrimenta vero que multum nutriunt, generant semen; que vero non multum nutriunt, non generant semen. Diximus enim quia natura seminis constat ex humore et spiritu et fit ex humiditate nutrimenti et ideo oportet esse nutrimenta que semen generant multum nutriencia et ventositatem generancia et hec conveniunt seminis essencie...».* CONSTANTINO EL AFRICANO. *Liber de coitu*. (Ed. Enrique Montero). Univ. de Santiago de Compostela 1983. p. 142, 144.

32 *Op. cit.* p. 27.

Finalmente la búsqueda de su padre, símbolo del Creador, le lleva a los infiernos, ya que por su imperfección sólo puede conocer las criaturas como el único camino para llegar al Creador:

«.....in qua ille monetur ut ad mundana per cognitionem descendat ibique videbit patrem quia quamvis celsa inhabitet, tamen ex comparatione et ex fragilitate rerum temporalium potest cognitio creatoris haberi.

...Ideoque iubetur apud inferos querere patrem licet celsa inhabitet»³³.

El Comentario de Bernardo se detiene especialmente en el libro sexto de la *Eneida*, que siempre fue considerado el más filosófico ya que la bajada de Eneas a los infiernos puede ser interpretada como la toma de conciencia de la condición carnal de la naturaleza humana junto con una reflexión sobre el mundo de ultratumba.

«Inferos autem corpora dixerunt eo quod in rebus nil aliud inferius invenerunt»³⁴

Se pueden considerar cuatro clases de descenso a los infiernos:

1. *el descenso natural* acontece en el nacimiento de un nuevo ser humano.
2. *el descenso propio de la virtud* que se da cuando el sabio «ad mundana per considerationem descendit, non ut in eis intentionem ponat sed ut eorum cognita fragilitate, eis abiectis, ad invisibilia penitus se convertat et per creaturarum cognitionem creatorem evidentius cognoscat.»³⁵.
3. *el descenso al vicio*, por el que el alma se pone al servicio de los bienes temporales.
4. por último, está el *descenso artificial*, «dum nigromanticus aliquis artificio nigromantico per aliquod execrabile sacrificium demonum petit colloquium eosque de futura consulit vita»³⁶.

Eneas bajó a los infiernos de acuerdo con el último tipo de descenso, el artificial, ya que «eorumque (demonum) cum Sibilla vate Cumena, colloquium petit atque de future vite casibus quesivit»³⁷.

Antes de llegar al templo de Apolo, imagen de las disciplinas filosóficas, el alma debe purificarse de los errores propios de su naturaleza: la *ignorantia*, el *viciium*, la *imperitia loquendi* y la *indigentia*. Contra estos vicios hay que proponer una serie de remedios:

«ignorantie sapientia, vicio virtus, impericie loquendi eloquentia, indigentie necessitas»³⁸.

Para alcanzar la Sabiduría, hay que ejercitarse en las Artes: el *Trivium* y el *Quadrivium*. Para hablar bien hay que dominar la Elocuencia. Para ser virtuoso se han de imitar los ejemplos que aparecen en los libros poéticos. Y para remediar nuestras necesidades hemos de echar mano de la Mecánica ya que ésta es «scientia humanorum operum corporeis necessitatibus obsequentium. Huius sunt septem partes: lanificium, armatura, navigium, venatio, agricultura, theatrica, medicina»³⁹.

33 Op. cit. p. 27.

34 Op. cit. p. 28.

35 Op. cit. p. 30.

36 Op. cit. Ibid.

37 Op. cit. p. 30.

38 Op. cit. p. 36.

39 Op. cit. p. 32.

El templo de Apolo representa las *artes philosophice*, es decir, el fruto del ejercicio de la contemplación racional. La Filosofía teórica que «*ea contemplatur in quibus practica nequit agere, id est incorporalia*»⁴⁰, se divide en Teología, Matemática y Física, según la famosa división aristotélica. La Teología trata de las *sustantiae invisibiles*, la Matemática de las *quantitates visibiles visibilium* y la Física las *causae invisibiles visibilium*.

Y esta filosofía teórica que, a diferencia de la poesía, llega al fondo mismo de la realidad es denominada *spelunca Sibille*, «*quia Sibilla, id est intelligentia, eorumdem est comprehensio quorum est theorica contemplatio et in ipsa teorica est divinorum comprehensio que est intelligentia*»⁴¹.

La Sibila simboliza la inteligencia humana que lo abarca todo desde el mundo sensible hasta el racional, llegando incluso a la comprensión de las cosas divinas:

«*Humana ergo est Sibilla dum sensibilia vel rationi subdita capit, maior vero, id est divina, cernitur dum ea comprehendit que humanitas sensu vel ratione non percipit*»⁴².

Los dioses y las diosas representan las virtudes y las ciencias. Así, Juno es la personificación de la vida activa, Palas Atenea, de la vida teórica y Venus del placer.

La diosa Minerva es además figuración de la sabiduría que tiene su sede en el cerebro:

«*Tria namque sunt que sapientiam perfectam reddunt, ingenium, scilicet vis inveniendi, ratio vis discernendi inventa, memoria vis conservandi*»⁴³.

Cuando se refiere al cerebro, nuestro autor se dedica a expresar sus inquietudes en el campo de la medicina a través de una descripción muy ajustada de las partes más importantes de dicho órgano corporal:

«*In cerebro autem sunt tres cellule quas alii ventriculos vocant: prima anterior in qua est ingenii exercitium, secunda est mediana in qua est vis rationis; tertia est postica in qua est vis memorie. Atque ideo sapientia intima cogitatio dicitur*»⁴⁴.

El camino que recorre conducido por la Sibila por la geografía infernal puede entenderse como la marcha del alma hacia el Creador a partir de las criaturas, siguiendo una serie de etapas o grados:

«*Primus gradus est ab inanimatis ad animata...., secundus gradus est ab his ad animata sensibilia, sed tamen ad irrationabilia...., tertius gradus ab animalibus irrationalibus ad animalia rationalia, id est homines; quartus autem gradus ab hominibus ad celestia.... «Quintus gradus ab angelo ad creatorem.... Itaque per ordinem creaturarum itum est ad creatorem*»⁴⁵.

40 *Op. cit.* p. 41.

41 *Op. cit.* Ibid.

42 *Op. cit.* p. 44.

43 *Op. cit.* p. 47.

44 *Op. cit.* Ibid.

45 *Op. cit.* p. 52.

En medio de este camino se encuentra con un *Ramus aureus*, consagrado a Proserpina, que todo viajero que pase por estos parajes ha de llevar si quiere penetrar en las profundidades del Averno. Para Bernardo dicho ramo representa la Filosofía, saber imprescindible para adentrarnos en los misterios divinos.

«*Ramus ergo aureus hoc loco intelligitur philosophia quia quemadmodum ramus per alios furcatur, ita philosophia quasi quidem stipes in duas alias scilicet theoreticam et practicam que rursus in alias secernuntur ut subiecta docet figura:*

PHILOSOPHIA	
PRACTICA	THEORICA
SOLITARIA-PRIVATA-COMMUNIS	THEOLOGIA-MATHEMATICA-PHISICA» ⁴⁶

El encuentro de Eneas con las almas de las personas fallecidas es motivo de reflexión sobre las distintas doctrinas acerca del mundo de ultratumba:

«*Duas vitas et duas mortes et duas sepulturas in integumentis philosophia intelligit*»⁴⁷.

Para los estoicos la vida es entendida como la «*libertas anime in virtutibus et scientiis manens (i.e. philosophia)*»⁴⁸, mientras que para los epicúreos supone la subordinación a todo tipo de placeres corporales.

La concepción estoica hace alusión a la vida del alma y la epicúrea se refiere a la vida corpórea. Estas dos vidas suponen, a su vez, dos muertes:

«*Prima mors est prime vite finis, oppressio viciorum que est vera mors. Altera mors est viciorum mortificacio quam Plato ait philosophantibus appetendam*»⁴⁹.

De esta segunda muerte habla precisamente S. Pablo⁵⁰ cuando dice: «*mortificate membra vestra*». En este caso se refiere a la muerte a los placeres corporales, uno de los postulados básicos de su moral que luego tendrá carácter oficial dentro de la Iglesia cristiana.

La interpretación alegórica de las figuras mitológicas aparece en numerosos pasajes. Como ejemplo bástenos el análisis del dios Júpiter:

«*Iupiter enim ut diximus multipliciter accipitur. Pro superiori igni unde dicitur: «A Iove Principum Muse» Pro anima mundi ut «Iovis omnia plena». Pro stella unde post Saturnum in ordine deorum dicitur prior. Pro creatore unde dicitur Iupiter omnipotens». Pro humana anima ut in hoc integumentum. Et secundum hoc dicemus mundum, quia a Iove regitur hominem quia ab anima movetur. Unde Microcosmos, minor mundus, dicitur*»⁵¹.

46 *Op. cit.* p. 58.

47 *Op. cit.* p. 79.

48 *Op. cit.* Ibid.

49 *Op. cit.* p. 79.

50 Colosenses 3, 5.

51 *Comm. En.* p. 109.

Se cierra este *Comentario* con la lectura de los primeros versos del discurso de Anquises, figura del Creador:

*«Principio caelum ac terram camposque liquentis
lucentemque globum lunae Titaniaque astra
spiritus intus alit, totamque infusa per artus
mens agitat molem et magno se corpore miscet.
Inde hominum pecudumque genus vitae volantum
et quae marmoreo fert monstra sub aequore pontus.
Igneus est ollis vigor et caelestis origo
seminibus, quantum non corpora noxia tardant»⁵².*

Con estos versos los pensadores medievales trataron de ilustrar sus especulaciones sobre el Alma del mundo, utilizando expresiones tan ricas en contenido filosófico como «*spiritus intus alit*» o «*mens agitat molem*».

También B. Silvestre reflexiona sobre el carácter divino del alma:

«Hic innuitur anima divino spiritu regi, sed queritur cum omnia alia regantur equaliter divino spiritu qualiter non omnia sint eiusdem capacitatis»⁵³.

Pero, sobre todo, con estos versos ha querido Virgilio contribuir a dar una explicación racional de la génesis del cosmos, muy en la línea de la tradición del *Timeo*:

«Interrogatus Anchises quare tanto opere anime vellent redire ad corpora, incipit ex alto dicens omnia ex quattuor elementis constare: terra, aqua, igne, aere. Ex quibus omnibus mixtis in cratere togaton, ille summus, omnia creavit in suo ordine. Novissime autem ex illius commixtionis pura parte animam creavit et in sua sede omnes animas ab initio creatas et simul locavit, id est in circulo lune, ut ibi purgarentur ex sordibus sibi inherentibus ex illa commixtione. Secundum autem quod homines nascuntur, deus cuique corpori suam animam demittit, et poete dixerunt non aliud esse infernum quam hoc corpus. In hoc enim anima quasi tenebroso carcer clausa corporeis vitiis polluitur et sordes attrahit»⁵⁴.

Aunque sigue de cerca el diálogo platónico, no olvida por ello la idea creacionista del *Génesis* dentro de un transfondo dualista donde lo corporal, como elemento propio del mundo inferior, constituye el ámbito del desorden y la corrupción del alma humana, cuyo origen es divino.

Merecen destacarse los comentarios a algunas frases importantes de este discurso que han tenido una especial fortuna en las épocas posteriores:

«Spiritus intus alit, scilicet divinus, et unum est sive animam sive dicat spiritum. Intus alit, id est vegetat. Infusa per artus, quia nulla pars elementi sine deo est. Per artus, id est

52 VIRGILIO. *Eneida* VI, 724-731.

53 *Comm. En.* p. 115.

54 *Op. cit.* p. 119.

elementa que sunt membra mundi. Mens agitat molem, id est magnitudinem mundi circumducit divinus spiritus»⁵⁵.

Está claro que para Bernardo Silvestre el *Spiritus* del texto virgiliano significa el Alma del Mundo que todo lo vivifica:

«Spiritus: Hic innuit animam que omnia vivificat et vegetat. Sciendum est quod nomen substantie est spiritus. Anima vero dicitur ab officio quia ex quo aliqua divinus spiritus qui semper erat animabat, ab hoc officio anima dicitur. Unde et Plato et alii philosophi dicunt eam creatam, scilicet quia res creatas vivificat et in hiis operatur. Mens vocatur quando meminit; animus quando discernit; anima quando animat»⁵⁶.

En este texto aparece de forma bastante definida esa naturalización del Alma del Mundo que caracterizará especialmente a los autores chartrianos como Conches o Silvestre⁵⁷.

Esta breve aproximación al *Comentario a la Eneida* de Bernardo ha pretendido ser más que nada una confirmación de las doctrinas medievales sobre el *integumentum*, que tiene unas consecuencias muy concretas en lo que se refiere a las relaciones de la filosofía con la literatura. Efectivamente, los grandes monumentos literarios del Medioevo encerraban bajo el velo del ropaje alegórico verdaderos tesoros de enseñanza filosófica y teológica. Para un creyente de la tradición bíblico-cristiana tal constatación enlazaba directamente con una práctica hermenéutica habitual. Y más si se trataba de buscar a través de la alegoría explicaciones cosmológicas.

Así, estos pensadores chartrianos como Bernardo Silvestre llegaron al convencimiento de que la poesía podía jugar un papel importante como vehículo expresivo de las doctrinas filosóficas. Y el ejemplo más claro lo tienen en Virgilio: como filósofo es un fiel observador del orden natural, como poeta subordina este orden de la realidad a un orden ficticio creado por su imaginación.

Pero aunque este orden narrativo tenga su propia lógica (comienza *in medias res*), el transcurrir temporal que representa alegóricamente las seis edades de la vida del hombre sigue su orden lógico a lo largo de los seis primeros libros de la *Eneida*. Y aunque se trata de una obra pagana, su profundidad filosófica es tal que llega a abordar algunos aspectos de la doctrina de la Creación.

En definitiva, esta unión de poesía y filosofía realizaba en la práctica de forma plena el programa de las Artes Liberales de la unión de la *Sapientia* y la *Eloquentia*, de manera que las Artes y la Filosofía sirvieron como preparación para la Teología. Así, los filósofos y los poetas del siglo XII estaban comprometidos con los mismos temas y la expresión poética de los contenidos filosóficos que transmiten reflejan muy directamente los problemas doctrinales del momento: el desarrollo de una mentalidad naturalista y su adecuación al contexto específico de la fe.

Finalmente la influencia del *Comentario* de Bernardo fue importante a lo largo del siglo XIII llegando hasta los albores del Renacimiento. Como refiere Peter Dronke⁵⁸, merece destacarse la larga cita de Bernardo en el *De laboribus Herculis* de Coluccio Salutati, llegando a llamarlo «*serius alegorizator*» de Virgilio. Parece que hay ecos de la obra de Silvestre en las *Glosas a la Eneida* de nuestro Enrique de Villena⁵⁹.

55 *Op. cit.* p. 119 (subrayado en el texto).

56 *Op. cit.* p. 121.

57 C.f. T. GREGORY. *Platonismo medievale*. Roma. 1958.

58 P. DRONKE. *Integumenta Virgilii*. p. 328.

59 ENRIQUE DE VILLENA. *Traducción y glosas de la Eneida*. (Edición y estudio de Pedro M. Cátedra). Biblioteca Española del siglo XV. Salamanca, 1989. T. I y II.

BIBLIOGRAFÍA**Fuentes**

- BERNARDO SILVESTRE *Cosmographia*. Ed. Peter DRONKE. Brill. Leiden. 1978.
 — *The Commentary of Martianus Capella's De nuptiis Philologiae et Mercurii*. Ed. Westra. Toronto. 1986.
 — *The Commentary on the First Six Books of the Aeneid of Vergil Commonly Attributed to Bernardus Silvestris*. Ed. J. W. Jones, E.F. Jones Nebraska. 1977.

Literatura secundaria

- BOYANCÉ, P. «Le sens cosmique de Virgile» REL (1954), 220-249.
 COURCELLE, P. «Les Pères de l'Eglise devant les enfers virgiliens» AHDLM (1955), 5-70.
 DRONKE, P. «Integumenta Virgilii» en *Lectures médiévales de Virgile*. Rome. 1985, pp. 313-329.
 JONES jr., J.W. «The So-Called Silvestris Commentary on the Aeneid and Two Other Interpretations» SPECULUM (1989), 835-848.
 LUBAC, H., de. *Exégèse médiévale* (4 vols.) París. 1959-1964.
 PADOAN, G. «Tradizione e fortuna del Commento all'Eneida di Bernardo Silvestre». *Italia medioevale e umanistica*. (1960), 227-240.
 WHITMAN, J. *Allegory. The dynamics of an Ancient and Medieval Technique*. Cambridge. Mass. 1987.

(Febrero 1994)