



Pierre Bersuire como intérprete de las *Metamorfosis* de Ovidio: observaciones sobre el Diluvio, Licaón y Faetón en el *Ovidius Moralizatus**

Pierre Bersuire as interpreter of Ovid's *Metamorphoses*: remarks on the Flood, Lycaon and Phaethon in the *Ovidius Moralizatus*

 Pablo Martínez Astorino

pmastorino@gmail.com

Universidad Nacional de La Plata-CONICET,
Argentina

Recepción: 10 julio 2023

Aprobación: 14 agosto 2023

Publicación: 01 septiembre 2023

Cita sugerida: Martínez Astorino, P. (2023). Pierre Bersuire como intérprete de las *Metamorfosis* de Ovidio: observaciones sobre el Diluvio, Licaón y Faetón en el *Ovidius Moralizatus*. *Auster*, 28, e086.
<https://doi.org/10.24215/23468890e086>

Resumen: El objeto de este trabajo es detenernos en la interpretación que hace el *Ovidius moralizatus* de algunos episodios asociados a catástrofes naturales del libro 1 y 2 de las *Metamorfosis* de Ovidio, el del Diluvio, el de Licaón y el de Faetón. Nuestra indagación procurará destacar aspectos en los que la lectura de Bersuire parece aportar una interpretación que, además de ser cristiana, ilumina aspectos de las historias de Ovidio. Compararemos los textos para resaltar, en la función alegórica del de Bersuire, el particular sentido que en ocasiones adquiere este Ovidio cristianizado.

Palabras clave: Diluvio, Licaón, Faetón, Bersuire, *Ovidius moralizatus*.

Abstract: The purpose of this paper is to focus on the interpretation the *Ovidius moralizatus* makes of some episodes linked to natural disasters in Books 1 and 2 of Ovid's *Metamorphoses*: the Flood, Lycaon, and Phaethon. I will seek to highlight aspects in which Bersuire's reading seems to provide an interpretation that, in addition to being Christian, illuminates aspects of Ovid's stories. The texts will be compared in order to highlight, in the allegorical function of Bersuire's, the particular meaning that this Christianized Ovid sometimes shows.

Keywords: Flood, Lycaon, Phaethon, Bersuire, *Ovidius moralizatu*.

Al margen de la reconocida huella que la obra de Ovidio y particularmente sus *Metamorfosis* dejaron durante la tardoantigüedad y la Edad Media en autores como Claudiano, Draconcio, Fulgencio, en las *Narrationes fabularum* de Lactancio y posteriormente en autores de la llamada *Aetas Ovidiana*, la difusión de las obras de Ovidio, en esa edad que transcurre entre los siglos XII y XIII, parece haber sido más bien modesta. En palabras de Munk Olsen (1987, p. 80), esa circunstancia pudo deberse a que “on est loin d’accepter sans réserves l’oeuvre ovidienne, et on est loin encore de considérer notre poète comme un bon chrétien, voire comme un saint”. La tarea de la cristianización de Ovidio quedará reservada a los siglos XIII y XIV y en ella desempeñarán un papel importante obras como *De vetula*, el *Ovide moralisé* y, último de una serie de

comentarios medievales sobre la obra de Ovidio, que incluyen entre otras las de Arnulfo de Orléans y Juan de Garlandia, el *Ovidius moralizatus*.¹

El *Ovidius moralizatus*, escrito por Pierre Bersuire (Petrus Berchorius, según su nombre latino), forma parte de una enciclopedia bíblica de filosofía moral, el *Reductorium morale*, cuyo fin fue instruir a los clérigos, y muy especialmente a los predicadores, para que fueran capaces en sus predicaciones de hacerse de la simbología pagana, bajo la forma del mito y de las diversas divinidades. El libro decimoquinto de esta obra de carácter alegórico es, precisamente, un comentario sobre las *Metamorfosis* de Ovidio. Se trata de una obra aún poco estudiada, lo que se debe posiblemente al conocimiento imperfecto de la naturaleza del texto, que nos ha llegado en tres versiones: las dos primeras, redactadas en Avignon hacia 1340, la segunda de las cuales es la base de la tercera, la versión parisina, redactada entre 1350 y 1360. La versión parisina contiene añadiduras provenientes del *Ovide moralisé*, poema anónimo alegórico de cerca de 70.000 versos escrito en francés entre 1316 y 1328, que habría llegado al conocimiento de Bersuire a través de Philippe de Vitry, para algunos su propio autor.² Como afirma Kretschmer (2016, p. 226), “il est bien légitime, vu la ressemblance des deux projets, de se poser la question de l’originalité de l’*Ovidius moralizatus*.”

El objeto de este trabajo es detenernos en la interpretación que hace el *Ovidius moralizatus* de algunos episodios del libro I y II de las *Metamorfosis* de Ovidio, el del Diluvio, el de Licaón y el de Faetón. Hemos elegido estos dos libros porque tratan mitos asociados a las catástrofes naturales que además podrían interpretarse en la estructura de la obra como primigenios, aun cuando estrictamente el de Faetón no lo sea. Sobre el *Ovidius moralizatus* y otros textos alegorizantes ha escrito Robert Levine (1989, p. 197):

Allegorizing Ovid was a popular activity during the Middle Ages, partly because it gave men license to read and write about sex and violence, often in abhorrent shapes, and partly because their remarks about pagan texts would not be subject to the kinds of scrutiny routinely given to commentaries on the Bible.

Y a propósito del *Ovidius moralizatus*, el mismo crítico afirma (Levine, 1989, p. 203):

... the Latin writer, although he shares with his predecessor [i.e., the *Ovide moralisé*] a penchant for attacking Jews, ecclesiastics, laymen, simoniacs, chasers after benefices, usurers, incompetent preachers, bishops, venal officials, princes, and governors, generally tends to reduce potentially rich ambiguities to univocal pieties.

Nuestra indagación, en cambio, procurará destacar aspectos en los que la lectura de Bersuire parece aportar una interpretación que, además de ser cristiana, ilumina aspectos de las historias de Ovidio. Compararemos los textos para resaltar, en la función alegórica del de Bersuire, el particular sentido que en ocasiones adquiere este Ovidio cristianizado, en el que se destacan una serie de procedimientos estudiados por Hexter (1989), entre los que pueden resaltarse dos: 1. la segmentación de una misma historia ovidiana en varias *fabulae* a su vez interpretables de diversas maneras, conforme al prólogo del *Reductorium morale .in bono, in malo*, alegóricamente, místicamente), para poder ser usada así en variados sermones; 2. la profusión de esas interpretaciones, expresadas en giros diversos y especialmente por el verbo *allegare*, que parece estar en conexión tanto con *alligere* cuanto con la misma idea de la *allegoria*, aun siendo ésta una palabra griega. Para las conclusiones, dejaremos la pregunta, quizás no del todo respondida, de si el comentario de Bersuire, al menos en lo que respecta a las historias tratadas, es sólo cosa de clérigos cristianos o si puede considerarse necesario o al menos significativo para la interpretación de las *Metamorfosis*. Nos serviremos para tal fin de las ediciones de van der Bijl (1971) y de Ghisalberti (1933), así como del trabajo de Kretschmer (2016).³

PRÓLOGO

En el prólogo de la obra, como declara Kretschmer (2016, p. 227), se evidencia que “il s’agit pour Bersuire de s’appropriar le dispositif herméneutique des Saintes Écritures et de l’appliquer à son commentaire d’Ovide”:

« A veritate quidem auditum avertent, ad fabulas autem convertentur » [2 *Timoteo* 4.4] dicit plantator et rigator Christiane fidei Paulus [cf. 1 *Corintios* 3.6-8] apostolus Ihesu Christi. Quod utique verbum ad hoc possum inducere, quod plerumque fabulis, enigmatibus et poematibus est utendum, ut exinde aliquis moralis sensus extrahatur et ut etiam ista falsitas veritati famulari cogatur. (...) Sacra enim Scriptura hiis et similibus fabulis et fictionibus solet uti, ut exinde possit aliqua veritas extrahi vel concludi. Simili modo fecerunt poete, qui in principio fabulas finxerunt, quia scilicet per huiusmodi figmenta semper aliquam veritatem intelligere voluerunt. (Kretschmer 2016, p. 226).

El plantador y regador de la fe cristiana Pablo, apóstol de Jesucristo, dice: “Ciertamente apartarán el oído de la verdad, pero se volverán a las fábulas”. Esta sentencia puedo aplicarla en todo caso al hecho de que en su mayor parte hemos de servirnos de las fábulas, enigmas y poemas, para que a partir de ellos se extraiga algún sentido moral y para que además esa falsedad sea obligada a servir a la verdad. Pues la Sagrada Escritura suele servirse de estas y similares fábulas y ficciones, para que a partir de ellas pueda extraerse o concluirse alguna verdad. De igual modo obraron los poetas, quienes en un principio modelaron fábulas porque sin duda quisieron siempre a través de invenciones de este tenor comprender alguna verdad.⁴

DILUVIO. DEUCALIÓN Y PIRRA

Comencemos por el Diluvio, que se encuentra en el comienzo del capítulo 2 de Bersuire. En las *Metamorfosis* de Ovidio el Diluvio es la consecuencia de la maldad en que ha incurrido el género humano, pese a que sólo se cuenta, como veremos quizás de modo ejemplar, la historia de la iniquidad de un solo hombre (Anderson, 1989, p. 94; 1996, p. 168), Licaón, que intenta matar a Júpiter, el padre de los dioses. Exterminado el *genus humanum* a causa de esta osadía, sólo una pareja sobrevive, Deucalión y Pirra, el primero hijo de Prometeo, que había creado al hombre de la mezcla de tierra y agua. Ovidio los caracteriza así (I, 322-3): *non illo melior quisquam nec amantior aequi/ vir fuit aut illa metuentior ulla deorum* (“no hubo ningún varón mejor ni más amante de lo justo que aquél,/ ni ninguna más temerosa de los dioses que aquélla”).⁵ Decididos a repoblar la tierra, consultan el oráculo de Temis, quien les ordena arrojar por la espalda los huesos de la gran madre (*ossaque post tergum magnae iactate parentis!*, 383), oráculo que, tras penosas cavilaciones, correctamente interpretan como arrojar piedras hacia atrás. De las piedras arrojadas por Deucalión nacerán varones y de las arrojadas por Pirra, mujeres. El poeta concluye, sobre esta segunda creación, algo lastimosamente (y en alusión al Virgilio de las *Geórgicas*): *inde genus durum sumus experiensque laborum/ et documenta damus qua simus origine nati, Met., I, 414-5* (“de ahí que somos una estirpe dura y que soporta el sufrimiento, y damos testimonio, así, de qué origen hemos nacido”).

Si bien la caracterización de Deucalión habría podido servirle a Bersuire, como indica Kretschmer (2016, p. 230), para homologarlo a Noé, salvado de las aguas del Diluvio y prototipo del hombre recto en el relato bíblico (tal había sido la decisión del autor del *Ovide moralisé*, por ejemplo), luego de resumir la historia, intenta otro camino, asociándolo a Cristo:

Istud potest allegari quod Deus quandoque mirabiliter de peccatoribus facit iustos. Constat enim quod diluvium vitiorum quasi iam totum genus humanum consumpsit et ideo, quia iam totus mundus est iustis hominibus spoliatus, quia scilicet per peccatum et per prosperitatis diluvium iam omnes innocentiam amiserunt, necesse est ut Deucalion, id est Christus, ex ipsis lapidibus, id est de duris peccatoribus, iustos faciat ipsosque per penitentiam vivificet et componat. Luc. iiiii[Mat. 4.3]: Dic ut lapides isti panes fiant. Sed quomodo hoc facit? Pro certo ipsos lapides retro se proiciendo, id est ipsos duros peccatores, qui scilicet dicuntur proprie ossa terre in quantum sunt terrei et avari, tribulationi et paupertati subiciendo et post dorsum obligationis sue in praesenti ponendo et quasi de eis non curando – Ps. [43.10–11]: Nunc autem repulisti et detraxisti, convertisti post tergum tuum, nos retrorsum post inimicos nostros, et qui oderunt nos diripiebant sibi – quia revera sepe fit quod homo durus, lapideus et obstinatus ex tali deiectione et postposicione et tribulatione penitere compellitur et in se per contritionem mollitur et sic in hominem, id est in personam rationalem, per gratiam et penitentiam transformatur. Luc. [3.8] Potens est enim Deus de lapidibus istis suscitare filios Abrahe. (Kretschmer, 2016, pp. 230-1).

Puede ser alegado que Dios a veces milagrosamente hace de los pecadores justos. Es claro, pues, que el diluvio de los vicios destruyó casi todo el género humano y por el hecho de que ya el mundo entero fue despojado de justos hombres, porque

ciertamente por el pecado y por el diluvio de la prosperidad ya todos perdieron su inocencia, es necesario que Deucalión, es decir Cristo, de las propias piedras, es decir de los duros pecadores, haga justos y a estos mismos los vivifique y componga mediante la penitencia. “Di que estas piedras se conviertan en panes”. Pero ¿de qué modo hace esto? Por cierto, arrojando detrás de sí estas piedras mismas, es decir sometiendo a la tribulación y a la pobreza a esos mismos duros pecadores, que sin duda son considerados propiamente huesos de la tierra en tanto son terrenales y avaros, y poniéndolos tras el dorso de su obligación en el presente y como no preocupándose de ellos. “Sin embargo, ahora tú nos has empujado y hecho caer, nos diste la espalda, estando nosotros de espaldas a nuestros enemigos, y los que nos odian nos saqueaban a su antojo” –porque efectivamente a menudo sucede que un hombre duro, insensible y obstinado, a partir de tal empujón, por la posposición y la tribulación, es obligado a hacer penitencia y se ablanda por la contrición y así es transformado en hombre, es decir en persona racional, por la gracia y la penitencia. “Poderoso es pues Dios para suscitar hijos de Abraham a partir de esas piedras”.

El pasaje, que contiene varias citas bíblicas, de los Evangelios y de los Salmos, es una demostración paradigmática de los precisos fines que persigue la alegorización de Bersuire y, sobre todo, evidencia que la alegoría es un logro cultural en términos cristianos. Deucalión se asimila a Cristo y no a Noé en tanto sólo el primero puede ejercer esa transformación *in hominem...*, *per gratiam et penitentiam*. Pero además la lectura alegórica refleja satisfactoriamente el texto de Ovidio, en el que Deucalión y Pirra, a diferencia de Noé, han realizado un acto creador que procura restaurar la condición original del hombre. Ese acto se dirige a la primera creación de Prometeo, en la que la especie humana recibe el carácter de *sanctius animal, mentis (...) capacius altae* (“un ser animado más sagrado... más capaz de alta mente”, 76). A ese hombre, que podría considerarse paradigmático, se le ha ordenado *caelum (...) videre/ (...) et erectos ad sidera tollere vultus* (“mirar el cielo y elevar erguido su rostro hacia los astros”, 85-6). Deucalión, en el momento en que piensa en la repoblación del mundo, evoca la creación de su padre Prometeo (I, 363-4: *paternis/ artibus*, “con las artes paternas”) y, asimismo, pone de relieve el carácter reparatorio de ese acto creador como si quisiera destacar el desvío de esa condición inicial más elevada que se ha perdido (I, 379-80): ‘*dic, Themis, qua generis damnum reparabile nostri/ arte sit, et mersis fer opem, mitissima, rebus!*’ (“dime, Temis, por medio de qué arte es reparable el daño de nuestro linaje y lleva ayuda, amicísima, al mundo sumergido”) (Martínez Astorino, 2017, p. 53-7). El texto evocado de Ovidio permite comprender la alegoría crística de Deucalión en los términos de redención: se trata de reparar un daño, una falta, la maldad humana epitomizada en la falta de Licaón. Las *Metamorfosis* de Ovidio ayudan a valorar mejor el intento de Bersuire, pero la lectura alegórica de Bersuire, asimismo, tiene algo que agregar que no es ajeno a las *Metamorfosis*, obra en la que hay un esquema de creación, falta y restauración de esa falta.

LICAÓN

Como hemos dicho, la falta se ve condensada en la figura de Licaón. En las *Metamorfosis*, Júpiter refiere a los dioses en un *concilium deorum* la maldad del género humano y se concentra en Licaón, rey de Arcadia que hospeda al dios pero intenta asesinarlo. El resumen de Pierre Bersuire anota: *Qui [quidem] Lichaon parato sibi quodam lecto in domo sua ipsum (Iovem) occulte occidere attemptavit; propter quod dictus Lichaon ab ipso mutatus est in lupum et ut lupus incepit vlulare et vagabundus per nemora circuire* –Van der Bijl, 1971, pp. 37-8 (“Ciertamente ese Licaón, habiendo preparado cierto lecho en su propia casa, intentó ocultamente matar a Júpiter; a causa de lo cual el antedicho Licaón fue transformado por él en lobo y como lobo empezó a aullar y dar vueltas vagabundo por los bosques”). Esa esquemática sencillez argumental puede, no obstante, explicar la complejidad que la historia adquiere en la obra de Ovidio. A pesar de la influyente visión de Due (1974, p. 106-7), que insiste en el absurdo y la retoricidad del discurso de Júpiter contra la humanidad, cuando sólo Licaón ha cometido esa falta, consideramos que el episodio de Licaón debe interpretarse como emblema de la maldad del hombre. Júpiter comienza (I, 190-1, 214-5) y termina (I, 241-3) hablando de ella, para lo cual emplea los términos *immedicabile corpus, noxae, Erinys y facinus*. La actitud de Licaón de intentar matarlo por la noche y esperar al otro día no es absurda, como opina Due, sino sacrílega: luego de saber que es un dios y no un mortal (222-3), entiende que no puede matarlo, pero aun así le agrada conocer la verdad (*haec*

illi placet experientia veri!, 225) porque se complace (*placet*) en cometer esa acción sacrílega. Por otro lado, el énfasis está puesto en lo individual (Licaón), que refleja el *ubique* del v. 214, y no en los *pia vota* (221) del pueblo. Asimismo, aunque Anderson (1989) intenta demostrar que, a diferencia de en Homero o Virgilio, no hay estrictamente en el episodio de Licaón una teodicea (el castigo de Júpiter sobre Licaón en el palacio no lograría sus objetivos y la conversión de éste en lobo podría no ser el resultado directo del castigo de Júpiter) y que además los dioses, posteriormente, se comportan de un modo censurable desde el paradigma moral que Júpiter habría sancionado, es probable que nos enfrentemos a una interpretación más compleja: quizás las *Metamorfosis* dramaticen más claramente que otras obras que el universo (y aun los dioses, que son parte de él) es vulnerable a la pervivencia del caos⁶, pero eso no implica que ignore la idea de castigo, como lo prueba el Diluvio, ni que los dioses, aunque particularmente antropomórficos, son los dioses y deben ser respetados. De manera que la lectura de Bersuire no sólo no da a lugar a interpretaciones como la de Anderson (1996: 168) (“here Jupiter irrationally concludes from the violence of Lycaon that all human beings must be exterminated”), sino que su pasaje inicial nos ayuda a tomar conciencia de otro pasaje que, más allá de la interpretación general de la obra, se encuentra en *Metamorfosis*, si bien Bersuire lo modifica en lo que atañe a su secuencia temporal. Dice Bersuire, antes de referir la visita de Júpiter a Licaón:

Narrat Ouidius libro primo quod Iupiter deus celi, postquam attenta corruptione totius humani generis cum diis vniuersis consilium celebrasset quod totum genus humanum diluuiio submergi deberet, voluit primo personaliter ad mundum descendere et terram sub alia specie circuire ut s. si crimina que de hominibus dicebantur essent vera videret. (van der Bijl, 1971, p. 37).

Narra Ovidio en el libro primero que Júpiter, dios del cielo, después de que, habiendo prestado atención a la corrupción de todo el género humano, hubiera celebrado con todos los dioses una asamblea que estableciera que todo el género humano debía ser sumergido con una inundación, quiso primero descender personalmente al mundo y dar vueltas por la tierra bajo otra imagen para que, si fueran verdaderos los crímenes que se contaban sobre los hombres, pudiera verlos.

En Ovidio, el descenso ocurre antes del *concilium deorum*. Si bien el relato de Ovidio, tiene un atractivo especial y cierto encanto narrativo que no se encuentran en Bersuire, el Júpiter de Ovidio igualmente declara (I, 211-5):

contigerat nostras infamia temporis aures;
quam cupiens falsam summo delabor Olympo
et deus humana lustris sub imagine terras.
longa mora est quantum noxae sit ubique repertum
enumerare; minor fuit ipsa infamia vero.

Había llegado a nuestros oídos la infamia de nuestro tiempo. Deseando que fuera falsa me deslizo desde lo más alto del Olimpo y como dios recorro la tierra bajo forma humana. Larga demora sería enumerar cuánto crimen fue hallado por todas partes. Menor fue la propia infamia que la verdad.

Formalmente, es necesaria la dostoievskiana referencia a una falta para que exista un castigo, aun en un poeta *ingeniosus* y eminentemente narrativo como Ovidio. Los críticos no suelen concederle esa coherencia formal que Bersuire, tan sencillamente, ha descubierto.

En el plano de la lectura alegórica, en cambio, nada hay que pueda vincular a Ovidio con Bersuire, ya que éste, apelando a la Biblia, interpreta al personaje de Licaón como una imagen del pueblo judío:

Recte, karissimi, talis Lichaon videtur fuisse peruersus populus Iudeorum. Constat enim quod summus Iupiter, Dei Filius, assumpta humana ymagine per incarnationem ad terram noscitur descendisse, iuxta illud Baruch III [38] : 'Postea in terris visus est et cum hominibus conuersatus est'. Domum eciam Lichaonis i. populum Iudeorum, voluit personaliter visitare, sed quia dictus Lichaon i. dictus populus Iudeorum, eidem preparauit lectum mortis i. crucem, vbi ipse voluit mortem ferre, ideo mutatus est in lupum, quia s. facti sunt fugaces et vagabundi ad modum lupi propter mortem quam Dei Filio attemptauerunt. Vnde Osee [IX, 17] : 'Et [eos] abiciet Dominus Deus [quia] non audierunt eum, et erunt vagi in nacionibus'. Terra eciam et regio fuerunt priuati et in alienis terris et patriis exulati. Ipse tamen Iupiter, Xristus, mortem

sciuit eadere et [per] resurrectionem de lecto mortis surgere et ab istorum malicia se saluare.

Vel dic quod Lichaon fuit Herodes, qui ad litteram Deum inter infantes occidere voluit, sed ipse sapienter precauit. (van de Bijl, 1971, p. 38).

Rectamente, queridísimos, el tal Licaón parece haber sido el perverso pueblo de los judíos. Es claro, pues, que el altísimo Júpiter, es decir el Hijo de Dios, habiendo asumido la forma humana por la encarnación, se conoce que descendió a la tierra, en relación con lo cual Baruc III, 38: “Después fue visto en la tierra y vivió con los hombres”. Asimismo, quiso visitar en persona la casa de Licaón, es decir, el pueblo de los judíos, pero, pues el antedicho Licaón, es decir el antedicho pueblo de los judíos, le preparó un lecho de muerte, es decir la cruz, donde él quiso soportar la muerte, por eso fue transformado en lobo, porque se volvieron huidizos y vagabundos al modo del lobo a causa de la muerte que intentaron contra el hijo de Dios. De donde Oseas IX, 17: “Y a ellos los echará el Señor Dios porque no lo oyeron, y andarán errantes en las naciones”. Asimismo fueron privados de la tierra y del reino y exiliados en ajenas tierras y patrias. Sin embargo, el mismo Júpiter, Cristo, supo escapar a la muerte y levantarse por la resurrección del lecho de muerte y salvarse de su maldad.

O bien di que Licaón fue Herodes, que literalmente quiso matar a Dios en medio de los niños, pero él mismo rogó sabiamente.

Quizás pueda pensarse que este razonamiento de Bersuire se explique en los términos del medieval antijudaísmo cristiano, aunque en gran medida está inspirado en textos bíblicos del Antiguo Testamento que insisten en el castigo de Yahvé ante la infidelidad de Israel.⁷

FAETÓN Y LA ANTIAPOTEOSIS

Por último, mencionamos la historia de Faetón, que en las *Metamorfosis* trasciende el libro I y ocupa buena parte del segundo. Faetón pide lo imposible, manejar el carro de su padre el Sol, y provoca una *ekpýrosis*, una conflagración universal que obliga a Júpiter a fulminarlo con su rayo. Bersuire no descarta ni la referencia literal ni una explicación geográfico-histórica, ciertos calores en Etiopía, que secaron los cursos de agua y las tierras, pero se detiene en esta interpretación religiosa y política.

Sic vere, karissimi, quando a Papa qui est sol, vel quando a sole i. a Papa sole lucente preponitur alicui currui i. alicui ecclesie, Feton filius iuvenis i. aliquis iuvenis et imprudens prelatus, qui per ambitionem se ingerit non vocatus, tunc vere sepe accidit quod nec currum nec equos i. nec ecclesiam nec subditos scit regere... Feton signat malos leves et incipientes iudices et prelatos quibus a sole i. a Christo regimen currus sui i. status ecclesiastici et reipublice committitur, in quibus etiam radii i. claritas glorie temporalis tribuitur, vel etiam radii solis i. sancte scripture pro mundo illuminando conceditur et donatur. Equi autem istorum signant carnales eorum familiares, consiliaros, baillivos et officiales, qui flamigeri dicuntur, quia s. flammas avariciae et rapine semper spirant. (Ghisalberti, 1933, p. 107).

Así verdaderamente, queridísimos, cuando por el Papa, que es el sol, o bien cuando por el sol, es decir por el Papa como sol resplandeciente es puesto al frente de algún carro, es decir, de alguna iglesia, un joven hijo Faetón, es decir, algún joven e ignorante prelado, que se lanza por la ambición no habiendo sido llamado, entonces verdaderamente a menudo sucede que no sabe regir ni el carro ni los caballos, es decir, ni a la iglesia ni a sus súbditos... Faetón designa a los malvados, ligeros e inexpertos jueces y prelados a los que les es confiado por el sol, es decir por Cristo, el gobierno de su carro, es decir, el estado de lo eclesiástico y de la república, en los cuales también los rayos, es decir, el resplandor de la gloria temporal, les es conferido, o bien les son concedidos y donados los rayos del sol, es decir las santas escrituras para iluminar el mundo. Los caballos de éstos designan sus parientes carnales, consejeros, y oficiales, a los que se llama flamígeros, porque aspiran siempre a las llamas de la avaricia y la rapiña.

Bersuire descubre una lectura legítima del episodio de Faetón en las *Metamorfosis*, en clave política: el gobierno del joven inexperto y sus peligros. Uno podría pensar que, de manera latente, existiría en el episodio de Faetón de *Metamorfosis* una alusión negativa a Augusto, algo que han propuesto algunos críticos considerando que Augusto era un joven de diecinueve años cuando ingresó en la política romana.⁸ Sin embargo, el final de la obra con las apoteosis de César y Augusto, prefiguradas además respectivamente por los episodios de Cipo y Esculapio, haría pensar en otra interpretación, iluminada también por la obra de Bersuire: el viaje cósmico de Faetón, el joven inexperto, el peligroso timonel del Estado, puede ser analizado más bien

como una antiapoteosis, como una divinización fallida, ya que el espacio supralunar es, en la Antigüedad, el lugar de lo divino, que no le es concedido a Faetón pero su ambición pretende (*plus etiam quam quod superis contingere fas sit, / nescius adfectas, Met., II, 57-8* – “ignorante, ambicionas incluso más de lo que es lícito que les toque en suerte a los dioses”), así como, al no haber sido llamado y por tanto no tener vocación, tampoco a un prelado le es concedida la misión de conducir a la Iglesia.

En las *Metamorfosis*, el episodio de Faetón en esta parte de la obra es contrapesado por ese final en el que quienes reciben la apoteosis, una de las cuales es precisamente un catasterismo, la conversión en un astro (el cometa de César), han llevado a cabo obras que les permiten obtener esa dignidad (*Met., XV, 746 ss.*). No así Faetón, cuya pretensión es una *hybris*. En el episodio de Faetón, el sol, luego de la muerte de Faetón, no sale por un día: *et, si modo credimus, unum / isse diem sine sole ferunt, Met., II, 330-1* (“y, siempre que lo creamos, cuentan que pasó un día sin sol”); en el de la apoteosis de César, que es una reelaboración de *Geórgicas* (I, 466 ss.), la ausencia del sol es un prodigio que prenuncia su asesinato: *solis quoque tristis imago / lurida sollicitis praebebat lumina terris, Met., XV, 785-6* (“asimismo la triste imagen del sol ofrecía una luz pálida a la preocupada tierra”). Dado que Virgilio había incluido este prodigio en una serie de prodigios posteriores a la muerte de César, es interesante la inversión de Ovidio, que parece asociar la apoteosis de César con la caída de Faetón, oponiendo, a través del motivo del sol, un pasaje del primer libro a uno del último.⁹

En resumen, al detenerse en la ambición, igual que en las *Metamorfosis*, Bersuire permite comprender que lo esencial de la alegoría no es el aspecto político, sino la condición necesaria para llegar a la apoteosis (en el caso de Ovidio) o para ser un hombre de Iglesia, en el caso de su interpretación alegórica. Así como para la apoteosis romana era necesaria la virtud, además de la condición divina, para ser un hombre de Iglesia será necesaria la vocación, haber sido llamado (*vocatus* en el texto). Bersuire, con su alegorización, parece recordarnos que la lectura política, muchas veces entendida como la línea interpretativa más sagaz de las *Metamorfosis* y otras obras augusteas, puede ser lateral.¹⁰

CONCLUSIONES

De este breve análisis y comentario puede concluirse una idea un tanto sorprendente y que desafía nuestra sensibilidad moderna: una obra cristiana escrita estrictamente para “cristianizar” a Ovidio, para que Ovidio pudiera ingresar sin vergüenza a los púlpitos, sirve, al menos en lo que respecta al análisis de algunas historias (pero esta investigación está en ciernes), para volver a la forma de la obra, tanto en lo que atañe a su disposición estructural como a sus esquemas compositivos. La paradoja que supone esta conclusión debería invitarnos a releer a Ovidio con menos prejuicios, más adánicamente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- Anderson, W. S. (1989). Lycaon: Ovid's Deceptive Paradigm in *Metamorphoses* 1. *ICS*, 14, 91-101.
- Anderson, W. S. (1996). *Ovid's Metamorphoses, Books 1-5*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Cartoux, A. (2018). Phoébus et Phaéthon dans les *Métamorphoses*: la mythologie ovidienne comme miroir du Prince inversé. *Interférences* [En ligne], 11, 1-20. <https://doi.org/10.4000/interferences.6395>
- Doblhofer, E. (1973). Ovid ein 'Urvater der Résistance'? Beobachtungen zur Phaethonerzählung in den *Metamorphosen*, 1,747-2, 400. En W. Danhofer (Ed.), *400 Jahre Akademisches Gymnasium Graz. Festschrift* (pp.143-154). Graz: Verlag des Akademisches Gymnasium in Graz.
- Due, O. S. (1974). *Changing Forms: Studies in the Metamorphoses of Ovid* (Classica et Mediaevalia: Dissertationes, X). Copenhagen: Gyldendal.
- Engels, J. (1971). L'Édition critique de l'*Ovidius moralizatus* de Bersuire. *Vivarium*, 9, 19-24.
- Ghisalberti, F. (1933). *L'“Ovidius moralizatus” di Pierre Bersuire*. Roma: Ditta tipografia Cuggiani.

- Hexter, R. (1989). The *Allegari* of Pierre Bersuire. Interpretation and the *Reductorium morale*. *Allegorica*, 10, 51-84.
- Kretschmer, M.T. (2016). L'*Ovidius moralizatus* de Pierre Bersuire. Essai de mise au point. *Interfaces*, 3, 221-244. <https://10.13130/interfaces-7625>
- Levine, R. (1989). Exploiting Ovid. Medieval Allegorizations of the *Metamorphoses*. *Medioevo romanzo*, 14, 197-213.
- Martínez Astorino, P. (2017). *La apoteosis en las Metamorfosis de Ovidio: diseño estructural, mitologización y 'lectura' en la representación de apoteosis y sus contextos*. Bahía Blanca: Ediuns.
- Munk Olsen, B. (1987). Ovide au moyen âge (du ix^e au xi^e siècle). En G. Cavallo (Ed.), *Le strade del testo* (pp. 67-96). Bari: Adriatica.
- Pouille, B. (2002). Phaéton et la légitimité d'Auguste. En M. Fartzoff, É. Smadja y É. Geny (Eds.), *Pouvoir des hommes, signes des dieux dans le monde antique* (pp. 125-134). Besançon: Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité.
- Reynolds, W. D. (1990). Sources, Nature and Influence of the *Ovidius moralizatus* of Pierre Bersuire. En J. Chance (Ed.), *The Mythographic Art: Classical Fable and the Rise of the Vernacular in Early France and England* (pp. 83-99). Gainesville: University of Florida Press.
- Schmitzer, U. (1990). *Zeitgeschichte in Ovids Metamorphosen. Mythologische Dichtung unter politischem Anspruch*. Stuttgart: De Gruyter.
- Tarrant, R. J. (2002). Chaos in Ovid's *Metamorphoses* and its Neronian Influence. *Arethusa*, 35, 349-360.
- Tarrant, R. J. (2004). *P. Ovidi Nasonis Metamorphoses*. Oxford: Oxford University Press.
- van der Bijl, M. S. (1971). Petrus Berchorius, *Reductorium morale*, liber XV: *Ovidius moralizatus*, cap. ii. *Vivarium*, 9, 25-48.
- Wenzel, S. (2011). Ovid from the pulpit. En J. G. Clark, F. T. Coulson y K. L. McKinley (Eds.), *Ovid in the Middle Ages* (pp. 160-176). Cambridge: Cambridge University Press.
- Wheeler, S. (2000). *Narrative Dynamics in Ovid's Metamorphoses*. Tübinga: Narr.

NOTAS

- (*) Versiones previas de este trabajo fueron presentadas como conferencia el 27 de junio de 2019 en un ciclo de conferencias organizado por el Dr. Santiago Disalvo en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata y, también como conferencia, gracias a la invitación del Dr. Biagio D'Angelo, en el "II Encontro de Pesquisa das Artes Medievais - Epam", que tuvo lugar con modalidad virtual en São Paulo del 26 al 28 de abril de 2023. Agradecemos especialmente a la Dra. María Emilia Cairo, cuya aprobación nos animó a presentarlo como artículo.
- 1 Kretschmer, 2016, p. 222-3. Sobre la influencia de estas obras previas en el *Ovidius moralizatus*, véase Reynolds, 1990.
 - 2 Kretschmer, 2016, p. 224-6. Sobre la compleja tradición manuscrita, véase Engels, 1971. Sobre el tema de la manera en que Ovidio llega a los sermones y a qué tipo de sermones llega, véase Wenzel, 2011.
 - 3 Kretschmer, 2016, 226 n. 22, aclara que se ha servido de los manuscritos 14136 (=Pa5), 15145 (=Pa6) y 16787 (=Pa7) de la Bibliothèque Nationale de France y del manuscrito 226 (To) de la Bibliothèque municipale de Toulouse.
 - 4 Las traducciones del *Ovidius moralizatus* nos pertenecen.
 - 5 Todas las citas de las *Metamorfosis* de Ovidio siguen la edición de Tarrant, 2004. Las traducciones nos pertenecen.
 - 6 Podría postularse –y será objeto de un próximo estudio– que el caos es un principio en la obra (Tarrant, 2002 ha estudiado su pervivencia en la decadencia moral humana) y que afecta también a los dioses, quienes a fin de cuentas serían también resultado en el comienzo de su proceso de ordenamiento (*Met.*, I, 73), un ordenamiento que, como se sabe, se disipa en varias ocasiones. Por eso, su conducta y “sus amores” también se ven afectados, de lo que es un episodio programático el amor fallido de Apolo y Dafne, y sólo retornan, siquiera nominalmente, a un carácter que podríamos denominar paradigmático, prenunciado en *Met.*, I, 67-8, 83, cuando se vuelven dioses cívicos, en la parte romana de la obra. Para el estudio de la pervivencia del motivo del caos en los amores de los dioses, sea en transiciones cosmológico-eróticas (episodios de Dafne y Calisto) o en reminiscencias lingüísticas, véase Wheeler (2000, 47, 57, 65).
 - 7 Levine, 1989, 203, n. 20 observa que Henri de Lubac, en su *Exégèse médiévale* (parte 2, vol. 2, p. 217), encontraba una “déconcertante ingéniosité” en la alegorización de Licaón.

- 8 Algunas reflexiones sobre la pretensión de la apoteosis por parte de Faetón, estudiada desde la perspectiva política de la comparación entre éste y Augusto, en Cartoux, 2018, p. 4-5. Para la relación del episodio con Augusto, sea como negación de su procedencia apolínea a través de la leyenda de Atia, sea como respuesta a (y negación de) su pretensión de dominio, véanse respectivamente Doblhofer, 1973, p. 150 y Schmitzer, 1990, p. 103 ss.
- 9 La correspondencia intratextual, que enfatiza la oposición entre Faetón y César, nos parece más importante que la referencia intertextual a *G.*, I, 466 ss. y la interpretación negativa que deriva de ella Schmitzer, 1990, p. 106, considerando a Faetón una alegoría de Augusto. Por lo demás, una alegoría de la infundada pretensión divina de Augusto y una alusión en *Met.*, II, 195 ss. a los peligros de la sucesión a través de la mención de Escorpio, el signo zodiacal correspondiente a Tiberio (Schmitzer, 1990, pp. 103-4), no serían consecuentes, en términos formales, con la representación en el libro 15 de la apoteosis de Augusto. Interesante y productiva como explicación estructural del episodio en relación con Augusto (si bien menos evidente, creemos, que la relación que proponemos en este trabajo), es la tesis de Poulle, 2002. Este intérprete ve en el episodio de Faetón una relación con el *triumphus* romano, entendido como la identificación con un dios en un recorrido sagrado que, al igual que el de Faetón, es la reducción de un recorrido normal, y particularmente con el cuádruple triunfo de César representado en el libro XV (750-8) como inferior a la hazaña de ser padre de Augusto. Dado que en el marco de la celebración de ese cuádruple triunfo, ocurrida en el 46 a. C., Octavio apareció públicamente por primera vez como hijo adoptivo de César, el episodio de Faetón podría representar, en tanto orfandad de una filiación divina, la legitimación de Augusto.
- 10 El tratamiento de la ambición también se encuentra en los dísticos que aparecen en el contorno del grabado sobre papel vergé *Faetón* (1588) de Hendrik Goltzius, continuado por Cornelis Cornelisz van Haarlem:

Non ambire probat sapiens sed laudat honores.
Laudat contingant si tamen illa probis.
Phaetontaeus nimium temeraria lapsus.
Vota docet tandem fine carere bono.

El sabio no aprueba ambicionar, sino que aprecia los honores. Aprecia estas cosas si, en cambio, les tocan en suerte a los probos. La caída de Faetón nos enseña que los deseos temerarios carecen de buen fin.

Estos dísticos recuerdan el epitafio de Faetón en las *Metamorfosis*, que graban las Náyades de Hesperia (*Met.*, II, 327-8):

HIC : SITVS : EST : PHAETHON : CVRRVS : AVRIGA : PATERNI
QVEM : SI : NON : TENVIT : MAGNIS : TAMEN : EXCIDIT : AVSIS.
Aquí está enterrado Faetón, auriga del carro de su padre,
al que, si bien no lo dominó, sin embargo, murió por su gran osadía.

Bersuire, el grabado y el epitafio de las Náyades son “textualidades” coincidentes.