

¿QUIÉN ES EL ENEMIGO? ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE IDENTIDAD Y OTREDADES EN LOS ENCICLOPEDIISTAS LATINOS TARDÍOS

JULIETA CARDIGNI

Breve introducción

A partir de este título –que augura un panorama un poco más dramático que el delineado a continuación– mi propuesta es reflexionar sobre las ideas de identidad y otredad en los textos enciclopédicos latinos tardíos, considerando que se trata de un conjunto de obras que, al tratar de reorganizar y sistematizar los saberes de la tradición pagana heredada, apuntan a construir uno o varios modelos de identidad cultural.

Los textos enciclopédicos latinos tardíos constituyen un conjunto variado de obras de distintos géneros, estilos y propósitos, pero que tienen en común, en principio, el abordaje parcial o total de las disciplinas del *trivium* y del *quadrivium*¹. En un marco más general, relacionado con la reconfiguración de la identidad cultural en el contexto del Tardoantiguo, estas obras construyen una *romanitas* que se busca en continuidad con el pasado clásico, pero que también necesita una cierta adaptación. En tanto están recorridos de manera transversal por el fenómeno discursivo de “lo didáctico”², los textos enciclopédicos resultan un campo textual apropiado para estudiar la proyección ideal de identidad, definida a partir de las otredades –tanto diacrónicas como sincrónicas–, que también proyectan sus sombras. No solo se construye el ciudadano romano, sino también el *otro*, en sus diferentes modalidades: el modelo, el diferente, el predecesor, el marginal, el contraejemplo, y, eventualmente, el enemigo.

¹ Es decir, de las Artes liberales. Sobre el enciclopedismo latino, cf. Stahl (1971).

² Entendemos lo didáctico como una actividad interpersonal de enseñanza-aprendizaje que se actualiza en una situación sociohistórica determinada fuera o dentro de las instituciones destinadas a tal fin, y que se circunscribe, para el análisis, como un acontecimiento discursivo (Del Sastre y Schniebs, 2007: 10).

En este artículo haré, en primera instancia, algunas consideraciones generales sobre los textos enciclopédicos latinos tardíos, sin la pretensión de llegar a una única figura del *otro* ni de la *romanitas*, sino con el objetivo de profundizar en el proceso de construcción de ambas. En segundo lugar, me centraré en una obra en particular, la *Expositio virgilianae continentia* (*Explicación de los contenidos de la obra virgiliana*) de Fulgencio el Mitógrafo (s. V d. C.) para analizar en detalle cómo se construye discursivamente la figura del enemigo en un texto que suma explícitamente la mirada del cristianismo.

Identidades y otredades en el enciclopedismo tardoantiguo

Los textos enciclopédicos que nos ocupan no pertenecen todos al mismo género, ni tienen los mismos contextos de producción, ni los mismos destinatarios. Solo tienen en común abordar las disciplinas del *trivium* y/o del *quadrivium*, es decir, las Artes liberales. Por ejemplo, Macrobio (primera mitad del s. V d. C.) escribe dos de sus obras (*Saturnales* y los *Comentarios al Sueño de Escipión*) fuera del ámbito de la escuela, y se las dedica a su hijo, en un movimiento que funde las figuras de *auctor*, *pater* y *magister* en una, en la búsqueda de una educación que mejore la impartida por la escuela, a la que critica. Por su parte, Servio (principios del s. V d. C.), maestro de escuela, escribe *Comentarios* para sus alumnos (o para sus colegas *grammatici*) en el marco de la institución escolar, a partir de los cuales espera enseñar no solo la lengua sino también los valores de la *romanitas*. Calcidio (s. IV d. C.) traduce y comenta el *Timeo* platónico –con gran fortuna posterior– a pedido de Osio, obispo de Córdoba, que no leía griego. A partir de ello busca construir opiniones filosóficas propias, amparado en la *auctoritas* de la tradición. Marciano Capela escribe su sátira menipea *De nuptiis Philologiae et Mercurii* (*Las bodas de Filología y Mercurio*) para explicar las disciplinas liberales a su hijo, aunque más bien se está burlando de obras como las que hemos recién mencionado³. Un poco más tarde, Fulgencio, en una línea similar, intenta explicar la *Eneida* en clave cristiana⁴.

Como se sabe, las configuraciones de identidad cultural pueden responder a nociones generales, o a objetivos más particulares relacionados con el contexto inmediato o con el *propositum* de cada texto. Al construir al otro y a sí mismo, el en-

³ La obra de Marciano es generalmente incluida en el conjunto de los textos enciclopédicos latinos tardíos, aunque su adscripción al género de la sátira menipea entra en conflicto con ello, ya que supone que la obra no plantea un *propositum* didáctico serio. Paradójicamente, el texto de Marciano pasó a la historia como el gran sistematizador de las Artes liberales en *trivium* y *quadrivium* y *De nuptiis* fue leída, copiada, y comentada profusamente a lo largo de los siglos posteriores.

⁴ Desde ya, no se agota con esta enumeración el corpus de obras enciclopédicas latinas tardías, se trata simplemente de un recorrido representativo.

ciclopedista forja su *auctoritas* y se legitima en su papel de educador, proyectándose como modelo a seguir. Por lo tanto, la construcción discursiva del otro es a menudo una estrategia retórica para reforzar la *auctoritas* del *exemplum*, eligiendo una figura con determinadas características que se consideran negativas, quizá hasta de manera tópica, para que encarne el contra modelo frente al cual se yergue la voz ejemplar.

En el caso de Servio, la institución escolar nos provee de un marco en el cual es sencillo asignar los roles: la escuela del *grammaticus*. Tendremos, entonces, dos roles principales —el gramático y sus estudiantes—, y un tercero, representado por Virgilio y la *Eneida*, base de la enseñanza en la escuela. A partir de una obra de la que lo separaban cinco siglos, Servio tenía que enseñarles a sus estudiantes la “*recte loquendi scientia et enarratio poetarum*”, siguiendo el precepto de Quintiliano (*Institutio Oratoria* 1.4.2). Esta tarea se plantea ya como complicada si consideramos que la lengua de Virgilio no era el latín del siglo V, y que el registro poético tampoco ayudaba para fijar la norma. En términos discursivo-identitarios, Servio traza dos polos opuestos, que responden a un eje diacrónico: *nos* (es decir, él y sus estudiantes, hablantes del siglo V d.C.), y los *antiqui* o *ueteres*, es decir, los “hablantes” del latín de la época de oro y de plata. Al mismo tiempo, hay otro eje que marca diferencias y otredades, ya no de carácter diacrónico sino de registro: los poetas (en particular Virgilio) y los estudiantes (que no deben imitar sus licencias poéticas, ni su uso de las *figurae* retóricas)⁵. Por ejemplo⁶, en su *Comentario a Eneida* 1.144, Servio explica:

«ADNIXUS» es antiguo, como *conixus*, que hoy en día no usamos; en efecto, decimos «*adnissus*» y «*conissus*». Y también el uso reivindica muchas otras cosas frente a la antigüedad. En efecto, ellos decían «*parsi*», nosotros decimos «*peperci*»⁷ (Servio, *Comentario a Eneida* 1.144).

En este caso lo que está en juego es la evolución lingüística, y Servio reivindica el *usus* por sobre la antigüedad de las lecciones, situando a la *auctoritas* en el tiempo

⁵ Como si esto no fuera suficiente, el gramático también debía enseñar la *historia*, es decir, la cultura, que entraba dentro de sus funciones a partir de la *enarratio poetarum*. Las reglas para esto son las mismas que las aplicadas a la enseñanza de la lengua: se basan siempre sobre una idea de “naturalidad” (tanto de los hechos, como de las palabras) y de un estado de las cosas “dado” coincidente con la *romanitas* que Servio intenta delinear. (cf. Kaster, 1988).

⁶ El comentario serviano es bastante homogéneo en su práctica, por lo cual un ejemplo resulta bastante representativo de su *modus operandi*. Eso no significa que pueda trazarse un pensamiento coherente y unívoco en el corpus serviano, caracterizado, por otra parte, por la estratificación y la superposición de manos, ya que el comentario que conservamos no es ni de Servio ni de Donato, sino una compilación escolástica original que refleja ambas fuentes, si bien en mayor proporción el *Comentario* de Servio (cf. Kaster y Murguía, 2018: xi).

⁷ «*adnixus*» antiquum est, ut «*conixus*», quibus hodie non utimur; dicimus enim «*adnissus*» en «*conissus*». Sed multa alia usus contra antiquitatem vindicavit. Illi enim «*parsi*» dicebant, **nos** dicimus «*peperci*». Sigo la edición de Thilo y Hagen (1881-1902) y las traducciones son mías.

presente, para enseñar a sus alumnos el uso efectivo y real de la lengua. El “otro” en el corpus serviano –decirle “enemigo” quizá sea, de nuevo, demasiado dramático— son los antiguos, a quienes no hay que imitar, porque nos atan a un mal *usus* de la lengua. Pero los antiguos están, son la materia con la que el gramático enseña. Sus mitos, sus palabras, sus textos. Servio los usa como punto de partida y contrapunto para su enseñanza, pero manteniéndolos a raya.

Macrobio, por el contrario, y con la libertad de no tener que ceñirse a programas escolares, critica la educación del *grammaticus*, justamente por este mismo aspecto tan práctico y utilitarista:

Y no es discordante con estas palabras de Virgilio la abundancia de asuntos que la mayoría de los los gramáticos pasan de largo con los pies sucios, como si no le fuera lícito al gramático conocer en absoluto una explicación más allá de las palabras. Así, esos hombres exquisitos impusieron unos rígidos límites seguros a su ciencia a modo de espacios sagrados⁸ (Macrobio, *Saturnales* 1.24.12).

Aspecto que Macrobio contrapone a su propio quehacer intelectual:

Pero yo, a quien una tosca Minerva no me desagrada, no debo soportar que se hayan escondido los santuarios del poema sagrado sino que, investigando el acceso a los conocimientos arcanos, facilitaré que las puertas secretas sean celebradas por el culto de los sabios⁹ (Macrobio, *Saturnales* 1.24.12).

Y parece también proyectar en sus obras una idea menos pragmática y burocrática de *romanitas*: busca formar lectores que desarrollen habilidades exegéticas aptas para leer el pasado y reconfigurarse en el presente. Estas habilidades interpretativas, a diferencia de lo que ocurría en el caso de Servio, no deben apartarse del camino fijado por la tradición, ni en el caso de la lengua, ni en el caso de la cultura. La continuidad es central, y para Macrobio adoptará la forma de la *analogía*, o de *amicitia* con el pasado¹⁰.

Así Macrobio en *Saturnales* –y bajo la *persona* de Servio que, notemos, es muy diferente al del corpus serviano— defiende la antigüedad de una lección sobre la base de la analogía con el pasado, es decir, la *auctoritas*, que los “malos gramáticos”

⁸ Sigo la edición de Willis (1970) y las traducciones son mías: *Nec his Virgilio uerbis copia rerum dissonat, quam plerique omnes litteratores pedibus inlotis praetereunt, tamquam nihil ultra uerborum explanationem liceat nosse grammatico. Ita sibi belli isti homines certos scientiae fines et uelut quaedam pomeria et effata posuerunt.*

⁹ *Sed nos, quos crassa Minerva dedecet, non patiamur abstrusa esse adyta sacri poematis, sed archanorum sensuum inuestigato aditu doctorum cultu celebranda praebeamus reclusa penetrabilia.*

¹⁰ Al respecto, cf. Kaster (1980).

no contemplan ni respetan, y la explicación se desata porque el joven Avieno (*Sat.* 1.4.2) pregunta por qué en su discurso Cecina ha cometido dos solecismos y un barbarismo (*noctu futura* por *nocte futura*, y *die crastini* por *die crastino*). El gramático acepta responder *unde sit sic eloquendi non novitas sed vetustas* (1.4.4: “de modo que quede claro no el carácter novedoso de tales palabras, sino su antigüedad”). El personaje de Servio basa su explicación sobre el criterio de la analogía como una forma lingüística de *imitatio* y de *amicitia*, citando ejemplos de *auctoritates* del pasado, y decantándose por estas formas que, aunque salen de la norma, recuperan la lengua de los antiguos¹¹.

Y en sus *Comentarios*, Macrobio, que es un gran conciliador, solo pierde los estribos una vez, y es cuando en su universo discursivo platónico, que va desde Platón hasta Cicerón, pasando por Plotino y Porfirio, se filtra la figura disruptiva de Aristóteles. Desde ya, el *agón* entre Platón y Aristóteles era un tópico en los comentarios a sus obras, pero no deja de ser significativo que Macrobio lo acuse de “mal lector”, es decir, contraejemplo de su modelo de identidad. ¿Y por qué? Porque Aristóteles se ha apartado de la lectura de Platón, con mala fe, según Macrobio (2.15.19: *sed videtur mihi vir tantus nihil ignorare potuisse sed in exercitio argutiarum talium coniventem sibi operam sponte lusisse*; “pero a mí me parece que un hombre tan grande no podía ignorar nada, sino que aceptando la práctica de tales argucias jugó deliberadamente en su propio interés”), señalando inconsistencias en el discurso Platónico¹², a partir de las cuales deriva sus propias ideas. Aristóteles encarna dos aspectos que Macrobio considera “enemigos” en la construcción identitaria de su obra: el ser un “mal lector”, un lector superficial, y el haberse desviado de la tradición filosófica, el no ser *amicus* de Platón. Macrobio cree en la continuidad con la tradición heredada, y lucha por forjarla e inscribirse en ella. El enemigo, el que no tiene lugar en su obra, es aquel que se desvía, el que lee de manera incorrecta y se aleja del pasado, despreciando su herencia.

Tanto Macrobio como Servio escribieron en un contexto cristiano, aunque son considerados “de espíritu pagano” por los contenidos de sus obras¹³. Veremos qué ocurre con la construcción del “otro” cuando el enunciador es un cristiano confeso.

¹¹ Esto se desarrolla en *Saturnales* 1.4.1-3; 1.4.5-7.

¹² La discusión es sobre el hecho de que si “el alma se mueve a sí misma”, hay un sujeto y un objeto sobre el que se produce la acción. La mala fe de Aristóteles, según Macrobio, consistiría en no reconocer que en la voz media sujeto y objeto son el mismo, y por lo tanto no hay dos actores, sino uno.

¹³ Cf. entre otros Stahl (1952).

Fulgencio el Mitógrafo y sus lecturas

Llegamos a la obra de Fulgencio, llamado “el Mitógrafo” para distinguirlo del homónimo obispo de Ruspe. El apodo se deriva concretamente de su obra *Mitologías*, en la cual interpreta una gran cantidad de mitos de la Antigüedad grecolatina en clave cristiana, en general condenándolos por adscribirlos a algún pecado (con la lujuria como protagonista)¹⁴. Pero mi reflexión en este trabajo es sobre otra de sus obras, la *Explicación acerca del contenido de la obra de Virgilio*¹⁵, en la que Fulgencio busca explicar la *Eneida* en términos de las etapas de la vida humana, en una operación de mediación doble en la que participa el propio Virgilio como personaje, invocado por Fulgencio narrador, y este último como personaje *discipulus*, que completa el proceso de interpretación del texto con la sanción cristiana, citando las Escrituras.

La obra de Fulgencio ha sido en general leída a partir de su contenido cultural, como un importante eslabón entre el paganismo y el cristianismo. Estas lecturas “directas” se han reducido a considerar a Fulgencio como mediador entre la tradición pagana y el entusiasmo del cristianismo por reinterpretarla. En los primeros siglos de la latinidad cristiana Virgilio es citado como *auctoritas* literaria, mitológica y artística, conocedor de todo tipo de disciplinas que se encuentran en sus obras (historia, filosofía, ética); incluso se considera, como ya es sabido, que anticipó revelaciones cristianas, como una suerte de «cristiano sin Cristo» (no hay más que recordar la famosa *Égloga* IV). Ciertamente, las lecturas alegóricas de Virgilio eran comunes entre algunos escritores de espíritu pagano, tales como Servio y Macrobio. Pero entre los cristianos, el primero en realizar esta operación fue, aparentemente, Fulgencio en esta obra¹⁶.

Ahora bien, por muy respetable que sea esta posición, presenta un problema fundamental, y es que esta tarea hermenéutica supuestamente sería de Fulgencio es realizada de manera un poco extraña: sus interpretaciones alegóricas parecen surgir de los más soñadores desvelos poéticos, mientras que sus etimologías —que constituyen la base sólida que ancla la alegoría y clausura el sentido— son a menudo bastante forzadas¹⁷. En consecuencia, la obra ha sido considerada “bizarra”, lo cual vuelve su adscripción didáctica más complicada, si pensamos que un rasgo deseable

¹⁴ Sobre la polémica acerca de la datación e identificación de Fulgencio, cf. Hays (1996: 263). Cf. también Wolff (2009).

¹⁵ Se atribuyen también a Fulgencio un tratado acerca de las palabras antiguas, *Expositio sermonum antiquorum*, que revisa la etimología y el significado de palabras caídas en desuso, y el *Liber absque litteris de aetatibus mundi et hominis*, del que se conservan 14 libros que narran la historia del mundo desde la creación hasta 262 d.C. El título *Absque litteris* indica que una letra del alfabeto es omitida en cada libro sucesivo («A» en el libro I, «B» en el II, etcétera), conformando un *lipograma*.

¹⁶ Cf. Edwards (1976).

¹⁷ Sobre este tema, cf. Cullhed (2015).

en un texto didáctico es que sea comprensible. No obstante, la crítica continúa empecinada en forzar estos moldes, y en encasillarla como una “mala obra didáctica”, lo cual lleva a apreciaciones críticas bastante desconcertantes¹⁸.

Por otro lado, existen algunos análisis sobre la forma en que Fulgencio compone su sistema de interpretación, como el de Edwards, que ya en 1976 detectaba el particular uso de la alegoría y de la etimología tanto en la *Expositio* como en las *Mitologías*. Cullhed (2015), en una dirección similar, señala cómo Fulgencio crea una suerte de sistema infalible para dar con la interpretación correcta: la alegoría, recurso principal, está respaldada por la etimología, que ancla el sentido desplazado y devela el único significado oculto. Hays (1996) llega a la conclusión de que la obra de Fulgencio no es estrictamente cómica, y tiene como objetivo entretener y deleitar al lector. Y Relihan (1993) considera al menos las *Mitologías* dentro de la tradición de la sátira menipea antigua. Es en esta línea de interpretación en la que me interesa inscribir mis propias reflexiones. Creo que a partir de la adscripción genérica de la *Expositio* a los moldes de la sátira menipea¹⁹ es posible releer la obra a la luz de otro *propositum*, el de la burla o crítica, que la transforma en una obra *antididáctica*. En función de ello, la construcción discursiva del otro-enemigo nos muestra una cara diferente, desplazándose de estas primeras interpretaciones más directas, en las cuales Fulgencio se opone, como intérprete cristiano, al paganismo de Virgilio. Esta subversión en la lectura nos obliga a reevaluar cuál es el propósito social de la *Expositio*²⁰, así como también la construcción discursiva del enemigo que lleva, en la obra de Fulgencio, el nombre de “*paganus*”.

En este marco, me propongo recorrer la *Expositio* a partir de tres ejes de lectura: el del paganismo y el cristianismo (derivado de estas lecturas directas que hemos mencionado), el de las imágenes de luz y sombra (muy caras a la literatura didáctica de la época), y el de la idea de superficialidad/ profundidad aplicada a la lectura. Veremos cómo los tres ejes se combinan y, subvertidos por la lectura paródica, nos conducen a nuevas conclusiones.

¹⁸ Para Comparetti (1997: 112), por ejemplo, la obsesión de Fulgencio por los sentidos ocultos del texto de Virgilio resulta casi patológica, y su obra no debe ser tomada en serio: “The process of Fulgentius is so violent and incoherent, it disregards every law of common sense in such a patent and well-nigh brutal manner, that it is hard to conceive how any sane man can seriously have undertaken such a work, and harder still to believe that other sane men should have accepted it as an object of serious consideration”.

¹⁹ No podría afirmar que la *Expositio* sea una sátira menipea propiamente dicha, pero sí que algunas de sus matrices significativas son detectables y esto obliga a releerla desde otro lugar.

²⁰ Entiendo *propositum* en el sentido de los comentaristas neoplatónicos (*skopós*), pero también como el “propósito social” del que habla la Lingüística Sistémico Funcional para atribuir el género a una obra.

Fulgencio y un enemigo disfrazado

Para comenzar su *Expositio*, Fulgencio no solo invoca brevemente a las musas, sino que decide “contratar” al propio Virgilio para que le sirva de exégeta. Virgilio, estudiado y desmembrado por todos los gramáticos en la escuela, pasa a ser él mismo un *grammaticus*, un poco a regañadientes. El plan de Fulgencio es enunciado como sigue (84): *Cede mihi nunc personam Mantuani uatis, quo fugitivos eius in lucem deducamus amfractus*. (“Concédeme ahora la aparición en persona del vate mantuano, para que sus pensamientos fugitivos y tortuosos puedan ascender para ser iluminados”²¹).

Aparece una primera imagen, que recorrerá toda la obra: la de la iluminación, la luz y la sombra, para referirse a la inteligibilidad de expresión y pensamiento. La declaración fulgenciana, que caracteriza de manera negativa los pensamientos de Virgilio, considera que pueden ser aclarados, y así abre la puerta para su propia explicación²².

Virgilio accede y comienza el comentario: se trata de una interpretación en clave alegórica de *Eneida*, según la cual cada libro representa una de las edades de la vida humana, y Eneas es un símbolo del hombre que va madurando en este viaje, también simbólico. Pero dado que la alegoría abre demasiado el significado, Fulgencio recurre a la etimología para fijar el sentido en una única interpretación y clausurar el significado. Todo esto en boca de Virgilio. Inmediatamente después, Fulgencio personaje concuerda con la interpretación homologando el sentido propuesto por Virgilio al de las Escrituras. Más que adaptar, lo que hace Fulgencio es “completar” la interpretación virgiliana, lo cual nos indica dos cosas: primero, que no puede o no quiere leer “directamente” la *Eneida*; lo que estrictamente lee e interpreta Fulgencio discípulo es la *enarratio* virgiliana. En segundo lugar, se refuerza la idea de que esta *enarratio* está incompleta, de que le falta algo: la mirada cristiana, que Virgilio no puede aportar. Ya en esta doble operación encontramos un trazado de las otredades que marcarán todo el texto, simbolizadas en el eje paganos/cristianos: Virgilio y Fulgencio; La *Eneida* –“Biblia pagana”–, y las Escrituras. Sin duda, Fulgencio confía en que esta asimilación es posible, aunque Virgilio parece preferir establecer una diferencia:

“Si no he entendido mal las afirmaciones de tu discurso, ilustre poeta, también has cantado la ley divina, virtud y sabiduría de Cristo, nuestro redentor en el mundo, queriendo con ello mostrar que la divinidad

²¹ Sigo el texto latino de Helm (1898) y las traducciones son mías.

²² Todos los comentaristas se encuentran en esta encrucijada en algún momento: deben dar un motivo para su intervención, pero sin atacar la *auctoritas* del texto fuente (Sluiter, 1999).

ha asumido el perfecto estado de hombre”. Y él dijo a mis palabras: “verás tú mismo aquello que la majestad divina te ha revelado a ti; yo entretanto te declararé mi visión”²³ (Fulgencio, *Expositio* 86).

La oposición “*te*”/“*nobis*” articula los dos polos vislumbrados al principio: la visión o aparición virgiliana frente a la revelación de Fulgencio, a partir de la cual este último puede leer el texto a su manera.

La oposición sigue acentuándose por medio de la imagen de la iluminación, y poco después, luego de que Fulgencio ha comentado una *enarratio* virgiliana en clave cristiana, el texto hace decir a Virgilio (88): *etsi non nobis de consultatione bonae uitae ueritas obtigit, tamen ceca quadam felicitate etiam stultis mentibus suas scintillas sparsit* (“Incluso si a nosotros no nos ha sido dado conocer la verdad de la buena vida, sin embargo, por una feliz combinación, sus chispas se han esparcido también en nuestras entenebrecidas mentes”)²⁴.

Este *nobis* parece aludir a Virgilio como pagano, y los paganos son aquí recategorizados por Fulgencio casi como “pre-cristianos”, cristianos sin Cristo. No han visto la luz directamente, pero han sido salpicados por algún rayo iluminador. Y la feliz combinación que lo ha permitido es la exégesis, que reinterpreta sus palabras en clave cristiana. Es decir, la misma obra de Fulgencio, cuyo *propositum* aparece aquí enunciado de manera metaliteraria muy claramente. En este punto, la lectura a través del eje paganos-cristianos y su deseable conciliación parecen sostenerse sin fisuras, apoyadas por la imagen de la iluminación, y Fulgencio es sin duda su artífice.

A su vez, esta oposición parece surgir también cuando Fulgencio acota los saberes que buscará descifrar, dejando afuera los que considera “peligrosos” (82): *Virgilianae continentiae secreta phisica tetigi uitans illa quae plus periculi possent praerogare quam laudis. Uae inquam nobis, aput quos et nosse aliquid periculum est et habere* (“He aceptado hablar de los secretos del mundo natural que se hallan contenidos en la obra de Virgilio, evitando aquellos que podrían comportar mayor peligro que alabanza”).

Y continúa acotando: la *virgiliana continentia* no estará conformada por toda la obra de Virgilio, sino solamente por *Eneida* (82), puesto que los contenidos de *Geórgicas* y *Bucólicas* son “peligrosos”, dado que Virgilio entreteje allí los secretos del universo. ¿Por qué? Una primera lectura suele asociar esta prohibición con la idea de

²³ *Ad haec ego: “Si me tuae orationis adserta non fallunt, uates clarissime, ideo etiam diuina lex nostrum mundi redemptorem Christum uirtutem et sapientiam cecinit, quod perfectum hominis diuinitas adsumpsisse uideretur statum”. Ad haec ille: “Videris ipse quid te uera maiestas docuerit; nobis interim quid uisum sit edicamus”.*

²⁴ Es claro que el plural de Fulgencio alude a su persona, recurriendo al mayestático tan frecuente en los autores latinos. Sin embargo, sigo la tendencia de algunas traducciones (Valero Moreno, 2005; Whitbread, 1971) que dejan el plural para indicar que Fulgencio parece estar aludiendo a un colectivo, identificable con los paganos. Es discutible, cierto; en todo caso, la elección del singular no cambia el sentido profundo: Virgilio es un pagano, y en calidad de tal parece situarse en este pasaje frente a la “luz cristiana” de Fulgencio y los suyos.

que se trata de saberes “paganos” que no encontrarían eco en este contexto cristiano de la producción de Fulgencio. Sin embargo, podríamos objetar que ya a fines del siglo V, o incluso comienzos del VI, la oposición “cristianos/ paganos” no es operativa ni muy relevante. Podrían resultar saberes obsoletos o cuestionables, pero no peligrosos²⁵. Como segunda opción, quizá podríamos sospechar que al comentar estos saberes el autor temería caer en algún tipo de herejía, que sí formaban parte del panorama de esta época. Pero quizá otra interpretación es posible, si tenemos en cuenta el eje superficialidad/profundidad que hemos propuesto.

Todos estos contenidos que Fulgencio omite —y que lista para que los conozcamos— parecen tener en común el hecho de tratarse de ciencias o disciplinas *profundas*: todas se ocupan de aspectos oscuros, es decir, de *secretos*, se ligan a la Filosofía y a la investigación de la naturaleza. En contraposición, Fulgencio busca un conocimiento más bien ligero y superficial, y ese es el primer criterio que opera en la delimitación de los saberes:

He omitido, entonces, una doctrina que supera a la mediocridad de nuestra época, para que mientras uno persigue la fama de su nombre no se encuentre con la cabeza rota. Conténtate pues, señor mío, con este ligero ramillete que he recogido para ti en el florido jardín de las Hespérides²⁶ (Fulgencio, *Expositio* 83)

Un poco porque lo exige la época —otro tópico en Fulgencio es la mediocridad de sus tiempos, como se ve al comienzo de la obra²⁷— un poco por las dificultades propias de su entendimiento o de quienes lean, el recorrido será por un saber superficial, y para terminar de delimitarlo, le dice Fulgencio a su *magister* Virgilio:

“No busco en tus obras aquello que vierte Pitágoras en los módulos, Heráclito en el fuego o Platón en las ideas, Hermes en los astros, Crisipo en los números o Aristóteles las enteleguías. Tampoco la verdad que cantaron Dárdano en los Dinameras, Batiades en los Parearos o el Campestre en su libro sobre los Catabólicos y los espíritus infernales. Solo busco aquellos argumentos ligeros que despiezan los maestros

²⁵ Para dar más fuerza a su argumentación y hacerla más comprensible, Fulgencio enumera los temas presentes en *Geórgicas* y *Bucólicas* que dejará fuera de su explicación, en *Exp.* 82-83.

²⁶ *Ergo doctrinam mediocritatem temporis excedentem omisimus, ne, dum quis laudem quaerit quaerit nominis, fragumen repperiat capitibus. Esto ergo contentus, mi domine, leuiori fasciculo quem tibi Hesperidum florulentis decerpimus hortulis.*

²⁷ Tópico presente también en otros autores contemporáneos, cf. *De nuptiis* (9.97 y ss.) de Marciano Capela.

de escuela a cambio de un estipendio mensual y que escuchan los alumnos”²⁸ (Fulgencio, *Expositio* 84).

La distinción superficial/profundo es necesaria, porque las mismas disciplinas y artes enunciadas para *Geórgicas* y *Bucólicas* son también perfectamente rastreables en *Eneida*; nadie dudaría, y menos en época de Fulgencio, del valor filosófico de esa obra. ¿Cómo entonces operará este recorte que parece buscar ser “inofensivo”? Pues muy fácil: Fulgencio *discipulus* solo quiere que Virgilio *magister* le explique *las cosas que el grammaticus comenta a sus estudiantes*. Por medio de esta sencilla operación, Fulgencio reduce la situación de enseñanza –sus personajes, su contenido, su escenario— a la de la clase del gramático. Esta recuperación de la escuela del *grammaticus* abre entonces otro eje de lectura, y suma otros actores que se combinan con los ejes previos.

La construcción del *grammaticus* y su escuela no es muy halagüeña, convengamos (como tampoco lo era la de los saberes virgilianos). Para empezar, en el discurso de Fulgencio, estos saberes gramaticales se oponen a los más profundos filosóficos en la misma enumeración, y también a aquellos de *Geórgicas* y *Bucólicas* excluidos previamente. El saber es caracterizado como “*leuis*”, igual que el “*leuiori fasciculo*” (el ligero ramillete) de la cita precedente. En la misma línea, el *distrabunt* aplicado a la acción de los gramáticos es insoslayable: *Traho* significa “traducir, verter, conducir”, no solo un objeto material, sino también un conjunto de conocimientos, como sin duda debe hacer el maestro. Pero en esta formulación, el maestro más que “traer”, “*destrae*”: irrumpe en el texto fragmentándolo y amenaza así la continuidad de su sentido y significado²⁹. Recuerda bastante a la crítica macrobiana, en la que se acusa a los gramáticos de impíos, por entrar en el texto, como en el templo, “con los pies sucios” (*pedibus inlotis*).

No satisfecho con esta declaración, ante el discurso de Virgilio quien, un tanto descolocado, le propone explicarle algunas otras cuestiones un poco más misteriosas, el discípulo responde decidido:

“Guarda, te ruego, esas alabanzas para tus romanos, para los cuales este género de conocimiento [¿la Filosofía?] es título de alabanza y su obtención los mantiene impunes. Yo habré llegado a lo máximo si

²⁸ “*nam non illa in tuis operibus quaerimus in quibus aut Pitagoras módulos aut Eraclitus ignes aut Plato ideas aut Hermes astra aut Crisippus números aut endelecias Aristóteles inuersat, nec illa quae aut Dardanus in dinameris aut Battiades in paredris aut Campester in catabolicis infemalibusque cecinerunt, sed tantum illa quaerimus leuia, quae mensualibus stipendiis grammatici distrabunt puerilibus auscultatibus*”.

²⁹ Coincido en este punto con la apreciación de Valero Moreno (2005).

alcanzo apenas a rozar el borde de tu vestido”³⁰ (Fulgencio, *Expositio* 85).

¿Es quizá intención de Fulgencio huir del saber filosófico, que le resulta “peligroso”? La idea de impunidad sugiere algún tipo de culpa o error o crimen, y Fulgencio parece estar refugiándose en un saber seguro e inofensivo por lo superficial (el “borde del vestido”), que no generará polémica y que no lo obligará a lidiar con consecuencias poco deseables.

Virgilio acepta, pero, claro está, cuando uno pretende que el mayor poeta romano oficie como gramático, las cosas pueden salirse de control. Este Virgilio tan inusual para la tradición tardoantigua y medieval —recordemos que el modelo es el vate ilustrado, sabio omnisciente que Macrobio construye en *Saturnales* y que culminará como el guía de Dante— se aparta algunas veces del camino pactado con el discípulo. Como podemos anticipar, el comentario del libro VI es el momento ideal para este desvío. Indica Virgilio que cuando Eneas se encuentra con su padre, Anquises le enseña los misterios de la naturaleza y le revela el futuro mostrándole las almas, que retornan al cielo y de nuevo son llamadas a la vida. Virgilio ha vuelto a la trama de los secretos de la naturaleza (*secretis naturae mysteriis*), y amenaza con develarlos. El enojo de Fulgencio discípulo no se hace esperar, y arremete sobre el concepto del retorno de las almas:

“Oh el principal de los poetas latinos, ¿tuviste que ofuscar tu clarísimo ingenio con la oscuridad de una absurda defensa? Tú que recientemente en las *Bucólicas* dijiste persiguiendo el sentido oculto: «ya vuelve la Virgen, retornan los reinos de Saturno, una nueva progenie viene prometida de lo alto de los cielos». Ahora das prueba de un ingenio que se duerme a ratos y a la manera del que ronca haces una afirmación que es propia de la Academia [platónica]: [...] ¿Era necesario que entre tantas cosas dulces pusieras también frutos agrestes, empañando la luminaria de tu magnífica sabiduría?”³¹ (Fulgencio, *Expositio* 101-102).

De nuevo la contraposición con *Bucólicas* establece una oposición entre los saberes profundos y la lectura superficial que Fulgencio quiere de *Eneida*. La alusión a la

³⁰ “*Serva ista quaeso tuis Romanis, quibus haec nosse laudabile competit et impune succedit; nobis uero erit maximum, si uel extremas tuas praestringere cortingerit fimbrias*”.

³¹ *Ad haec ego*: “*O uatum Latialis autenta, itane tuum clarissimum ingenium tam stultae defensionis fuscare debuisti caligine? Tunc ille qui dudum in bucolicis mystice persecutus dixerat: «Iam redit et uirgo, redeunt Saturnia regna; iam noua progenies caelo promittitur alto». nunc uero dormitanti ingenio Academicum quippiam stertens ais: «Sublimes animas iterumque ad tarda reuertit corpora». Numquidnam oportuerat te inter tanta dulcia poma mora etiam ponere tuaeque luculentae sapientiae funalia caligare?»*.”

Bucólica IV, cuya interpretación cristiana era ya conocida en época de Fulgencio³², deja claro el hecho de que Virgilio, este “cristiano antes de Cristo”, ha acertado en su interpretación en ese pasaje, y que no es necesario retomar esos asuntos aquí. Ni tampoco apropiado; debe quedarse en ese lugar de “pre-cristiano”, para poder ser completado y asimilado, no en la de “pagano rebelde” que se resiste a ser releído en clave cristiana. Pero, además, no se nos debe escapar que este pasaje muestra que esos secretos *están* ocultos en *Eneida*, simplemente el gramático los ignora. Sin dudas, Macrobio estaría indignado. A su vez, la oposición establecida por las imágenes de luz y sombra dejan claro que el desvío virgiliano oscurece y dificulta la consecución del objetivo pactado en un principio. Las metáforas de la iluminación se aplican aquí de manera invertida: por buscar desentrañar e iluminar los secretos del mundo, se oscurece y empaña la lectura más ligera.

Virgilio tiene también su respuesta, en la que, ya un poco cansado de ser la marioneta de su discípulo, aclara, sonriendo:

“No sería pagano si entre tanta verdad estoica no hubiese espolvoreado algo epicúreo. A ninguno es dado conocer toda la verdad sino a ustedes [los cristianos], para los que brilla el sol de la verdad. Pero no he acordado acceder a tus libros como un intérprete cualquiera para discutir contigo aquello que habría debido pensar, sino más bien para elucidar cuál era mi pensamiento”³³ (Fulgencio, *Expositio* 102).

La ironía virgiliana, y la oposición entre filósofos, asociados con la verdad (estoicos, epicúreos, antes Fulgencio habló de platónicos o académicos) y *uobis* (interpretado como “los cristianos”) retoma la contraposición secreto/saber superficial sobre la que venía articulándose el texto. La concesión virgiliana –si bien irónica– que juega también sobre la imagen de luz y sombra y parece querer excusar el desvío y justificarlo: Virgilio es finalmente Virgilio y no puede dejar de serlo por más que Fulgencio así lo pida. Quizá una reflexión sobre la transformación del mundo pagano, pero sin duda también una sutil metáfora de la tarea de lectura realizada por el *grammaticus*.

Y aquí aparece explícitamente el término que Fulgencio ha estado evitando, pero describiendo, y que Virgilio verbaliza: *paganus*. La crítica ha asignado a *uobis* el significado de “cristianos”, lo cual se sostiene bastante en el contexto, y que además se articula de manera coherente con el trazado de luces y sombras que recorren toda

³² Sobre este tema, cf. Arbea (1982).

³³ “*Si, inquit, inter tantas Stoicas ueritates aliquid etiam Epicureum non desipissem, paganus non essem; nullo enim omnia uera nosse contingit nisi uobis, quibus sol ueritatis inluxit. Neque enim hoc pacto in tuis libris conductus narrator accessi, ut id quod sentire me oportuerat, disputarem et non ea potius quae senseram lucidarem*”.

la obra. Se cierra entonces este recorrido de imágenes que parece indicar que los paganos y sus pensamientos oscuros y tortuosos pueden ser aceptados y conciliados con el cristianismo por medio de la iluminación, otorgada a los cristianos por medio de la revelación. Y la iluminación es nada menos que... ¿la escuela del *grammaticus*? ¿Con sus falencias, sus superficialidades, su huir constante del sentido profundo de las palabras? Aquí es donde esta lectura “directa” de la obra fulgenciana parece hacer aguas.

Parodia y revelación

Si en cambio desplazamos la lectura y aceptamos que la obra está escrita sobre un registro paródico –parodia de esos mismos textos que hemos mencionado, como el comentario de Servio, o el de Macrobio– lo que emerge es en todo caso una crítica, o una burla, de estas cuestiones. No solo obtenemos una lectura más coherente de la obra a nivel interno, sino que además sacamos a la *Expositio* del oprobio de ser una “mala obra didáctica” para situarla, de manera triunfante, en el reino de la sátira menipea, y transformarla en una eficiente obra paródica.

Pero si aceptamos esto, ¿quién es el enemigo, el *paganus*? ¿Cuál es el objeto de burla en la *Expositio*? ¿Es esta asimilación de los mundos literarios pagano y cristiano que con tanto entusiasmo despliega Fulgencio? No puede descartarse, pero lo cierto es que esta asimilación ya estaría bastante avanzada en la época en que Fulgencio escribía. Claro que nunca es tarde para burlarse de algo, y si está pasado de moda, es quizá aún más seguro, ya que no hay riesgo de ofender a nadie.

Sin embargo, desde mi lectura el objeto de burla que Fulgencio delimita no tiene que ver con el peligro de divulgar o discutir los secretos y los misterios paganos, como nos quiere hacer creer en un principio. Esa es su astuta excusa para ceñirse a la escuela del gramático: el objeto que Fulgencio construye, y al cual quiere criticar, es la gramática. La *recte loquendi scientia et enarratio poetarum* de Quintiliano (*Inst.* 1-4-2). Es cierto que quiere criticarla justamente por esta disociación que plantea con respecto al estudio o la investigación profunda de los fenómenos de la naturaleza. Pero la actitud de temor hacia la posible revelación de secretos peligrosos es simplemente una crítica encubierta: la lectura paródica nos revela que, en todo caso, ese temor es atribuible a los gramáticos y a su propia resistencia a lidiar con la profundidad de los textos. La figura del pagano, representada por Virgilio y construida por medio de la alusión al desvío y al peligro –características que quizá pudieran rastrearse en discursos cristianos previos o contemporáneos, más combativos– le

sirve a Fulgencio para asociarla a la crítica de la gramática hecha por Macrobio³⁴ y para situarse en un legítimo (y seguro) lugar de intérprete cristiano como “iluminador”. Refugiado en la imagen de una polémica ya perimida, Fulgencio se permite criticar elementos que sí le son contemporáneos, como la escuela del gramático.

Es la Gramática la que intenta leer y homologar la *Eneida* y las Escrituras, y el resultado es una amalgama superficial, atomizada³⁵ y mecánica, que desconoce el sentido oculto de los textos. ¿Es la forma que Fulgencio tiene de decirnos que no hay conciliación más que aparente? Quizá es más acertado pensar que Fulgencio no critica el resultado, sino el proceso, es decir, las *estrategias de lectura* aplicadas. Una lectura marginal, superficial y desintegrada no puede (ni debe de haber podido) lograr la asimilación cultural de paganismo y cristianismo. El universo común existe, sí; pero la exégesis del gramático no ha sido la responsable de su reunión. Hay que leer de otra forma, parece decirnos el autor. No como los gramáticos leen a Virgilio. Los textos (¿como los paganos?) pueden parecer fáciles de leer, iluminar, y convertir, pero la *Eneida* siempre será la *Eneida*. La figura identitaria que emerge, frente a este enemigo desviado, superficial, oscuro y peligroso, es la de *buen lector*.

La prueba final es que Fulgencio no desconoce ni desprecia *otro* tipo de lectura, profunda y cuidadosa. Como nos advierte al final, no es esta exégesis superficial la que pretende de sus lectores, y debemos hacerle honor a esta clave de lectura que nos proporciona cuando se despide, diciendo: *Vale, domine, et mei tribulos pectoris cautius lege* (“Adiós, señor, y lee **cuidadosamente** las tribulaciones de mi corazón”).

jcardigni@yahoo.es

Bibliografía citada

- Arbea, A. C. (1982). “Consideraciones en torno a la interpretación cristianizante de la Égloga cuarta de Virgilio”, *Revista chilena de Literatura*, 20, 79-97.
- Comparetti, D. (1997). *Vergil in the Middle Ages*, Princeton (= Benecke, E. F. (1885). *Virgilio nel Medioevo*).

³⁴ Esto no significa necesariamente que Fulgencio haya leído a Macrobio. La crítica macrobiana a la educación del *grammaticus* se inscribe en una polémica de larga data entre gramáticos profesionales e intelectuales aficionados al reflexionar sobre estas cuestiones lingüísticas, de la que Fulgencio no estaría ajeno. Tampoco hay pruebas de que haya leído o conocido a Servio, sin embargo, sin duda había ido a la escuela y eso es suficiente como para considerar el comentario escolar –y su mayor exponente, Servio— el subtexto de su parodia.

³⁵ Cf. la crítica de la escuela del gramático que Kaster (1980) observa en los intelectuales de la segunda mitad del siglo V, luego del saqueo de Roma de 410, dirigida no tanto al *grammaticus* como a la clase social que se ha educado de esta manera.

- Cullhed, A. (2015). *The Shadow of Creusa. Negotiating Fictionality in Late Antique Latin Literature* (Trad. Knight, M.), Berlín.
- del Sastre, E. y Schniebs, A. (comps.) (2007). *Enseñar y dominar. Las estrategias preceptivas en Roma*, Buenos Aires.
- Edwards, R. (1976). "Fulgentius and the Collapse of Meaning", *Helios*, n.s. 3, 17-35.
- Hays, G. (1996). *Fulgentius the Mythographer*, Cornell (Tesis doctoral).
- Helm, R. (1898 [reimpr. 1970]). *Fabii Planciadis Fulgentii V.C. Opera*, Leipzig.
- Kaster, R. (1980). "Macrobius and Servius: *Verecundia* and the Grammarian's Function", *HSCP*, 84, 219-62.
- Kaster, R. (1988). *Guardians of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity*, Los Ángeles.
- Kaster, R. y Murguía, Ch. (eds.) (2018). *Serviani in Vergili Aeneidos libros IX-XII commentarii*, Nueva York.
- Relihan, J. (1993). *Ancient Menippean Satire*, Baltimore.
- Sluiter, I. (1999). "Commentaries and the didactic tradition", en G. W. Most (ed.), *Commentaries - Kommentare* (Aporemata Bd 4), Göttingen, 173-205.
- Stahl, W. H. (1952). *Macrobius, Commentary on the Dream of Scipio*, Nueva York.
- Stahl, W. H. y Johnson, R. (1971). *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts*, Nueva York.
- Thilo, G. y H. Hagen, (eds.) (1881-1902). *Servius. Vergilii carmina commentarii*, Leipzig.
- Valero Moreno, J. M. (2005). "La *Expositio virgiliana continentiae* de Fulgencio: poética y hermenéutica", *Revista de Poética medieval*, 15, 112-192.
- Whitbread, L. G. (1971) (tr.). *Fulgentius the Mythographer*, Columbus.
- Willis, J. (1970). *Ambrosius Theodosius Macrobius*, Leipzig.
- Wolff, É. (2009). *Fulgence. Virgile dévoilé*, Villeneuve d'Ascq.