

Una nota sobre el escolasticismo poético en el otoño de la Edad Media

Guillermo Serés
Universidad Autónoma de Barcelona

En la segunda mitad del siglo XIII, Alfonso el Sabio ya barruntaba que «el *Ovidio mayor* [las *Metamorfosis*] non es ál [‘otra cosa’] entre ellos [los gentiles] sinon la Theología et la Biblia dellos» (*General estoria*, I, viii, 7). Y no sólo lo decía por las fábulas ovidianas —equiparables en cierto modo a las parábolas de la Escritura—, sino también porque las *Metamorfosis* están escritas en verso, como la Biblia. Casi dos siglos después, a mediados del XV, y en el significativo párrafo inicial de sus *Diez cuestiones vulgares*, Alfonso de Madrigal, el Tostado, afirma:

19

Diremos que no es Apolo uno solo, mas muchos, y por consiguiente, ternán muchos nombres. Esto viene de la diversidad de la habla de los sabios y de los poetas, los cuales en la verdad del entendimiento concordaron, mas en la manera de hablar discordaron mucho. Los poetas hablaron de Júpiter así como que uno solo fuese; empero, son tres; de Vulcano, como que fuese uno, y son cuatro..., mas los sabios, porque afirmaron ser tres llamados Júpiter, diéronles tres padres.¹

¹ Dichas *cuestiones* forman parte en un principio de *El Tostado sobre Eusebio*, impreso por primera vez en Salamanca por Hans Gysser, entre 1506 y 1507 y en cinco volúmenes, por mandato del Cardenal Cisneros; junto con otras *Cuatro cuestiones*, ocupan, con numeración propia, los ff. 138r ss., hasta el final del volumen tercero; en 1545, volvieron a editarse, desgajadas del *Eusebio*, en Burgos, pero de nuevo unidas a las otras cuatro; se extienden, a continuación de estas, entre los ff. 77r y 128r; cito por esta edición, f. 77r.

En las palabras del Tostado, además, y debajo, de la consabida interpretación evemerista de los mitos antiguos², late un afán escolástico por marcar las diferencias entre los *poetas* y los *sabios*, o sea, entre aquellos y los filósofos y teólogos, pues demasiados siglos hace —pensaría Madrigal— que se atribuye a los poetas una sabiduría innata y equirable a la de los sabios, porque

los hablantes comúnmente a uno mismo piensan entre los gentiles ser llamado Apolo y Sol. Y así, los poetas lo llaman segund Ovidio introduce a Apolo hablante en sus loores en el suso nombrado libro segundo, *Meth* [*Metamorfosis*, II, 1-18]. Mas no es verdad, ca, segund los sabios, otro es Apolo, otro Sol, y aun Sol no es uno solo, ni Apolo uno solo, mas muchos, y por quitar el error y la coincidencia diremos del Sol. El primero fue Sol, fijo del primero Júpiter, según el mismo Tulio afirma [Cicerón, *De natura deorum*, III, xxi, 54], mas dice de qué madre lo hobo. Algunos piensan éste ser llamado Apis, el cual los egipcianos adoraron por grande dios. Otros dicen que aquel Apis es el rey de los argivos... El segundo Sol es fijo de Yperión: éste es el más famoso de los llamados Sol, al cual los poetas atribuyeron todas las cosas, que ['pues'] a todos los así llamados convienen como que este solo fuese Sol... y así parece que Sol no es uno solo entre los auctores, mas muchos, aunque los poetas fablen de Sol así como si fuese uno solo (f. 77^v).

Las fuentes antiguas fundamentales (Ovidio, Cicerón, Virgilio, Lucano, Valerio Máximo, Tito Livio, etc., etc.) las combina perfectamente y entreteje con otra moderna y fundamental para su libro: la *Genealogia deorum gentilium* (aquí, IV, 2), la conocida

² Sobre el evemerismo medieval (o sea, sobre la adjudicación, por parte del mitógrafo Evémero, de un origen humano a los dioses de la mitología grecorromana) pueden verse los clásicos trabajos de J. D. Cooke, «Euhemerism: A Medieval Interpretation of Classical Paganism», *Speculum*, II (1927); J. Seznec, *Los dioses de la Antigüedad en la Edad Media y el Renacimiento*, 1940, trad. española: Taurus, Madrid, 1983; para la literatura española, la no menos clásica introducción de M. Morreale a su edición de *Los doce trabajos de Hércules*, de Enrique de Villena, RAE, Madrid, 1958; entre otros muchos trabajos, cuya referencia doy en mi artículo «Ficción sentimental y Humanismo: la *Sátira* de don Pedro de Portugal», *Bulletin Hispanique*, XCIII (1991), pp. 31-60. Cf. N. Belloso Martín, *Política y Humanismo en el siglo XV. El maestro Alfonso de Madrigal, el Tostado*, Universidad de Valladolid-Caja de Ahorros de Salamanca, Valladolid, 1989, pp. 55-57.

Mitografía (que también hace las veces de Poética) de Boccaccio, de la que, unas veces saca toda la retahíla de *auctores* antiguos, otras la usa sin saber muy bien qué dice. Basta leer un poco más abajo:

De Phetón [‘Faetón’] se ponen cosas mucho famosas, por las cosas que Ovidio recuenta de la quema de Phetón, libro II, *Metha.*, la cual no sólo los poetas, mas aun los históricos tocaron, según face Augustino, lib. XVIII, *De ciuitate Dei*, y Eusebio, libro *De los tiempos*, e Paulo Orosio, li. I *De orresta mundi*.

Queda claro, al menos, que los *históricos* (‘historiadores’ e ‘historiógrafos’), entre los que ocupa lugar preeminente San Eusebio de Cesarea con sus *Canones chronici*, que tradujo y comentó el propio Madrigal (el citado *Tostado sobre Eusebio*), se oponen a los poetas por las mismas razones y del mismo modo que los *sabios*, pues aquellos y estos, como ha dicho en la anterior cita, son *auctores*, una condición que no alcanzan los poetas, a pesar del prestigio que adquirieron durante el primer Humanismo italiano³.

Muy pronto, en efecto, los primeros humanistas difundieron el tópico de que la poesía representaba el grado supremo del conocimiento y de la expresión, la suma y síntesis de todos los saberes humanos y divinos, pues la poesía abarcaba «totum trivium, quadrivium, philosophia omnis, humana divinaque et omnes prorsus scientias»⁴. Así concebida, trascendía las realidades del mundo y nos introducía en el misterio de la divinidad, se convertía en teología: «tiene su sede sobre todas las cosas que pueden saberse y es la única que puede hablar de Dios y deleitar con la forma exterior de sus admirables envolturas, de manera que aprovecha con el sentido

21

³A pesar de ello, la diferencia fundamental entre historia y poesía seguía siendo la que estableció San Isidoro (*Etym.*, VIII, vii, 10) en ocasión de juzgar la obra de Lucano: la historia sigue el *ordo naturalis*, la poesía, el *artificialis* (cf. Edmond Faral, *Les arts poétiques du XII et du XIII siècle*, Champion, París, 1923, pp. 55-59). Dicha diferenciación la recoge Boccaccio (*Genealogia*, XIV, ix, 13), que también tuvo en cuenta a Lactancio: «multa in hunc modum poetae transferunt non ut in deos mentiantur, quos colunt, sed ut figuris versi coloribus venustatem ac leporem carminibus suis addant» (*Div. inst.*, I, ii, 36); cf. Rabano Mauro, *De universo*, XV, 2. Baste ver Guido Martellotti, «La difesa della poesia nel Boccaccio e un giudizio su Lucano», en *Studi sul Boccaccio* (1967), pp. 265-279; Mariangela Regoliosi, «Lorenzo Valla e la concezione della storia», en *La Storiografia umanistica*, Universidad, Messina, 1987, pp. 1-22.

⁴Coluccio Salutati, *Epistolario*, 4 vols., ed. F. Novati, Roma, 1891-1911, IV, p. 230.

interior y esconde misterios placentereos, cuya penetración no es propiamente tarea humana, sino más bien divina, y digna de admiración»⁵. El saber de la poesía tenía, pues, los mismos fundamentos que los de la filosofía (y, por supuesto, de la teología), pues *Salutati* partía de la supuesta existencia de realidades universales e inmutables que el poeta y el filósofo podían igualmente descubrir bajo la pluralidad de las cosas particulares que se ofrecen a los sentidos. Poesía (teología) y filosofía tenían, así, el mismo objeto, aunque difiriesen de método, pues ambas aspiraban a una verdad que suponían eterna y objetiva, escondida bajo las apariencias y accesible al conocimiento humano por medio del intelecto o de la fantasía. «La misión del poeta», según *Petrarca*, «es fingir, esto es, componer y adornar, e iluminar la verdad de las cosas, mortales, naturales o de cualquier otro tipo, con artificiosos colores, y cubrir con el velo de una ficción placentera, de manera que, levantado aquel, luzca la verdad tanto más graciosamente cuanto más difícil es su búsqueda»⁶. Semejantes palabras dice *Boccaccio* en los dos últimos libros de su *Genealogia*, y no muy distintas eran las de *Mussato*, antes que *Petrarca*. Valga precisar que el carácter superior de la poesía frente a la filosofía y a los demás saberes procede de su objeto, al que *Boccaccio* atribuye las mismas propiedades supramundanas de eternidad y permanencia reservadas a las esencias en el pensamiento escolástico tradicional, es decir, a los *universales*: «poesis... stabilis est et fixa scientia, eternis fundata atque solidata principiis, ubique et omni tempore eadem, nec ullis unquam concussa motibus»⁷. Y algunas de dichas propiedades del universal coinciden con las divinas: ubicuidad y eternidad.

Hace mucho tiempo ya que *Curtius* desmintió que la equiparación de poesía y teología, o viceversa, fuera una avanzadilla del Humanismo⁸, pero de poco le sirvió el documentado razonamiento al sabio alemán, pues poco tiempo después volvieron a oírse otras voces reclamando la «difesa della poesia dei ‘pagani’», su equiparación

⁵ *Salutati*, *Ibidem*, III, p. 332: «... que [poetica] super omnia, que sciri possunt, sedem habet et sola de Deo loqui potest et mirabilibus integumentis sic delectare per corticem, quod intrinseco sensu prosit et iucunda contegat sacramenta».

⁶ «Officium eius [poetae] est fingere, id est componere atque ornare, et veritatem rerum, vel mortalium, vel naturalium, vel quarumlibet aliarum artificiosis adumbrare coloribus et velo amoenae fictionis obnubere, quo dimoto, veritas elucescat, eo gratior quo difficilior sit quesitu» (*Seniles*, XII, 2).

⁷ *Genealogia deorum gentilium*, ed. V. Romano, Laterza, Bari, 1951, XIV, 4.

⁸ «Poesía y Teología», pp. 305-323 de su *Literatura europea y Edad Media latina*, 1948; trad. esp. FCE, México, 1955, 2 tomos.

con la «poesía» bíblica y que su autonomía respecto de la filosofía, la moral y la teología oficiales eran signos de modernidad⁹. En su afán por desprestigiar el sistema escolástico de las ciencias, en el que no cabía la poesía ni la *prisca theologia*, Garin y otros defendieron el irracionalista extremo contrario, a pesar de opiniones tan autorizadas como la G. Billanovich¹⁰, que daba la razón a Curtius sobre la filiación medieval y difusión isidoriana del concepto de poesía como teología de los antiguos. No creo preciso entrar en esta ancestral concepción¹¹, pues todos los humanistas (de Mussato y Petrarca «in poi») tenían presentes los fundamentales textos de Horacio, *Ad Pisones*; *Carminum*, IV, 9; *Epistulae*, I, 2; Cicerón, *Pro Archia*; Lactancio, *Div. Inst.*, I, 5-11, etc., etc. Posteriormente, los citados: Petrarca, *Fam.*, X, 4, y *Contra medicum*; Boccaccio, *Genealogia*, XIV; Salutati, *Epistolae*, III, núm. 6; IV, núms. 23 y 24, y el *De laboribus Herculis*; L. Bruni, *De studiis et litteris*, con

⁹ «Da Albertino Mussato a Francesco Petrarca, da Giovanni Boccaccio a Coluccio Salutati, in pagine appassionate, un secolo intero difende la poesia, la poesia dei 'pagani', ossia una poesia estranea a preoccupazioni teologiche o filosofiche o didattiche in senso proprio... una poesia que non definisce la virtù e non condanna il vizio..., ma dipinge... la vita che fiorisce e si spenge, e l'amore vincolo immortale degli uomini e degli dèi, e Venere genitrice e la divina *Voluptas*» (E. Garin, *L'educazione in Europa. 1400/1600*, Laterza, Bari-Roma, 1976, pp. 87-88); expone semejantes ideas en «Las fábulas antiguas», en *Medioevo y Renacimiento*, Taurus, Madrid, 1981, pp. 52-68. El extremo contrario está bien representado por P. O. Kristeller, «El Humanismo y el Escolasticismo en el Renacimiento italiano», en *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, FCE, 1982, pp. 115-149, donde se pueden encontrar afirmaciones como las siguientes: «me inclino a considerar a los humanistas como retóricos profesionales... quienes intentaron... imponer sus normas a otros campos del aprendizaje y la ciencia, incluyendo la filosofía, y no como filósofos... lejos de representar una clase nueva [de intelectuales], eran herederos y sucesores profesionales de los retóricos medievales, los llamados *dictatores*...» (pp. 126-127); una de las causas de sus «deficiencias», sigue apuntando Kristeller, es la casi carencia de aristotelismo y escolasticismo en Italia durante la Edad Media. Véase sin más el clásico estudio de Giorgio Ronconi, *Le origini delle dispute umanistiche sulla poesia (Mussato e Petrarca)*, Bulzoni, Roma, 1976.

¹⁰ «Con rapido vantaggio siamo stati... riscossi anche qui dalle meraviglie troppo vergini davanti al preteso schiarirsi di albe umanistiche, quando ci è stata ricomposta la catena di autorità, di citazioni e di suggestioni che fu trascinata e agitata per secoli, fino a questo culmine, in tali inchieste e in tale polemiche» (*Petrarca letterato, I. Lo scrittoio del Petrarca*, Storia e Letteratura, Roma, 1947, p. 125).

¹¹ Baste ver, entre otros muchos libros accesibles y con rica bibliografía, los de B. Nardi, «Dante profeta», en *Dante e la cultura medievale*, Laterza, Roma-Bari, 1985³, pp. 265-326; F. Tateo, *Retorica e Poetica fra Medioevo e Rinascimento*, Adriatica, Bari, 1960, pp. 19-63; P. M. Cátedra, *Exégesis-Ciencia, Literatura*, El Crotalón, Madrid, 1985, pp. 13-43; F. Rico, *El sueño del Humanismo*, Alianza, Madrid, 1993, pp. 163-190 y *passim*; D. Ynduráin, *Humanismo y Renacimiento en España*, Cátedra, Madrid, 1994, pp. 305-324.

su máxima exaltación de la poesía, etc.¹²

También El Tostado conocería, directa o indirectamente, una parte importante de la secular polémica, como se trasluce en sus *Cuestiones*, al referirse a los *sesos* o 'sentidos' de los textos poéticos, los profanos y los bíblicos. La conocería y la quiso reducir y sistematizar escolásticamente, indicando que los sabios son los únicos capaces de interpretar los sentidos últimos de los versos, pues tal era

la condición de la poética fábula: una cosa era lo que ellos [poetas] fuera afirmaban y otra lo que dentro significaban; y algunas veces, por lo que decían no significaban cosa, mas sólo era para fermosura de la habla, o para continuación de las cosas que decían. Y en cuanto hablaban de los dioses y deesas, y algunas veces significaban por ellos cosas algunas que son en la naturaleza, y otras veces, no.¹³

¹² Se puede ver en Giuseppe Billanovich, *Petrarca letterato. I. Lo scrittoio del Petrarca*, Storia e Letteratura, Roma, 1947, p. 125; Curtius, *Literatura europea y Edad Media latina*, pp. 305-323; H. De Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 4 vols., Aubier, París, 1959, *passim*; F. Tateo, *Retorica e Poetica fra Medioevo e Rinascimento*, Adriatica, Bari, 1960; Idem, *La letteratura umanistica, oggi*, Palumbo, Palermo, 1976; É. Gilson, «Poésie et vérité dans la *Genealogie de Boccaccio*», en *Studi sul Boccaccio*, II (1964), pp. 253-282; Paule Demats, *'Fabula'. Trois études de mytographie antique et médiévale*, Droz, Ginebra, 1973; R. Cardini, *La critica del Landino*, L. Olschki, Florencia, 1973, pp. 85-112; P. Dronke, «*Fabula*». *Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism*, Brill, Leiden-Colonia, 1974, *passim*; G. Ronconi *Le origini delle dispute umanistiche sulla poesia (Mussato e Petrarca)*, Bulzoni, Roma, 1976; F. Rico «Philology and Philosophy in Petrarch», en *Intellectuals and Writers in Fourteenth-Century Europe*, ed. P. Boitani y A. Torti, Gunter Narr, Tubinga; Brewer, Cambridge, 1986, pp. 45-66; G. Vinay, «Albertino Mussato; una Poetica», en *Peccato che non leggessero Lucrezio*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 1989, pp. 253-297; P. M. Cátedra, ed., Enrique de Villena, *Traducción y glosas a la «Eneida»*. (Libros I-III), 3 vols., Biblioteca Española del Siglo XV, Diputación, Salamanca, 1989-1990, *passim*; J. Pujol, «La 'poética nau de l'enteniment' i el naufragi d'Ulisses: opinions, teologia i poesia a l'obra de Felip de Malla», *BRABLB*, XLIV (1993-94), pp. 275-302; etc. Un buen resumen de la cuestión en su globalidad puede leerse en Charles Trinkaus *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanism*, 2 vols., Univ. Press, Chicago, 1970, II, pp. 684-718; y en R. Witt, «Coluccio Salutati and the Concept of the *Poeta Theologus* in the Fourteenth Century», *Renaissance Quarterly*, XXX (1977), pp. 538-546; Id., «Medieval Italian Culture and the Origins of Humanism as a Stylistic Ideal», en *Foundations of Humanism*, 3 vols., ed. A. Rabil Jr., Univ. Press of Pennsylvania, Filadelfia, 1988, I, pp. 29-70; me permito remitir a mi libro *La traducción en Italia y en España en el siglo XV. La «Iliada en romance» y textos afines*, Universidad, Salamanca, en prensa.

¹³ *Las diez cuestiones vulgares*, «Octava cuestión», f. 105'.

O sea, a veces sólo usaban su arte únicamente para el ornato y la *amplificatio* o *copia verborum* («continuación»), pudiendo, opcionalmente, significar más allá de lo estrictamente literal, o no. Esto lo comparte con la poesía sacra, pues ambas pueden utilizar semejantes metáforas:

no sólo los poetas, mas aun la Sancta Scriptura dice las lluvias ser dentro del cielo y abrirse y cerrarse el cielo para enviarlas o para las no enviar: Génesis, séptimo, y Deuteronomio, vicesimoctavo (*Ibidem*, f. 107).

La diferencia fundamental, no obstante, radica en la preeminencia de la *littera* bíblica sobre la poética, pues era moneda corriente creer que el sentido literal de las metáforas bíblicas signifique inmediatamente, esté fijado de antemano y sea único. No así el de las profanas, que o no significan nada trascendente o sí; y si se da esta opción, el supuesto significado queda al albur de la *enarratio* del exégeta, que puede ver desde una figura o *preanuntiatio* hasta una banalidad. Así lo recibieron los intelectuales posteriores, como recuerda el propio Madrigal en otro sitio, recogiendo la tradición de las grandes *Summae* escolásticas:

Sciendum etiam quod isti quatuor dicuntur esse sensus Scripturae, quia mediate, vel immediate per eam significantur: immediate quidem solus litteralis..., quia litteram solum habet unum sensum, quem immediate signat, nec intendit aliquem alium... Dicendum etiam quod sensus mystici non sunt determinati: litteralis autem semper est determinatus: nam non est in potestate nostra eidem litterae dare quecumque sensum voverimus, sed necesse est illum solum accipere, quem littera facit, mystici autem possunt circa eandem Scriptura variari juxta voluntatem nostram..., quia sensus litteralis est ex littera elicitus: mysticus autem non elicitus, sed applicitus, et quia applicare est in voluntate nostra... littera tamen unica est, et unico modo se habens; ideo non potest ex ea elici, nisi unicus sensus.¹⁴

El Aquinate, en concreto, diferencia la metáforas poéticas de las bíblicas diciendo que aquellas nacen «propter representationem» y para proporcionar deleite, mientras

¹⁴ Alonso de Madrigal, *Opera*, N. Pezzana, Venecia, 1728, XXI, p. 90a.

que estas son «propter necessitatem» (*Quodlibet*, VII, xiv, 3). Vale decir: reconoce en las primeras un revestimiento, por exigencias hedonísticas, que constituye la *littera*; en las segundas, un modo de revelarse verdades sóbrrenaturales a la medida humana. La oscuridad de las metáforas, parábolas o sentencias bíblicas también la justifica San Buenaventura, de dos maneras y poniendo a San Agustín por testigo:

Dominus in *sermonibus parabolicis* loquebatur turbis, tamen nichilominus discipulis loquebatur in *obscuris sententiis*; «turbis quidem in *parabolis*, ut videntes non viderent» [*Lucas*, VIII, 10]; Apostolis in *obscuris sententiis*, ut intelligentibus postmodum magis doctrina placeret, ut dicit Augustinus in libro *De doctrina christiana* [II, 6].¹⁵

El *sermo parabolicus*, las *sententiae obscurae* u otras *figurae* afines no menguan, sin embargo, la dignidad de la verdad revelada, pues carecen de finalidad en sí mismas y sirven exclusivamente para elevar la mente a las verdades inteligibles superiores, que son, supuestamente, el núcleo auténtico de la doctrina sagrada. De aquí resulta, afirma Sto. Tomás, que las enseñanzas que en un lugar de la Escritura se presentan bajo metáforas, se exponen más expresamente en otros lugares. La ocultación bajo figuras metafóricas sirve además para otro fin: es útil para ejercitar a los estudiosos y prevenir la irrisión de los infieles, de los que se dice en la Escritura misma (*Mt.*, VII, 6): «no deis las cosas santas a los perros» (*Summa*, I, i, 9 ad 2).

La teoría hermenéutica de la pluralidad de sentidos de los textos sagrados, ya muy conocida entonces¹⁶, sirve al Aquinate para fundamentar su propia

¹⁵ S. Buenaventura, *Opera omnia*, Quaracchi, 1882-1902, 10 vols., VI (1893), p. 464. La referencia a San Agustín es un lugar común de la defensa de la oscuridad de la poesía, ya utilizado por Petrarca en su *Invective contra medicum*; véase Ronconi, pp. 97-114; para las letras peninsulares, Albert Hauf, «Fr. Francesc Eiximenis, O.F.M., *De la predestinación de Jesucristo*, y el consejo del Arcipreste de Talavera ‘a los que deólogos mucho fundados no son’», *Archivum Franciscanum Historicum*, LXXVI (1983), pp. 239-295, 249; Josep Pujol, «‘Psallite sapienter’: la gaia ciència en els sermons de Felip de Malla de 1413 (Estudi i edició)», *Cultura Neolatina*, LVI (1996), pp. 177-250.

¹⁶ Cf. San Agustín, *De utilitate credendi*, III (PL, XLII, p. 68); *De Genesi ad litteram*, I, 19 (PL, XXXIV, p. 260); *Confesiones*, XII, xxxi, 42; genéricamente, en *De doctrina christiana*, I, 2 («omnis doctrina vel rerum er vel signorum, sed res per signa discuntur»); II, 10 («sunt autem signa vel propria vel traslata»); II, 16 («Rerum autem ignorantia facit obscuras figuratas locutiones, cum ignoramus vel animantium, vel lapidem, vel herbarum naturas aliarumve rerum, quae plerumque in Scripturis similitudinis aliarum gratia ponuntur»). También se ocupó de esto San Gregorio Magno, *XX Moralium*, I (PL, LXXXVI, p. 135).

interpretación racional y urdir una síntesis relativamente estable con principios lógicos aristotélicos y categorías históricas del pensamiento bíblico. Según el doctor de la Iglesia, los textos sacros tienen en común con las demás ciencias la función significativa, atribuida usualmente a las palabras para designar las cosas; este significado es su sentido histórico o literal. Pero en la Escritura se revela además de manera propia y peculiar el poder de Dios, su autor, en que las cosas mismas tienen también un valor significativo con respecto a otras cosas, a las cuales se refieren: este es el sentido espiritual, que, subdividido a su vez en otros (alegórico, moral, anagógico), manifiesta la escritura del mundo creado de manera que pueda explicarse lógicamente y racionalmente (*Summa*, I-II, i, 10). De esta forma garantizaba el carácter de necesidad de la metáfora bíblica, y la *littera* del texto sacro seguía siendo directa expresión divina, no significación de esta a través de medios indirectos e inadecuados del arbitrio humano¹⁷, pues en el caso de las imágenes bíblicas, la *littera* no está en la figura, sino en lo figurado, esto es, en la verdad espiritual que expresa la metáfora.

Por ese motivo —terciará más tarde el Tostado comentando a *Mateo*, XIII, 10—, se usa en la Biblia lenguaje figurado, para hablar de Dios y de lo divino:

Oportet igitur si aliquid de Deo loqui debemus quod improprie et figurative loquimur et si per ea que sunt nobis cognita loquimur de Deo... Sic enim dicit Dionisius quod impossibile est aliter lucere nobis divinum radium nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum.¹⁸

27

A la hora de plantear y estudiar el vínculo entre poesía y teología, aquellos estudiosos modernos apenas tuvieron en cuenta uno de los problemas centrales de la escolástica arriba esbozados por el Tostado: la relación de los *universales* aristotélicos —propios de las ciencias, ubicuos y eternos— con las verdades de los libros sagrados, pues «la ciencia no es de las cosas singulares, y la doctrina sagrada

¹⁷ Como apunta Hugo de San Víctor, «philosophus in aliis scripturis solam vocum novit significationem; sed in sacra pagina excellentior valde est rerum significatio quam vocum; quia hanc usus instituit, illam natura dictavit. Haec hominum vox est, illa Dei ad homines. Significatio vocum est ex placito hominum: significatio rerum naturalis est et ex operatione creationis volentis quasdam res per alias significari» (*De scripturis et scriptoribus sacris*, XX, en *PL*, 197, col. 21).

¹⁸ *El Tostado sobre sant Matheo*, Paulum Coloniensem, Sevilla, 1491, s. f., q. 23. El *De hierarchia caelesti* del Pseudo Dionisio es muy conocido; cf. A. J. Minnis y A. B. Scott, eds., *Medieval Literary Theory and Criticism, c. 1100-c.1375*, Clarendon, Oxford, 1988, pp. 165-196.

trata de los singulares, tales como los hechos de Abraham, Isaac y Jacob, y otros semejantes; luego la doctrina sagrada no es ciencia» (Sto. Tomás de Aquino, *Summa*, I, i, 2). Además de su carácter histórico y, consiguientemente, no científico, una parte importante de los escritos sagrados tiene un carácter metafórico que parece impertinente a la verdadera ciencia y, particularmente, a la Teología, ciencia suprema (*Ibidem*, I, i, 5). Teniendo en cuenta que en el cuadro tomista de las ciencias la poesía ocupa el lugar inferior¹⁹, sólo puede referirse a los accidentes exteriores y a las semejanzas de los cuerpos reproducidos por la capacidad creadora de la fantasía (*species*). La verdad, por tanto, ha de buscarse en el plano de la forma inmutable, que no está al alcance de los sentidos y la imaginación, por lo que la sede de la ciencia está en el intelecto (*Ibidem*, I, xiv, 1). Siendo así, algunas cosas, como las divinas, superan su capacidad de comprensión; otras, «como las poéticas, no son captadas por la razón humana por el defecto de verdad que hay en ellas» (*Ibidem*, I-II, c. 2 *ad* 2); es decir, porque son materiales y pertenecen a la esfera o ámbito de los sentidos, que las aprehenden. Ambas, pues, comparten su falta de universalidad y su forma de conocimiento, «que procede propiamente por semejanzas varias y representaciones» (I, i, 9).

28

Planteadas así las cosas y equiparado el carácter de las metáforas bíblicas y las poéticas, Sto. Tomás tiene que justificar la existencia de las primeras, y lo hace indicando que el hombre puede llegar al conocimiento de las realidades inteligibles a través de las cosas sensibles, que presentan a aquellas bajo el ropaje de imágenes o metáforas asequibles a los sentidos. Viene a decir que la Sagrada Escritura, aun siendo la ciencia suprema, ha de llegar al conocimiento de todos, de los sabios a los ignorantes, y le parece «conveniente que la Escritura presente las cosas espirituales y divinas bajo la semejanza de las corporales, pues Dios provee a todos según conviene a su naturaleza..., de manera que al menos así puedan comprenderla los rudos, que no tienen aptitud para comprender las cosas inteligibles» (*Ibidem*). Por lo tanto, la de las metáforas bíblicas es una cuestión fundamental²⁰, en tanto que

¹⁹ Pues sus contenidos se reducen a la esfera de la sensibilidad, es decir, se ocupa de las cosas materiales captadas por la percepción sensorial y elaboradas en diversas formas de representación por la fantasía o imaginación. En cambio, la esencia de las cosas, como realidad inmaterial diferente de las manifestaciones sensibles, puede ser aprehendida exclusivamente por el intelecto, pues Aristóteles (*De anima*, 430 b 28) afirma, según Sto. Tomás (*Summa*, I, lvii, 1 *ad* 2), que el objeto del intelecto es el *quod quid est*.

²⁰ Véanse J. H. Bentley, *Humanists and Holy Writ*, Univ. Press, Princeton, 1983, pp. 60-69; Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Blacwell, Oxford, 1983³, pp. 33-34 y *passim*. P. M. Cátedra («La predicación castellana de San Vicente Ferrer», *Boletín de la Real Academia de*

son capaces de encauzar varios sentidos o de ocultar ciertos saberes a los ojos profanos mediante sendos *involucra*, *integumenta* o *vestimenta*, que son como las *vestiduras* de Minerva entre los profanos:

A Minerva dieron tres vestiduras, y la vestidura o cobertura suya, llamada *pepulum*, dixeron ser pintada de muchos colores. Esto conviene a la sabiduría, significada por Minerva, la qual tiene tres vestiduras, por las cuales se significan los encubrimientos del saber y los diversos sesos que resciben las palabras de los sabios según que en los poetas, y mayormente en la Santa Escritura, cuya es la mayor de las autoridades todas. Puede rescibir o tener la Escritura cinco sesos, que son parabólico o metafórico, histórico, alegórico, tropológico, anagógico... Y dijeron ser tres vestiduras, no porque los sesos de las Escrituras fuesen sólo tres, mas porque significase cualquier muchedumbre por tres, en cuanto el cuento de tres faze cumplimento de las medidas de las cosas.²¹

Buenas Letras de Barcelona, XXXIX (1983-84), pp. 235-309, 278) muestra cómo se enfrentó San Vicente Ferrer a las cada vez más frecuentes alegorizaciones de autores como Dante o Virgilio, sacando a relucir el viejo argumento tomista de que el comento se debía limitar a la exposición de la Biblia; complétese con otro trabajo de P. Cátedra, «El sentido involucrado y la poesía del siglo XV. Lecturas virgilianas de Santillana, con Villena», *Nunca fue pena mayor. Estudios... en homenaje a Brian Dutton*, ed. A. Menéndez Collera y V. Roncero, Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1996, pp. 149-161. Santillana, por ejemplo, tuvo una copia de la traducción de la *Postilla* de Lira, del *Génesis* y los *Salmos*, que llevó a término fray Alonso de Algeciras (cf. M. Schiff, *La Bibliothèque du Marquis de Santillane*, E. Bouillon, París, 1905, pp. 215-225). Jeremy N. H. Lawrance («Nueva luz sobre la biblioteca del Conde de Haro: Inventario de 1455», *El Crotalón*, I (1984), 1073-1111, asientos 8, 13 y 15) cita otras copias; complétese con otro trabajo de Pedro M. Cátedra, *Exégesis-Ciencia Literatura. La exposición del «Salmo Quoniam videbo» de Enrique de Villena*, El Crotalón, Madrid, 1985, esp. pp. 29-43.

²¹ El Tostado, *Las diez cuestiones vulgares*, «Cuestión de Minerva», f. 115. Sobre la noción de *integumentum* y afines, véase Edouard Jeuneau, «L'usage de la notion d'*integumentum* à travers les gloses de Guillaume de Conches», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, XXIV (1958), pp. 35-100; en general, y entre muchos otros, P. M. Cátedra, *Exégesis-Ciencia, Literatura*, loc. cit.; A. J. Minnis, *Medieval theory of authorship*, Scholar Press, Londres, 1988², pp. 140-143; Julian Weiss, *The poets' art. Literary Theory in Castile c. 1400-60*, The Society for the Study of Medieval Languages and Literature, Oxford, 1990, pp. 68-73 y *passim*; D. Ynduráin, *Humanismo y Renacimiento en España*, pp. 397-414.

Las metáforas bíblicas no necesitan otro revestimiento alegórico, pues, como decía arriba, su *littera* es precisamente el significado figurado, es decir, la verdad espiritual que encauzan dichas metáforas, que, por lo tanto, significan «propter necessitatem», como recordaba el Aquinate y toda la Escolástica. Así, no son equiparables a las de los poetas, que pueden no significar nada, pues son «propter representationem», o sea, gratuitas y deleitables. Partiendo de esta premisa, que la poesía profana signifique verdades encubiertas —o vele saberes importantes— dependerá fundamentalmente del exégeta o *expositor*, o sea, del comentarista, que «verá» lo que hay —incluso lo que no hay— bajo la cobertura, *integumentum*, *involucrum* o *velamen* poético y, en su caso, «desvelará» (‘quitará el velo’) la «verdad» o el «saber» allí oculto o encerrado. Porque el comentario o la exposición escolástica medieval de la poesía asume el papel de la hermenéutica y, consecuentemente, de la apropiación textual, especialmente a través de los transmisores de la Antigüedad clásica Donato, Servio y Prisciano, o de la sistematización de Marciano Capella²².

De este modo, el comentario acabará desplazando el texto original. Vale decir: las exégesis, los *accessi* y demás mecanismos o métodos de interpretación y, por consiguiente, de apropiación de la poesía antigua acabarán cobrando una función fundamental, pues serán los encargados de desvelar los posibles *integumenta* y *gemina doctrina* que esconden los *figmenta poetica*, como subraya el afanoso Bernardo Silvestre en el prólogo a los seis primeros libros de la *Eneida*, donde intenta diferenciar el fondo filosófico de la ficción poética:

Et veritatem philosophiae docuit et ficmentum poeticum non pretermisit... Si quis ergo *Eneida* legere studeat, ita ut eius voluminis lex deponit, hec in primis oportet demonstrare, unde agat et qualiter et cur, et geminam observationem in his demonstrandis non relinquere... Nunc vero hec eadem circa philosophicam veritatem videamus. Scribit ergo in quantum est philosophus humanae vite naturam. Modus agendis talis est: in integumento describit quid agat vel quid paciatur humanus spiritus in humano corpore temporaliter positus. Atque in hoc describendo naturali utitur ordine atque ita utrumque ordinem narrationis observat, artificialem poeta,

²² Baste ver Henri I. Marrou, *A History of Education in Antiquity*, Sheed & Ward, Nueva York, 1856, pp. 314-350; Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, Crossroad, Nueva York, 1975, pp. 345-360; o Rita Copeland, *Rhetoric, Hermeneutics, and Translation in the Middle Ages*, University Press, Cambridge, 1991, pp. 56-65, 80-86 y *passim*.

naturalem philosophus. *Integumentum est genus demonstrationis sub fabulosa narratione veritatis involvens intellectum, unde etiam dicitur involucrum.*²³

Como indica, en fin, el propio Alfonso de Madrigal en tantos lugares de su comentario *Eusebio*; por ejemplo, en ocasión de desvelar el significado alegórico de Argos en la fábula de Ío, que incluyó Ovidio en las *Metamorfosis*, I, 5-6:

Por eso dicen que tiene cien ojos [Argos], ca no sólo a cient partes, mas aun a infinitas ha de acatar, procurando los bienes de la persona a la razón subiecta y los males le apartando. E en guarda de Argo, que es la razón, debe la criatura todo su tiempo vivir, porque al comienzo debe ser subiecta a la razón agena, y cuando por sí abastare, debe regirse por la razón propia... Mercurio, empero, cantando engañó a Argo, porque la razón, viendo delante sí los carnales deleites que al hombre afalagan, como a las ovejas la dulçura del canto, adormécese, no acatando a se apartar de aquello que le es malo. E entonces dormiendo, muere, ca, dormiendo la razón, la cual es no apartarse de sí los falagueros deleites, la codicia carnal, de ninguno refrenada, sueltamente corre e mata a la razón, echando al hombre, ca así pacíficamente la cobdicia sigue todos sus deseos, como si razón nunca oviese o ya fuese muerta.²⁴

31

De las palabras del Tostado —¡en pleno siglo XV, con el Humanismo a la vuelta de la esquina!— se desprende que no importa tanto la poesía o las fábulas (puro *cortex*) cuanto su escolástico comentario y moral aplicación (el *integumentum*), tal como apuntaba Sto. Tomás de Aquino dos siglos antes. Por si no quedase suficientemente claro, Madrigal abunda en el mismo concepto en el texto recién citado: el canto de Mercurio que engaña a Argos es el equivalente de la poesía únicamente deleitable, la que halaga la parte sensitiva del hombre, la que «mata a la razón».

²³ *Apud* Julian W. Jones y Elizabeth F. Jones, ed., *The Commentary on the First Six Books on the «Aeneid» of Vergil commonly attributed to Bernardus Silvestris*, University Press of Nebraska, Lincoln, 1977, pp. 1-3. Cf. Jeuneau, *op. cit.*; De Lubac, *op. cit.*, IV, pp. 182-262; Peter Dronke, «*Fabula*», *passim*.

²⁴ *El Tostado sobre Eusebio*, II, f. 92^r. Sobre la alegorización de Ovidio, puede verse el citado libro de Paule Demats, «*Fabula*»..., *passim*.