

# La *Consolatio Philosophiae* de Boecio y Virgilio: imitación, arte alusiva e intertextualidad.

Leonor PÉREZ GÓMEZ  
*Universidad de Granada*

## *Resumen*

El tradicional análisis de las fuentes se ha revelado infructuoso para la comprensión de la obra literaria. El presente trabajo pretende señalar la necesidad de estudiar el uso que de los autores clásicos hace Boecio en la *Consolación de la Filosofía* partiendo de unas perspectivas metodológicas y teóricas diferentes, en la línea de G. Genette y G. B. Conte. La confrontación entre determinados pasajes de esta obra y otros tantos de Virgilio permite, aplicando el concepto de «intertextualidad» descubrir una funcionalidad y un sentido más completo en la interpretación del texto de Boecio.

## *Abstract*

The traditional analysis of sources has proved fruitless as to the understanding of the literary work. So, this paper aims to show the relevance to study the way in which Boethius uses classical authors; this is particularly seen in *The Consolation of Philosophy* following guidelines proposed by G. Genette and G. B. Conte. By applying the concept of «intertextuality» the contrast between *The Consolation of Philosophy* and other works by Virgil allows to discover a set of aims and a sense which turn out complete the understanding of Boethius' text.

*Palabras claves:* Intertextualidad, Boecio, Virgilio.

«*Utque ego maiores, sic me coluere minores.*»

Ovidio, *Trist.* IV, 10, 55.

«...todo lo que, con mayor o menor fortuna, escribimos o pensamos sale del fondo personal que integra lo que vivimos y miramos, lo que escuchamos y leemos, en definitiva lo que somos.»

E. Lledó, *El surco del tiempo.*

«El lenguaje es una tradición, toda la literatura del pasado es una tradición; y quizá nosotros apenas podemos ensayar algunas módicas, modestísimas variaciones sobre lo ya escrito: tenemos que contar la misma historia, pero de un modo ligeramente distinto, cambiando quizá los énfasis, y eso es todo, pero eso no tiene por qué entristecernos<sup>1</sup>». Estas acertadas palabras de Borges nos van a dar pie para asomarnos al complicado problema del funcionamiento de la tradición en la *Consolación de la Filosofía* de Boecio, una obra escrita en circunstancias peculiares. Prisionero en Pavia y condenado a muerte, mientras espera la ejecución de la sentencia nuestro autor lleva a cabo esta obra, su auténtico testamento espiritual, y sin duda la obra más original de su producción. El mismo Boecio comunica a la Filosofía, personaje que se le ha aparecido en la ficción, la razón que le induce a explicar los acontecimientos sucedidos: *cuius rei seriem atque ueritatem, ne latere posteros queat, stilo etiam memoriaeque mandauit*<sup>2</sup>; un poco después, en l, 5, 6, es la Filosofía quien, preocupada por el estado del prisionero, señala: *Itaque non tam me loci huius quam tua facies mouet nec bibliothecae potius comptos ebore et uitro parietes quam tuae mentis sedem requiro, in qua non libros sed id quod libris pretium facit, librorum quondam meorum sententias collocaui*.

Estos dos pasajes nos informan, entre otras cosas, de las condiciones materiales que rodearon a la composición de la obra. Como la Filosofía recuerda al encarcelado Boecio, éste no se encuentra en su documentada biblioteca, sino abatido y probablemente sin más apoyo que el imprescindible material de escritura. Lo que aquí echamos en falta es la *biblioteca* como *topos* literario, como lugar de orden y a la vez de desorden, presencia de libros que confluyen en otros y representación de la literatura, que descubrimos en el núcleo de muchas obras literarias, desde el cervantino *Quijote* hasta el *El nombre de la Rosa* de Umberto Eco<sup>3</sup>. Las palabras de Boecio, por el contrario, nos muestran las condiciones reales en las que compuso la *Consolación de la Filosofía*, obra que, como la crítica ha puesto de relieve, constituye un verdadero mosaico de referencias a filósofos y poetas tanto griegos como romanos. Esta presencia, que llega a adoptar incluso la forma de citas literales tomadas de otros autores y obras, no es sin embargo motivo de extrañeza. No se puede olvidar, como Borges señalaba, que es imposible componer nada fuera de la tradición literaria, y esto implica, cualquiera que sea el género, una justa medida de repeticiones y préstamos

1. J. L. BORGES y O. FERRARI, *Diálogos*, Barcelona, Seix Barral, 1992, p. 198.

2. l, 4, 25. Citamos por la edición de L. BIELER, *Anicii Manlii Severini Boethii Philosophiae Consolatio*, Turnholt, 1958 (*Corpus Christianorum, Series Latina*, vol. XCIV).

3. Cfr. E. RAIMONDI, *Intertestualità e Storia letteraria*, Bologna, C. U. S. L., 1991, p. 91 ss.

que cumplen una doble función; por una parte, facilitan la tarea de los autores a la hora de componer y, por otra, representan una ayuda para el lector. Recordemos asimismo que el núcleo vital del sistema literario en la Roma antigua reside en la idea de *traditio*, y ésta a su vez no puede actuar sino a partir de la *imitatio*<sup>4</sup>. De hecho la *imitación* era mucho más que un modo de construir textos a través de la cultura; más exactamente implicaba un modo de prefiguración e instrucción de los lectores. Además para los romanos, la *imitación* no era simplemente una praxis que se transparenta en los textos y en su producción, es también una de las actividades educativas más importantes. Gran parte de la formación de un romano tenía que ver con lo que hoy denominamos *intertextualidad*: leer, estudiar, escribir significaba «manejar» los textos; era necesario actuar como traductor, intérprete, parafrase, transformador de textos etc...en una palabra como «imitador»<sup>5</sup>. No debemos olvidar, por otra parte, que Boecio, como todos los antiguos escritores, tenía a su disposición, en su memoria entrenada desde la infancia, los textos clásicos. Como acabamos de señalar, leer era al mismo tiempo aprender el texto leído, fijarlo en el espíritu, alojarlo en un compartimento de la memoria, organizada y aumentada poco a poco como una vasta biblioteca invisible, pero no silenciosa. Así, Boecio, inscrito absolutamente en la tradición clásica<sup>6</sup>, aunque se viese reducido a prisión en Pavía, tenía a su disposición una enciclopédica

4. Aunque tras estos términos se mezclan aspectos diversos de la literariedad, cubren el recorrido de lo antiguo a lo nuevo en relación con la producción de sentido. Sobre la vastísima bibliografía del tema nos limitamos aquí a recordar los estudios clásicos de A. M. GUILLEMIN «L'imitation dans les littératures antiques et en particulier dans la littérature latine», *R. E. L.* 2 (1924), 35 ss.; *Le public et la vie littéraire à Rome*, París, Les Belles Lettres, 1937; W. KROLL, *Studien zum Verständnis der römischen Literatur*, Stuttgart, Metzler, 1924, 139 ss.; R. MC KEON, «Literary Criticism and the Concept of Imitation in Antiquity», *Modern Philology* 34 (1936) 1 ss.; A. Reiff, *Interpretatio, imitatio, aemulatio, Begriff und Vorstellung literarischer Abhängigkeit bei den Römern*, Bonn, Habelt, 1959; A. THILL, *Alter ab illo. Recherches sur l'imitation dans la poésie personnelle à l'époque augustéenne*, París, Les Belles Lettres, 1979; D. WEST - T. WOODMAN (eds), *Creative Imitation and Latin Literature*, Cambridge, C. U. P., 1979.

5. En general sobre la educación en la Antigüedad cfr. H. I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, París, Du Seuil, 1948 (trad. esp. Buenos Aires, Eudeba, 1976<sup>3</sup>) y S. F. BONNER, *Education in Ancient Rome*, Londres, 1977 (trad. esp. *La educación en la Roma antigua. Desde Catón el Viejo a Plinio el Joven*, Barcelona, Herder, 1984). Sobre la práctica de la intertextualidad en la educación cfr. G. B. CONTE y A. BARCHIESI, «Imitazione e arte allusiva. Modi e funzioni dell'intertestualità» en *Lo Spazio Letterario di Roma antica*, vol. I, Roma, Salerno, 1989, p. 82.

6. Cfr. K. PRINZ, «Bemerkungen zur Philosophiae Consolatio des Boethius», *Wiener Studien* 53 (1935), 171-5.

biblioteca que contenía a todos los autores de los que se había nutrido<sup>7</sup>.

Y precisamente al verse obligado a recurrir a su memoria en busca de los recursos materiales y espirituales capaces de ayudarle a soportar la soledad y el sufrimiento, deja de actuar como un traductor o como un erudito, y pasa a componer como un creador, en el sentido moderno del término, la mejor de sus obras. Resulta plausible suponer que Boecio, en unas circunstancias semejantes, acudiera a sus textos y autores predilectos, aquellos por los que se sentía atraído de un modo especial y le proporcionaban los medios adecuados para sus propósitos<sup>8</sup>.

No debe sorprender por ello que críticos y estudiosos se hayan esforzado en buscar fuentes, reminiscencias, ecos e influencias de la tradición literaria en la *Consolación*, en la mayoría de las ocasiones siguiendo la tradicional «crítica de las fuentes» idealista y positivista, orientada a denunciar un préstamo, una metáfora, una reflexión, y acumulando repertorios más o menos caóticos que se han revelado absolutamente infructuosos para la comprensión de la obra. A partir de los trabajos de G. Bednarz<sup>9</sup> el análisis, sobre todo en las partes en prosa de la obra, adquirió una orientación eminentemente gramatical-estilística, como puede comprobarse en los estudios de A. Engelbrecht o T. Dienelt<sup>10</sup>. En cuanto a los poemas de la *Consolación*, el interés de los estudiosos, como ejemplifica H. Hüttinger<sup>11</sup>, se centró en buscar afanosamente todo préstamo o parecido verbal que permitiera supuestamente identificar el modelo de Boecio. Este tipo de análisis, en la línea de la tradicional *Quellenforschung*, no fue más allá de la mera confrontación, sin que nada se añadiera a la comprensión del mundo poético de Boecio.

7. Hay que tener presente igualmente que la intertextualidad es condición de la legibilidad de la Literatura; sin ella la obra literaria, como la palabra de una lengua aún desconocida, sería imperceptible. Es indiscutible que para comprender el sentido y la estructura de una obra literaria hay que establecer relaciones con arquetipos, abstractos, de largas series de textos de los que son, en cierto modo, la invariante. Estos arquetipos, que provienen de otros tantos «gestos literarios», codifican las formas de uso de este «lenguaje secundario» que es la «literatura». Cfr. L. JENNY, «La strategie de la forme», *Poétique*, 27 (1976), 257-281.

8. Sobre la «pasión» como motivo de la práctica intertextual o alusiva cfr. G. B. CONTE y A. BARCHIESI, *op. cit.*, pp. 81 ss.

9. Cf. G. BEDNARZ, *De universo orationis colore et syntaxi Boethii*, Vratislaviae, 1883; *De syntaxi Boethii*, I-III, Striegau 1892, 1907, 1910.

10. A. ENGELBRECHT, *Die Consolatio des Boetius. Beobachtungen über den Stil des Autors und die Überlieferung seines Werkes*, Wien, 1902 y T. DIENELT, «Sprachliche Untersuchungen zu Boetius' Consolatio Philosophiae», *Glotta*, 29 (1942), 98-138 y 31 (1951), 28-69.

11. H. HÜTTINGER, *Studia in Boethii carmina collata*, Regensburg, I-II, 1900-1902.

Las críticas a esta infructuosa búsqueda de fuentes no se hicieron esperar<sup>12</sup> y llevó a algunos al extremo de abogar por la necesidad de prescindir absolutamente de su estudio<sup>13</sup>. Sin embargo, aunque resulta tentadora semejante propuesta y compartimos con Alfonsi el escepticismo ante este tipo de análisis, es imposible olvidar que la poesía de Boecio es esencialmente una poesía docta y que en ella confluyen los más variados *tópoi* de la literatura latina<sup>14</sup>. Prescindir del examen de las fuentes o de los modelos implicaría por tanto olvidar el funcionamiento del sistema literario clásico; ahora bien, es también obvio que se impone un cambio de orientación. Consciente de esta necesidad, Salemmé ha propuesto estudiar las fuentes centrando la atención en la manera de comportarse Boecio frente al modelo e intentando ver cómo reacciona su sensibilidad y, en consecuencia, su lenguaje<sup>15</sup>. Aunque este intento no nos parece desatinado, quizá sea posible precisar con mayor exactitud los límites de la imitación y el funcionamiento del mundo poético de Boecio si partimos de unos presupuestos teóricos y metodológicos distintos. Nos referimos a lo que en los últimos veinte años se denomina, siguiendo a Pasquali, «arte alusiva» o, como ha precisado más exactamente G. B. Conte, *intertextualidad*<sup>16</sup>, conceptos que están unidos de manera esencial a los de poeticidad y evolución literaria.

Procurando olvidar las adiciones o confrontaciones de distintos textos que, con metáforas acuáticas confusas y misteriosas, nos hablaban de influencias y fuentes, se trata de reconocer la específica inserción de esos fenómenos en el sistema literario como factor orgánico; ya no es posible considerar estas alusiones, ecos, reminiscencias, o como quiera que se les denomine, como algo incidental y externo al texto literario, sino con la convicción de que participan de la misma función constitutiva que la retórica de las figuras. La opción terminológica no es infundada; como ya recordamos, los términos tradicionales que engloban estos procedimientos,

12. En este sentido ya se manifestaron. M. SCHANZ - C. HOSIUS - C. KRÜGER, *Geschichte der römischen Literatur*, IV, 2, München 1920, p. 164. Cf. también M. GALDI, *Saggi boeziani*, Pisa 1938, p. 121 ss. y «De Boethii carminibus quid iudicandum sit», *Athenaeum*, 7 (1929), p. 363 ss. y E. RAPISARDA, *Consolatio poesis en Boezio*, Catania 1954.

13. Cfr. L. ALFONSI, «Boezio poeta», *Antiquitas*, 9 (1954), 4-13 y «De Boethio elegiarum auctore», *Atti Istituto Veneto*, 102 (1942-43), pp. 723 ss.

14. Cf. C. SALEMME, «Aspetti della lingua e della sensibilità di Boezio poeta», *Ann. Fac. Lett. Napoli*, (1970-71), 67-89.

15. Cfr. C. SALEMME, *ibid.* p. 69.

16. Para las precisiones terminológicas cfr. G. B. CONTE - A. BARCHIESI, *op. cit.*, pp. 87; G. B. CONTE, *Memoria dei poeti e sistema letterario. Catullo, Virgilio, Ovidio, Lucano*, Torino, Einaudi, 1985<sup>2</sup> y *The Rhetoric of Imitation. Genre and Poetic Memory in Virgil and Other Latin Poets*, Ithaca-London, Cornell Univ. Press, 1986.

*imitatio* o *aemulatio*, recogen sencillamente el recorrido de lo antiguo a lo nuevo en lo que atañe a la producción de sentido. Por otra parte, la definición de *arte alusiva* de Pasquali dirige la atención a la necesaria «cooperación interpretativa del lector», sin cuya complicidad ésta es imposible<sup>17</sup>. Finalmente no se puede olvidar que el término *intertextualidad*, sin excluir aquello que abarca la *imitatio* y el *arte alusiva*, engloba también otros factores y recoge objetiva y empíricamente el fenómeno de la «copresencia de uno o más textos en otro»; de esta manera se pone más ampliamente de relieve la existencia de un sistema formado por relaciones intertextuales<sup>18</sup>.

Partiendo de estos presupuestos queremos hacer algunas reflexiones sobre determinados pasajes virgilianos que la crítica ha considerado tradicionalmente como fuentes del texto de Boecio, deteniéndonos especialmente en aquellos en los que creemos que la intertextualidad juega un papel fundamental. Para ello hemos tomado como punto de referencia el índice de fuentes de la edición de Bieler en la que Virgilio aparece citado en 31 ocasiones como origen de diferentes pasajes de la *Consolación*<sup>19</sup>. En estos pasajes nos encontramos con procedimientos y formas de la *imitatio* literaria que implican desde la cuestión de delimitar el modo y los diferentes grados de la imitación hasta lo que puede ser considerado como auténticas relaciones intertextuales.

Un caso extremo, típico de los comentarios filológicos tradicionales, es el de *Cons.* II, m. 5, vv. 1 ss.: *Felix nimium prior aetas / contenta fidelibus aruis...* El poema es una compleja composición en mosaico que desarrolla el *topos* de la ausencia

17. Cf. G. PASQUALI, «Arte allusiva», en *Pagine stravaganti*, Firenze, Sansoni, 1968, vol. II, pp. 257-82.

18. Las primeras intuiciones sobre la *intertextualidad* aparecen en Y. TYNIANOV, *Théorie de la Littérature*, París, Du Seuil, 1965, p. 125, pero la inventora del término fue J. KRISTEVA con su obra *Semeiotiké. Recherches pour une sémanalyse*, París, Du Seuil, 1969, p. 378, que desarrolló el concepto descubierto en M. BAKHTINE, *Poétique de Dostöievski*, París, Du Seuil, 1970, pp. 241-251. Sobre la evolución y progresivas transformaciones del concepto, cfr. L. JENNY, *op. cit.* y G. GENETTE, *Palimpsestes*, París, Du Seuil, 1982 (trad. esp. Madrid, Taurus, 1989).

19. Son en concreto 13 citas de la *Eneida*, 1 de las *Bucólicas* y 17 de las *Geórgicas*. Cfr. la edición citada de BIELER, pp. 120-121. No hemos podido consultar el artículo de L. ALFONSI, «Virgilio in Boezio», *Sileno*, (1979-80), 357-71, pero sí del mismo autor la recopilación de fuentes virgilianas en Boecio que hace en la *Enciclopedia virgiliana*, Roma, vol. I, 1984, pp. 416-518, que prácticamente coincide con la de Bieler, también a propósito de Virgilio, cfr. L. ALFONSI, «De quibusdam locis quos ex antiquis poetis Boethius et Maximianus repetisse uidentur», *Aevum*, 16 (1942), 86-92. Ya Murmellius en su edición de la *Consolatio* de 1535 (recogida en *Patrologia Latina*, vol. LXIII, Migne, p. 975), señaló la técnica centonaria utilizada por Boecio a partir fundamentalmente de versos de las *Geórgicas* (cfr. *Georg.* II, 450, 453, 458, 459-460, 465, 467, 493, 538-540; III, 526-527, 528-530), contaminados ocasionalmente con otros del libro I de las *Metamorfosis* de Ovidio, Horacio y los elegiacos, especialmente Tibulo.

de avaricia, testimoniada por la ausencia de comercio y guerras en la Edad primitiva<sup>20</sup>. Se trata en definitiva del tópico de la «Edad de Oro» que a partir de Hesíodo fue conformándose en la literatura a través de Virgilio (*Bucólicas*), Horacio (*Carmen saeculare*), Ovidio (*Metamorfosis*), Séneca (*Medea, Fedra*) y que precisamente Boecio transmitió al mundo cristiano medieval<sup>21</sup>. Resulta muy difícil relacionar de manera inequívoca un motivo literario como éste con un modelo determinado, y más exactamente, como quieren Bieler o Alfonsi, con las *Geórgicas* de Virgilio, pues al haber sufrido tantas contaminaciones, el hipotético modelo ha perdido su estructura lingüística, y, en cierta manera, su identidad. Podría en efecto tratarse de uno de esos textos que remite, si no a toda la tradición anterior, sí al menos a muchos de ellos, como por otra parte han puesto de relieve los diferentes comentaristas<sup>22</sup>. En casos como estos, la imitación se difumina en una especie de enciclopedia en la que la palabra del poeta no tiene una verdadera importancia. De esta enciclopedia forman parte los *topoi*, como el aquí mencionado, los motivos tradicionales o los clichés iconográficos; estos elementos de repertorio, que carecen de un lugar preciso textual, no forman un verdadero intertexto y, aunque en general puedan ser objeto de estrategias alusivas, no resulta fácil determinar lo que procede del uso del código.

En este mismo sentido, también resulta difícil afirmar que los versos de la *Eneida* en los que Virgilio describe a la Fama<sup>23</sup> constituyen el modelo de *Cons.* II, m. VII, 9 ss., que Boecio pone en boca de la Filosofía para mostrar la futilidad de la Fama:

*licet remotos fama per populos means  
diffusa linguas explicat  
et magna spernit altam gloriam,  
inuoluit humile pariter et celsum caput  
aequatque summis infima.*

20. Cfr. H. SCHEIBLE, *Die Gedichte in der Consolatio Philosophiae des Boethius*, Heidelberg, Winter, 1972, pp. 59-63.

21. Sobre el motivo de la «Edad de oro» o la «Arcadia», cfr. E. FRENZEL, *Diccionario de Motivos de la Literatura Universal*, Madrid, Gredos, 1980, pp. 22-27 (ed. orig. Stuttgart 1976).

22. Cfr. H. SCHEIBLE, *op. cit.*, pp. 59-63; J. GRUBER, *Kommentar zu Boethius. De Consolatione Philosophiae*, Berlin-New York, De Gruyter, 1978, pp. 202-206.

23. VIRG., *Aen.* IV, 174-183: *Fama, malum quae non aliud uelocis ullum: / probitate uiget uirisque adquiriendo, / parua metu primo, mox sese attolit in auras / ingrediturque solo et caput attolit in auras / ingrediturque solo at caput inter nubila condit / illam terra parens ira inritata deorum / extremam, ut perhibent...*

Como sucedía en el pasaje anterior, sin un soporte verbal claro, el modelo poético virgiliano se ha convertido en *topos* o en fórmula figurativa sin que se pueda pues hablar de contacto alusivo.

Aún menos razonable nos parece hablar de «eco» virgiliano en *Cons.* IV, m. I, 15, donde, a propósito del recorrido de las alas del alma, escribe Boecio:

*atque ubi iam exhausti fuerit satis  
polum relinquat extimum...*

Los versos de Virgilio con los que se ha relacionado el pasaje se encuentran en *Geórgicas*, II 398, en los que el poeta, al hacer referencia a los cuidados del viñedo, dice: *est etiam ille labor curandis vitibus alter / cui numquam exhausti satis est*<sup>24</sup>.

En II, 7, 15-16 Boecio, para demostrar la futilidad de la fama, pone en boca de la Filosofía una serie de argumentos, y entre ellos recuerda las exiguas dimensiones de la tierra: *huic quartae si quantum maria paludesque premunt quantumque siti uasta regio distenditur...*; en relación con el desierto ciertamente se encuentra la misma expresión en *Eneida* IV 42, donde Virgilio, señalando los límites del reino de Dido, escribe: *hinc deserta siti regio lateque furentes / Barcaei...* A pesar de la identidad del sintagma para referirse al desierto, los contextos pretendidamente relacionados no llegan a entrar en contacto<sup>25</sup>.

Algo similar se encuentra en *Cons.* III, m. IX, 22, la *supplicatio* final de un himno de corte absolutamente pagano, en el que escribe Boecio: *da pater, augustam menti conscendere sedem...*; el uso de *augustus* ha sido puesto en relación con *Geórgicas* IV 228, donde el adjetivo aparece aplicado a las abejas: *si quando sedem augustam seruataque mella / Thensaurisa retines...* Resulta bastante poco probable, a pesar de la identidad métrico-verbal, que se pueda hablar aquí de procedimiento imitativo, y menos aún de alusión dado que los respectivos contextos en ningún momento llegan a entrar en contacto.

Los dos pasajes siguientes coinciden en la referencia a Saturno, planeta que los antiguos situaban en los confines del cielo, por lo que recibía tenuemente los rayos

24. La misma construcción se encuentra también en *Aen.* IX 356 y en *Cons.* IV, 6, 2.

25. A propósito de este pasaje, GRUBER, *op. cit.*, p. 214, habla de «reminiscencia»; ALFONSI, *Boezio, op. cit.*, p. 518 de «eco»; en realidad el metro, en el que no resulta difícil establecer relaciones con Lucrecio, se inserta en una tradición derivada de motivos aristotélicos, más tarde reelaborados por Poseidonio, y en latín retomada, entre otros, por Cicerón.

del sol (de aquí el epíteto de «frío» que se le atribuye habitualmente)<sup>26</sup>. Estamos pues ante un hecho de tradición (*traditio*) cuando en IV, m I, 11, Boecio, en un contexto en el que expone el recorrido de las alas del alma, escribe: *sunt etenim pennae mihi... quae celsa conscendant poli; / aut comitetur iter gelidi senis...*; sin que llegue a existir una coincidencia verbal exacta, el pasaje ha sido relacionado con *Geórgicas* I 336: *hoc metuens, caeli menses et sidera serua / frigida Saturni sese quo stella receptet / quos ignis caelo Cyllenis erret in orbes*<sup>27</sup>. Tan desestimable nos parece esta pretendida relación como la propuesta para III, 11, 50-52: *nam aliae quidem campis, alia montibus priuntur, alias ferunt paludes, aliae saxis haerent, aliarum fecundae sunt steriles harenae, quas si in alia quispiam loca transferre conetur arescant*; este pasaje, en el que respondiendo a una duda planteada por Boecio, la Filosofía le explica el afán de sobrevivir de las plantas, ha sido relacionado con *Geórgicas* I 79, donde Virgilio recoge una serie de consejos para los agricultores: *hic sterilem exiguus ne deserat umor harenam*. Como vemos, la coincidencia se limita al uso de un epíteto, que por otra parte es determinante habitual del sustantivo *harena*<sup>28</sup>. Lo mismo sucede en IV, m. VI, 15, un poema que tiene como tema la armonía de la naturaleza: *semper uicibus temporis aequis/ uesper seras nuntiat umbras/ reuehit diem Lucifer alnum*, y que ha sido puesto en relación con *Bucólicas* VIII 17: *nascere praeque diem ueniens age, Lucifer, alnum*. Tampoco aquí tiene sentido hablar de fuente, modelo, o cualquiera otra expresión imitativa, puesto que claramente se trata de un epíteto de la lengua poética empleado por muchos otros autores<sup>29</sup>.

En *Cons.* IV, m. VI, 9 ss., Boecio retoma el tema de la armonía de los elementos y escribe:

*non sol rutilo consitus igne  
gelidum Phoebes impedit axem  
nec quae summo uertice mundi  
flectit rapidos Ursa meatus  
numquam occiduo lota profundo  
cetera cernens sidera mergi*

26. Cfr. VITRUBIO, IX, 1 16: *Saturni autem (sc. stella), quod est proxima extremo mundo, tangit congelatas caeli regiones; vehementer est frigida.*

27. Cfr. L. ALFONSI, *Boezio, op. cit.*, p. 517.

28. Cfr. VIRGILIO, *Georg.* II 109-13; III 11, 17-21; OVIDIO, *Ars amandi*, I 757 ss.; SÉNECA, *Phaed.* 15 ss. El tema se encuentra ya en TEOFRASTO, *Hist. Plant.* IV 4, 1 y VARRÓN, *Rust.* I 7, 5.

29. Aparece, por ejemplo, en VIRGILIO, *Buc.* V 45-47; IV 38-39; *Aen.* V 64; HORACIO, *Carm.* IV 7, 5. A este respecto, cfr. E. COLEMAN *Vergil, Eclogues*, Cambridge, C.U.P., 1977, p. 231.

*cupit Oceano tinguere flammās.*

El pasaje con el que se ha relacionado se encuentra en *Geórgicas* II 481 ss.: *quid tantum Oceano properent se tinguere soles...*; se trata igualmente de un *topos* de la lengua poética que Virgilio emplea en otros lugares<sup>30</sup> y cuyo modelo, en este caso indiscutible, se encuentra en Homero<sup>31</sup>.

Lo mismo sucede en I, 1, 4, cuando Boecio describe a la Filosofía que se le ha aparecido en forma de mujer: *haec dum mecum tacitus ipse reputarem querimoniamque lacrimabilem stilo officio signarem astitisse mihi supra uerticem uisa est mulier reuerendi admodum uultus, oculis ardentibus et ultra comunem hominum ualentiam*; el modelo propuesto para este pasaje se encuentra en la *Eneida* V 647 ss., cuando Pirgo, la nodriza de los hijos de Príamo, reconoce a la diosa Iris, que bajo la forma de Beroe, la anciana esposa de Doriclo, se había introducido entre las madres de los dardánidas: *diuini signa decoris / ardentisque nobile oculos, qui spiritus illi / qui uultus uocisque sonus uel gressus eunti*; como en los casos anteriores, la coincidencia responde al hecho de tratarse de la descripción tópica de la divinidad, en el texto de Boecio adaptada al personaje de la Filosofía, sin que pueda por tanto hablarse de relación alusiva al no entrar en contacto los contextos respectivos<sup>32</sup>.

Otro *topos*, en este caso propio de la literatura consolatoria, se descubre en *Cons.* I, 3, 1 ss., donde Boecio, al describirse a sí mismo ante la aparición de la Filosofía, escribe: *haud aliter tristiae nebulis dissolutis hausit caelum at ad cognoscendam medicantis faciem mentem recepit*<sup>33</sup>. El pasaje virgiliano con el que se ha relacionado se encuentra en los versos donde el poeta describe a Mecencio herido de muerte (*Eneida* X, 898-9): *contra Tirrhemus, ut auras / suspiciens hausit caelum mentemque recepit*<sup>34</sup>; se trata de un cliché genérico que en el caso concreto de la *Consolación*, como ha notado Gruber, se presta más a una interpretación alegórica en

30. Cfr. *Georg.* I 248.

31. HOM., *Il.* XVIII, 489.

32. En todo caso la modificación del modelo afecta a la creación del personaje y a las atribuciones que Boecio le concede. También la Filosofía, como Atenea en Homero (*Il.* III 200, 397) había tejido con sus manos sus propios vestidos (*Cons.* I, 1: *suis manibus ipsa textuerat*).

33. Cfr. CICERÓN, *Brut.* 12: *nam me istis scito litteris ex diuturna perturbatione totius uoletudinis tamquam ad aspiciendam lucem esse reuocatum*; SÉNECA, *Epist.* 79, 12.

34. LUCRECIO, III 505, 829, presenta también el mismo cliché.

términos neoplatónicos<sup>35</sup>. Igualmente discutible nos parece hablar de modelo en III, m. X, 4, un pasaje en el que la Filosofía, refiriéndose a la divinidad como destino del hombre, pronuncia el siguiente verso: *haec erit uobis requies laborum*; la relación se ha establecido con *Eneida* VIII 46, texto en el que el Tiber se dirige a Eneas para quitarle sus preocupaciones en los siguientes términos: *hic locus urbis erit, requies ea certa laborum*<sup>36</sup>, pero para la coincidencia *hic/haec...erit requies laborum*, se pueden aducir otros muchos textos, como el mismo Virgilio, *Eneida*, III 393, Tibulo, III 19, 11, Prudencio, *Apth.* 394, o Draconcio, *Laud. dei* I 559; por otra parte Boecio emplea la misma expresión en III, m. IX, 27, casi igual o muy parecida a Lucano I, 250.

El caso siguiente también consiste en una coincidencia verbal justificada por el uso de una lengua poética común. Se trata de III, m. IV, 1, un poema en el que, refiriéndose a Nerón, Boecio escribe: *quamuis se tyrio superbus ostro / comeret et niueis lapillis*; tenemos aquí dos lugares comunes, la púrpura y las perlas como manifestaciones exteriores de riqueza, de un estilo de vida. El pasaje de Virgilio con el que se ha puesto en paralelo se encuentra en *Geórgicas* III, 17: *Illi (Octavio) uictor ego et Tyrio conspectus in ostro / centum quadriugos agitabo ad flumina currus*; aquí la referencia es a la *toga picta*, la toga escarlata adornada con bordados que llevaban los magistrados que ofrecían y presidían los juegos. No existe por tanto razón para hablar de reminiscencia; se trata una vez más de un *topos* de la tradición poética, que en el contexto boeciano va unido de manera connotativa a la *luxuria* de Nerón<sup>37</sup>.

La *topica* explica asimismo la equivalencia verbal que se ha señalado entre *Cons.* II, 7, 56, donde la Filosofía argumenta en contra de los falsos bienes e incluye en ellos el favor popular: *uos autem nisi ad populares auras inanesque rumores recte facere nescitis*, y *Eneida* VI 816: *nunc quoque iam nimium gaudens popularibus auris (s. Anco)*. La coincidencia verbal responde a un *topos* usado por otros muchos autores, entre ellos Horacio, *Carm.* III 2, 20 o Lucano, I 132; no procede por consiguiente establecer una relación directa con Virgilio. Lo mismo creemos que

35. GRUBER, *op. cit.*, p. 99; ALFONSI, *Boezio, op. cit.*, p. 518. En el mismo sentido, *vid.* las connotaciones entre la luz y el conocimiento, la oscuridad y el error en V, m. V, 13 ss.

36. El citado verso de Virgilio falta en algunos de los mejores manuscritos; probablemente fue incluido aquí desde III, 393. Cfr. R. SABADDINI, *Virgilio, Eneide. Libro ottavo*, Torino, Loescher, 1969, p. 23. No aparece la menor alusión al verso en el comentario de C. J. FORDYCE, *P. Vergilii Maronis Libri VII-VIII*, J. CHRISTIE (ed.), Oxford, O.U.P., 1977.

37. Cfr. SÉNECA, *Herc. Oet.* 644; VIRGILIO, *Aen.* XII 126; I 639; HORACIO, *Epist.* I 6, 18; *Carm.* II 16, 35; *Sat.* I 2, 80. Es frecuente en la descripción de los tiranos. *Vid.* también en Boecio IV, m. II, 2 y II, m. V, 8 ss.

sucede en *Cons.* I, m. VI, 4: *cum Phoebi radiis graue/ Cancri sidus inaestuat, / tum qui larga negantibus / sulcis semina credidit/ elusus Cereris fide/ quernas pergat ad arbores*, configuración poética de un tema en el que, en definitiva, es una vez más la *traditio* o la lengua poética la que justifica la equivalencia con *Geórgicas* I 223 ss.: *debita quam sulcis committas semina quamque / imuitae properes anni spem credere terrae. / multi ante occasum Maiiae coepere; sed illos / exspectata seges uanis elusit aristis*<sup>38</sup>.

Coincidimos con Salemme<sup>39</sup> en la inutilidad de hablar de fuentes, modelos o reminiscencias a propósito de la relación entre *Cons.* IV, m. V, 1 y *Geórgicas* I 204. En los versos de la obra boeciana, refiriéndose la Filosofía a la sorpresa de los hombres ante fenómenos poco frecuentes y de los que desconocen sus causas, dice: *si quis Arcturi sidera nescit/ propinqua summo cardine labi, / cur legat tardus plaustra Bootes*; en el pasaje de Virgilio citado se recuerdan las estrellas y constelaciones que indican el momento oportuno para sembrar las diferentes semillas: *praeterea tam sunt Arcturi sidera nobis*.

Otro paralelismo señalado que nos parece injustificable es el que se ha querido ver entre *Geórgicas* III, 5: *...quis aut Eutythrea durum/ aut illaudati nescit Busirides aras?...*; y *Cons.* II, 6, 30 ss.: *Busiridem accepimus necare hospites solitum ab Hercule hos pite fuisse mactatum*<sup>40</sup>. Como resulta obvio la coincidencia verbal se limita a la referencia al rey de Egipto Busiris, un personaje del código mitológico común. Una explicación similar es válida ante la confrontación de *Geórgicas* III, 31: *addam urbes Asiae domitas pulsumque Niphaten / fidentemque fuga Parthum uersisque sagittis* y *Cons.* V, m. I, 1-2: *rupis achemeniae scopulis, ubi uersa sequentum / pectoribus figit spicula pugna fugax*. En este caso no existe realmente una coincidencia léxica, pues se trata simplemente del desarrollo de un tema común, la táctica guerrera de los partos, los enemigos por antonomasia de los romanos

38. A pesar de la evidente coincidencia métrico-verbal, hay que señalar que el mismo desarrollo del tema se encuentra también en *Geórgicas* II 214 ss.: *Tofus... et... creta negant alios aequae serpentibus agros dulcem ferre cibum*; cf. igualmente OVIDIO, *Ars amandi*, 1401; *Met.* V 479; TIBULO, II 6, 21-2.

39. C. SALEMME, «Aspetti della lingua», *op. cit.*, pp. 68-69.

40. En el contexto boeciano, la Filosofía pone en duda el poder de aquel que no puede impedir que se le haga lo mismo que él hizo a otro y para ello utiliza el tema de Busiris, hijo de Neptuno y de Libis, que hospedaba en su casa a los extranjeros, y los sacrificaba luego en honor a Júpiter; al querer hacer lo mismo con Hércules, éste lo mató; el mismo tema se encuentra, entre otros, en Séneca, *Herc. Oet.* 483 ss. En este sentido cfr. M. GALDI, *Saggi boeziani*, Pisa 1938, p. 247.

en época de Virgilio y cuya estrategia que dejó huella en la literatura romana<sup>41</sup>.

Con idéntica escasez de fundamentos la crítica se remonta a Virgilio a propósito de *Cons.* I, m. VII, 25-28, un metro en el que la Filosofía enumera los requisitos para conseguir la serenidad: *gaudia pelle, / pelle timorem / spem fugato*<sup>42</sup>. El lugar virgiliano con el que se ha puesto en relación es un pasaje donde Neptuno calma los temores que Venus siente por su hijo Eneas, en *Eneida* V 812: *nunc quoque mens eadem perstat mihi; pelle timores*. A pesar de la coincidencia métrico-verbal, hay que tener presente que el texto de Boecio recoge una serie de afectos clásicos comunes a la sabiduría pagana (*gaudia, timor, spes, dolor*)<sup>43</sup>, cuya sistematización fue realizada fundamentalmente por los estoicos<sup>44</sup>.

No resulta difícil ver una relación imitativa en el *carmen* introductorio de la *Consolación* I, m. III, 3-4, versos en los que Boecio se lamenta en tonos elegíacos<sup>45</sup> de su situación del modo siguiente: *Ecce mihi lacerae dictant scribendi Camenae / et uersis elegi fletibus ora rigant*; en el pasaje virgiliano que se trae a colación, el lamento lo hace Eneas ante Anquises (*Eneida* VI 699): *sic memorans largo fletu simul ora rigabat*. La coincidencia métrico-verbal es clara, pero es posible explicarla teniendo en cuenta que se trata de una expresión bastante común en otros muchos escritores<sup>46</sup>; en este caso el paso de un texto a otro se produciría más que por el reencuentro de palabras memorables y por reconocimientos verbales por medio de configuraciones tópicas. En este mismo sentido, también con la *Traditio* hay que relacionar *Cons.* V, m. II, 11, un metro que empieza con una cita literal de un verso de

41. Cfr. HORACIO, *Carm.* I 19, 10 ss.: *versis animosum equis Parthis*; II 13, 17: *miles sagittas et celerem fugam Parthi timet*; LUCANO, VIII 380: *pugna leuis bellumque fugax (Parthorum)*; SENECA, *Oed.* 118 ss.; *Thy.* 383 ss.

42. La misma idea es expresada en I, m. IV, 13: *nec speres aliquid nec extimescas*.

43. Cfr. HORACIO, *Epist.* I 4, 12: *inter spem curamque, timores inter et iras*; SENECA, *Diálogos*, VII 1, 7: *si animus...se supra metus sustulit nec auida spe infinita complectitur*; II 9, 2: *sapiens... nescit nec in spem nec in metum uiuere*.

44. Cfr. A. TRAINA, «Per l'esegesi di una lirica boeziana (*Cons.* 1, m. 5)», en *Poeti Latini (e Neolatini)*, vol. II, Bologna, Patron, 1981, pp. 133-160, p. 156 n. 46 (antes en *Orpheus*, (1980), 391-400); J. GRUBER, *op. cit.*, p. 161 y H. SCHEIBLE, *op. cit.*, pp. 44-45.

45. Sobre este metro cfr. H. SCHEIBLE, *op. cit.*, p. 10 ss. y J. GRUBER, *op. cit.*, p. 53. Para la factura de los dísticos elegíacos cfr. L. PEPE, «La metrica di Boezio», *Giornale italiano di filologia*, 7 (1954), 227-243, esp. 233 y G. E. DUCKWORTH, *Vergil and Classical Hexameter Poetry*, Ann Arbor, 1969.

46. Cfr. OVIDIO, *Trist.* V 1, 5: *flebilis ut noster status est, ita flebile carmen*; *Met.* XI 419; PRUDENCIO, *Perist.* IX 194. Sobre el cliché *fletibus ora rigant*, cfr. J. GRUBER, *op. cit.*, p. 53.

Homero<sup>47</sup>, y en el que, a propósito del conocimiento de la providencia escribe Boecio: *quae sint, quae fuerint ueniantque / uno mentis cernit ictu*; el pasaje confrontado se encuentra en *Geórgicas* IV 393, donde Virgilio, refiriéndose al vate Proteo dice: *nouit namque omnia uates / quae sint, quae fuerint, quae mox uentura trahantur*<sup>48</sup>. Resulta poco convincente ver en Virgilio el origen directo de la expresión, y aún menos pensar que entramos en los límites del arte alusiva; creemos más bien que se trata de un cliché de la tradición, y de existir algún intermediario, quizá el más plausible sea Prudencio<sup>49</sup>.

En todos estos pasajes que hemos comentado hasta ahora, hemos cuestionado la afirmación de que el modelo de Boecio sea exclusivamente Virgilio, dado que idénticas expresiones pueden ser atribuidas a otros muchos autores. Este hecho no ha pasado desapercibido tampoco a Alfonsi, quien, sin embargo, al comentar las coincidencias que presenta Boecio con otros autores -con la única excepción de Prudencio-, manifiesta su convicción de que la «fuente» es Virgilio<sup>50</sup>. No resultaría difícil aceptar esta opinión teniendo en cuenta que es sin duda Virgilio, por encima de otros autores, el gran *auctor* de escuela; sin embargo, nos parece muy discutible, dada su evidente inutilidad, seguir estableciendo este tipo de relaciones con Virgilio. No nos cabe duda de la presencia de Virgilio en la *Consolación*, aunque no compartimos la creencia de Alfonsi de que Virgilio sea el poeta al que más recurre Boecio<sup>51</sup>; la huella de su influencia poética, y más exactamente la de las *Geórgicas*, con la aspiración a la pureza, a la libertad del mundo primitivo, en consonancia con los anhelos de un Boecio en prisión, es absolutamente innegable. Pero volviendo a los lugares mencionados, hemos visto que en muchos casos habría que hacer referencia más exactamente a un *Modelo-Género*, esto es, un modelo de competencia, una matriz generadora, pues lo que se imitan son estilos, convenciones y formas cuyo comentario puntual e individual (citadas o transformadas), como hemos visto resulta muy difícil de interpretar.

Un análisis diferente requieren algunos pasajes que voluntariamente hemos dejado para el final. El primero de ellos se encuentra en un metro de la *Consolación*

47. Cf. HOMERO, *Iliada*, III 277 y *Odisea*, XI 109 y XII 323.

48. La fuente original sin duda es HOMERO, *Iliada* I 70 (Calcante).

49. Cfr. *Cath.* IX 11 ss.: *ipse fons et clausula omnium quae sunt, fuerunt, quaeque post futura sunt*.

50. Cfr. L. ALFONSI, «Boezio», *op. cit.*, p. 518.

51. Creemos por el contrario que es Séneca el autor imprescindible a la hora de interpretar las partes líricas de la obra boeciana; cfr. Nuestra comunicación «La influencia de Séneca en la *Consolación de la Filosofía*», presentada al IX Congreso Español de Estudios Clásicos (27-30 septiembre 1995), Madrid (en prensa).

que tiene como tema la armonía de la naturaleza y en el que, a partir de la contemplación astronómica, Boecio reflexiona sobre las leyes divinas: el mundo está en paz absoluta frente a la tiranía e injusticia de la tierra; en ese contexto escribe el autor (IV, m. VI, 18):

*sic aeternos reficit cursus  
alternus amor, sic astrigeris  
bellum discors exulat oris.*

El pasaje virgiliano que se cita como fuente se encuentra en *Geórgicas*, III 225, donde refiriéndose a la lucha de los toros describe el poeta el comportamiento del vencido: *sed alter/ uictus abit, longequae ignotis exsulat oris*; la imagen sin duda gustó a Boecio y probablemente la transportó, después de modificarla<sup>52</sup>, a un contexto muy diferente. Hablar aquí de alusión probablemente no sea desatinado: en el contexto virgiliano la expresión forma parte de unos versos que describen el comportamiento normal de los toros tras la lucha: el vencido se destierra lejos. Boecio retoma el sintagma aunque invierte el sentido, pues el contenido es precisamente el contrario: en el curso armonioso que caracteriza a los fenómenos celestes, es el amor el que destierra la guerra de la discordia de las regiones estrelladas.

Quizá también nos encontremos en la delicada frontera que separa la funcionalidad del contexto y la estrategia intencional del autor en *Cons.* III, m. V, 7, donde la Filosofía da consejos para alcanzar el verdadero poder, que no consiste en otra cosa que el dominio de uno mismo:

*qui se uolet esse potentem,  
animos domet ille feroces  
nec uicta libidine colla  
foedis summittat habenis;  
etenim licet Indica longe  
tellus tua iure tremescat  
et seruiat ultima Thyle,  
tamen atras pellere curas  
miserasque fugare querelas*

52. *Oris* ya no es *ignotis* sino *astrigerias*, probablemente a través de ESTACIO, X 828. Sobre las transformaciones de los modelos que Boecio realiza de acuerdo con su sensibilidad poética cfr. SALEMME, *op. cit.*, p. 77.

*non posse potentia non est.*

El pasaje virgiliano aludido se encuentra en *Geórgicas*, I 29-30, y forma parte de una invocación a los dioses de la agricultura y a Augusto, que reina en Roma, pero a quien está destinado un lugar en el consejo de los dioses; a este respecto escribe el poeta: *An deus immensis uenias maris, ac tua nautae/ numina sola colant, tibi seruiat ultima Thule*. Ciertamente la presencia en los textos citados del sustantivo *Thule/Thyle* responde al código poético, puesto que su uso para referirse a tierras lejanas, de hecho el límite septentrional del mundo, son frecuentes en muchos poetas<sup>53</sup>. Sin embargo la idéntidad de la estructura métrico-verbal que constituye el verso de Boecio nos induce a pensar en una intencionalidad por su parte y en la consiguiente necesidad cooperativa por parte del lector; naturalmente el problema que se plantea a continuación es responder a la pregunta de cuál puede ser la funcionalidad de la expresión virgiliana en el nuevo texto. Como hemos señalado, para Virgilio el sintagma *seruiat ultima Thule* es un vehículo lingüístico del que se sirve para expresar el inmenso poder que está reservado a Augusto; es posible que el reconocimiento del modelo, en el texto de Boecio incremente el sentido de la expresión de una forma muy económica: en boca de la Filosofía, sin decirlo explícitamente, el verso recuerda que «aunque se sea como Augusto, aunque se tenga el mismo poder que él» si no puedes separarte de los afanes y librarte de las deplorables miserias, no tienes poder alguno.

Aunque quizás sea menos claro que este último caso, tal vez haya que hablar de relación intertextual, es decir de una buscada y consciente alusión, y no de una mera reminiscencia, a propósito de los célebres versos que pronuncia Anquises cuando transmite a Eneas el destino que aguarda a los romanos en *Eneida*, VI 849-50: *orabunt causas melius, caelique meatus / describent radio*; una expresión idéntica (*describere radio... caeli meatus / siderum uias*) pone Boecio en boca de la Filosofía cuando ésta recuerda al prisionero-enfermo sus actividades pasadas en *Cons.* I, 4, 12: *talis habitus talisque uultus erat, cum tecum naturae secreta rimares, cum mihi siderum uias radio describeres*. Si interpretamos literalmente este pasaje, aparece explícitamente subrayado el interés que sintió Boecio por los estudios astrológicos<sup>54</sup>,

53. La oscilación *Thyle/Thule* se explica probablemente por la mediación de SÉNECA, *Med.* 159, 379. Así era llamada una isla misteriosa situada a seis días de navegación de Bretaña, descrita por vez primera por el geógrafo griego Pitea. La identificación varía, según los autores, entre Islandia, Noruega o las Islas Shetland.

54. Cfr. también I, m. II, 6 ss.: *Hic quondam caelo liber aperto / suetus in aetherios ire meatus / cernebat rosei lumina solis, / uisebat gelidae sidera lunae / et quaecumque uagos stella recursus / exercet uarios flexa per orbis, / comprehensam numeris uictor habebat.*

y podría hacer plausible además la atribución de un tratado no conservado, el *De institutione astronomica*, sobre el que la crítica no termina de ponerse de acuerdo. Pero por otra parte, la coincidencia con la expresión virgiliana podría obedecer a otros propósitos sin que esto implique hablar de una intencionalidad exclusivamente subjetiva o psicológica, sino del mismo texto<sup>55</sup>. En efecto, si el lector reconoce el modelo en cuestión, si volviendo su interés hacia el texto original, realiza una especie de anamnesis intelectual y desplaza la referencia intertextual, aparece un significado más completo y distinto que nos conduce a pensar que Boecio afirma así la posesión del conocimiento de la astronomía por los romanos mucho antes de la traducción de Ptolomeo<sup>56</sup>.

Aunque naturalmente siempre cabe la duda de que estemos «inventando» y no descubriendo una relación *alusiva*, lo cierto es que la posibilidad queda abierta. Dicha posibilidad nos parece difícilmente refutable en casos que se presentan fuertemente lexicalizados y con un sólido soporte material, casi definitivo, como los siguientes. En *Cons.* IV, 2, 71-72, cuando la Filosofía intenta demostrar al prisionero cómo los hombres se afanan en unas erradas aspiraciones, Boecio escribe: *considera uero quanta sceleratos homines habeat impotentia. Neque enim leuia aut ludicra praemia petunt quae consequi atque obtinere non possunt*. Aquí es obvio que Boecio ha retomado literal y conceptualmente el famoso verso de la *Eneida* XII 764-5, en el que el poeta, a propósito del enfrentamiento entre Eneas y Turno escribe: *neque enim leuia aut ludicra petuntur/ praemia, sed Turni de uita et sanguine certant*. Resulta atrayente ver una remotivación del verso virgiliano en la prosa de Boecio, en la que ya no permanece como un material inerte, sino que se hace funcional para la construcción del sentido narrativo de este segundo texto. La densidad metafórica se mide aquí en la comparación que separa una simple denotación («los hombres luchan por conseguir unos bienes que en realidad no son tales») con una connotación cargada de emociones y que no resulta inmediatamente pertinente a la situación referencial («Turno y Eneas luchan por la vida»). No parece, por tanto, difícil hablar de alusión, dado que en el nuevo texto, como en toda figura, la densidad expresiva viene dada por la copresencia de dos realidades diversas, que aspiran de hecho a indicar una sola<sup>57</sup>.

55. Esta intencionalidad no ha de ser considerada como proceso psicológico de un autor, sino como «coeficiente de torsión», que un texto o una tradición sufre de una manera que filológicamente puede comprobarse.

56. Cfr. J. GRUBER, *op. cit.*, pp. 115-116.

57. Al estar situada la idea alusiva entre la letra y el sentido (sin ser ni lo uno ni lo otro exclusivamente), para llenar el espacio desconocido es preciso hacer referencia a los dos extremos que lo delimitan.

Particularmente interesante, a pesar de haber sido desestimada por algunos estudiosos<sup>58</sup>, nos parece la confrontación de otros dos pasajes. El texto de Boecio se encuentra al comienzo de la *Consolación*, en I, m. I, 1, en un verso en el que el poeta, en un poema de tono claramente elegíaco, comienza a exponer sus desgracias presentes recordando su obra anterior: *Carmina qui quondam studio florente peregi*; aquí aparecen contaminados dos lugares virgilianos: por una parte los versos finales de *Geórgicas* IV 564-65, en los que Virgilio rememora su obra anterior: *Illo Vergilium me tempore dulcis aiebat / Parthenope studiis florentem ignobilis oti, / carmina qui lusi pastorum audaxque iuuenta, / Tityre te patulae cecini sub tegmine*; por otra, con los versos que en tiempos de Boecio, atribuidos falsamente a Virgilio, habían sido incluidos como prótasis de la *Eneida*: *Ille ego, qui quondam gracili modulatus avena / carmen et egressus siluis uicina coegi*<sup>59</sup>. Como en cualquiera de las formas de la alusión, ésta sólo podrá ser percibida si en la memoria tenemos los textos que faltan formando un hipotexto que prolonga su presencia como una resonancia. La cuestión a resolver consiste, por consiguiente, en averiguar la funcionalidad de estos versos en el nuevo texto. Parece evidente que al traer a la memoria del lector los versos virgilianos, a la vez que hace referencia el poeta a un perdido *Carmen bucolicum* que, según Casiodoro<sup>60</sup>, escribió Boecio en su juventud, se está parangonando con Virgilio. Ahora bien, el poeta de Mantua, tras las *Bucólicas* escribió las *Geórgicas*, obra que, entre las virgilianas, es sin duda es la más evocada de la *Consolación*; como Virgilio, Boecio se tiene que apartar de la poesía de su juventud y, obligado por las adversas circunstancias personales, se vuelve a otro estilo y otro género, el del Ovidio del destierro<sup>61</sup>.

De una manera similar, nos parece que Boecio busca conscientemente la cooperación del lector cuando hace la siguiente alusión a Virgilio en *Cons.* II, 4, 23: *cum igitur praecipua sit mortalibus uitae cura retinendas, o te, si tua bona cognoscas, felicem, cui suppetunt etiam nunc quae uita nemo dubitat esse cariora*. El pasaje evocado de Virgilio se encuentra en *Geórgicas* II 458: *o fortunatos nimium, sua si bona norint, Agricolas! quibus ipsa, procul discordibus armis / fundit humo facilem uictum iustissime tellus*. Parece indiscutible la relación existente entre ambos textos, requisito indispensable del fenómeno alusivo, así como la transformación del

58. Cfr. C. SALEMME, «Aspetti», *op. cit.*, p. 68.

59. Cfr. M. GEYMONAT, *P. Vergili Maronis, Opera*, Torino, Paravia, 1973, I 1a ss.

60. Cfr. M. GALDI, «De Boethii carminibus quid iudicandum sit», *Athenaeum*, n.s. 7 (1929), pp. 367 ss.

61. L. ALFONSI, «De Boethio elegiarum auctore», *Atti del Reale Istituto Veneto*, 102 (1944), 723-727, señala los paralelismos con las *Tristia* de Ovidio.

hipotexto rememorado: la invocación a los labradores se convierte en invocación a una segunda persona impersonal: «los labradores si conocieran los bienes que les proporciona la tierra conseguirían la felicidad», mientras que en Boecio, es el género humano quien queda oculto tras el tú impersonal: «si conociera en qué consiste realmente el bien, conseguiría la felicidad». La relación establecida, por tanto, atañe al conocimiento y a la consecución de la felicidad; por otra parte, la densidad metafórica de la alusión vienen dada por la distancia entre una simple denotación y una connotación no inmediatamente pertinente: «los labradores desconocen las riquezas que esconde la tierra y, en consecuencia, no consiguen la felicidad; los hombres, que se esfuerzan en la consecución de bienes que en realidad son falsos, descuidan la verdadera fuente que les proporcionaría la felicidad, el sumo bien, la divinidad».

Relacionado con este mismo tema de la felicidad, tal vez no sea desatinado ver en *Cons.* III, m. XII, 1 ss. la alusión a un célebre verso de *Geórgicas* II 490. El pasaje virgiliano donde se inserta el verso en cuestión alude a su vez a Lucrecio<sup>62</sup>, precisamente la filosofía materialista de éste inspira a Virgilio los siguientes versos de índole filosófica e irreligiosa en los que niega la existencia del Infierno, donde corre el Aqueronte, que no permite que se le vuelva a pasar o que no devuelve la presa: *Felix qui potuit rerum cognoscere causas / atque metus omnes et inexorabile fatum / subiecit pedibus, strepitumque Acheruntis auari*<sup>63</sup> No hay que olvidar el alto grado de memorabilidad que la posición inicial proporciona a la expresión contenida en el verso, expresión que, por otra parte, es producto de una relación intertextual translíngüística, porque Virgilio, probablemente de una forma consciente y con un valor litúrgico, recurrió a la lengua de los misterios<sup>64</sup>.

El pasaje a confrontar se encuentra en *Cons.* III, m. XII, 118-25: *Felix qui potuit boni / fontem uisere lucidum, / felix qui potuit grauis / terrae soluere uincula*. Como en los versos anteriores de Virgilio, también este metro, que trata del motivo de la luz intelectual, llama de la luz divina, presenta un alto contenido filosófico, en este caso de origen neoplatónico. La presencia aquí de la estructura poética virgiliana creemos que no debe entenderse como si se tratase de un elemento inerte que sólo encuentra su sentido una vez introducida en el nuevo texto; por el contrario la coincidencia en cierto modo implica una determinada orientación. En efecto, la identidad métrico-verbal es inequívoca, pero Boecio lleva a cabo una sintomática

62. LUCRECIO, III 37: *metus ille foras praeceps Acheruntis agendus*.

63. Cfr. J. L. VIDAL, T. DE LA A. RECIO GARCÍA y A. SOLER RUÍZ, *P. Virgilio Marón. Bucólicas, Geórgicas, Apéndice virgiliano*, Madrid, Gredos, 1990, p. 315, nota 75.

64. Cfr. H. SCHEIBLE, *op. cit.*, p. 123, n. 4.

*variatio*: en el contexto de Virgilio, como señalamos, la felicidad proviene del conocimiento del origen de las cosas y de la supresión del miedo a los Infiernos; Boecio probablemente quiso corregir a Virgilio, al que sin duda alude, y para ello se vale, moralizando el argumento del mito, precisamente de la figura mítica de Orfeo en su bajada a los Infiernos<sup>65</sup>: la atención no se dirige como en Virgilio a las *causae*, sino al lugar de la búsqueda como explícitamente aparece en los vv. 52 y ss.: *Vos haec fabula respicit / quicumque in superum diem / mentem ducere quaeritis / nam qui Tartareum in specus / uictus lumina flexerit, / quicquid praecipuum trahit, / perdit, dum uidet inferos*. Si Virgilio, siguiendo a Lucrecio, anhelaba la contemplación racional de las cosas, Boecio, como los neoplatónicos, aspira hacia lo alto, hacia el deseo de librarse de las ataduras mortales.

Otra clara alusión a Virgilio nos parece que se puede ver en las palabras que Boecio pone en labios de la Filosofía en IV, 6, 113 ss.: *nam ut pauca, quae ratio ualeat humana, de diuina profunditate perstringam, de hoc quem tu iustissimum et aequi seruantissimum putas omnia scienti prouidentiae diuersum uidetur. Et uictricem quidem causam dis, uictam uero Catoni placuisse familiaris noster Lucanus ammonuit*. El texto virgiliano aquí evocado se encuentra en *Eneida*, II 426 ss.: *cadit et Ripheus, iustissimum unus / qui fuit in Teucris et seruantissimum aequi / (dis aliter uisum)*. Si analizamos los respectivos contextos, comprobamos que en la *Consolación* la Filosofía trata el gran misterio del juicio divino, cuyo criterio insondable no coincide con el humano. Para ello Boecio toma en primer lugar los versos de Virgilio sin citarlo explícitamente, sin duda porque el pasaje era sobradamente conocido para el lector, y a continuación parafrasea unos célebres versos de Lucano<sup>66</sup>. A propósito de esta última cita, que en este caso es explícita, los comentaristas a menudo han dudado que Boecio entendiera realmente el sentido que Lucano dió a su verso; sin embargo, tal vez no sea necesario hablar de falta de comprensión, sino de que al retomarlo, y fuera de su contexto originario, el verso experimentó en la *Consolación* una transformación voluntaria y adquirió un sentido distinto. En efecto, Lucano decía que la causa vencedora era peor precisamente porque Catón, el representante más genuino, más ecuánime y equilibrado del estoicismo

65. Sobre el significado del mito de Orfeo, cfr. H. SCHEIBLE, *op. cit.*, pp. 118-125; F. KLINGNER, *De Boethii Consolatione philosophiae*, Berlin, 1921, pp. 31 ss.; M. GALDI, «Saggi», *op. cit.*, pp. 108 ss. y 240 ss.; S. FORD, *Poetry in Boethius' Consolation of Philosophy*, Nueva York, Columbia University, 1967, pp. 84 ss.

66. LUCANO, I 128: *uictrix causa deis placuit, sed uicta Catoni*.

romano, tomó partido en contra de ella<sup>67</sup>, mientras que Boecio se pone abiertamente de lado de la divinidad.

Volviendo ahora a la alusión virgiliana, podemos observar en primer lugar que ambos autores, Boecio y Virgilio, están tratando el tema de la justicia y la diferencia existente entre el conocimiento de los dioses y el de los hombres. La coincidencia está además subrayada por una identidad en las expresiones: el superlativo *iustissimum* es aplicado por Virgilio a Rifeo, compañero de armas de Eneas, mientras que Boecio lo aplica a un «él» impersonal, sin identificar textualmente; además la construcción *seruans* con genitivo, similar a la de *amans* o *cupiens*, que es una creación virgiliana<sup>68</sup>, aparece idéntica en los dos textos. ¿Cuál es la funcionalidad de estas alusiones en el nuevo texto? El pasaje de la *Consolación* si cuenta con la cooperación de un lector competente incrementa inmediatamente su sentido, pues sin duda reconstruye simultáneamente el personaje de Rifeo, aunque en el nivel del discurso no aparezca citado, y precisamente gracias a ese reconocimiento la Filosofía consigue que sus argumentos sean plausibles.

Es preciso aquí recordar que Rifeo, del que sólo es citado el nombre en Virgilio, era un guerrero troyano, mencionado por Eneas entre sus compañeros caídos<sup>69</sup>; para nosotros se hubiera limitado exclusivamente a un nombre si las palabras con las que Virgilio acompaña su muerte no hubieran dado a este desconocido personaje un particular relieve<sup>70</sup>. Al citar Eneas a los muertos en uno de los episodios en los que está articulada la trágica narración de la caída de Troya (*Aen.* II 314-437), añade a cada nombre un breve comentario, que en el caso de Rifeo es «el más justo de los troyanos». Virgilio añadió aquí algo que no deja de plantear interrogantes: en el texto citado más arriba (*et Ripheus...*), *et* es precisamente el origen del problema, al dar un valor concesivo al adjetivo que sigue («También cae Rifeo que, sin embargo era justo»)<sup>71</sup>; el poeta no obstante da una solución al dilema al añadir *dis aliter uisum*, un

67. Cfr. R. CASTRESANA, *Historia y Política en «La Farsalia» de Marco Anneo Lucano*, Madrid, Aguilar, 1956, p. 169.

68. Cfr. R. G. AUSTIN, *Aeneidos, Liber secundus*, Oxford, O.U.P., 1973<sup>3</sup>, p. 173.

69. Cfr. *Aen.* II 339, 394, 426. Sobre el nombre, cfr. E. SITTING, *R.E.* 1914, col. 921; C. SAUNDERS, «Sources of the Names of Trojans and Latins in Vergil Aeneid», *T.A.P.H.A.* 71 (1940), pp. 537 ss.; A. CHIAVACCILEONARDI, «Rifeo», en *Enciclopedia Virgiliana*, Roma, vol. I, 1984, pp. 472-474.

70. El nombre no aparece en Homero, pero es común a un centaurero de OVIDIO, *Met.* XII 352.

71. El superlativo está además reforzado por *unus*, siguiendo un uso propio de la lengua hablada (cfr. Plauto, *Asin.* 521; *Truc.* 250); R. G. AUSTIN, *Aeneidos liber secundus, ad loc.*

*topos* de la literatura clásica ante la muerte o la desventura<sup>72</sup>; en nuestro texto, sin embargo, la peculiaridad radica en la afirmación precedente: *iustissimum unus... et seruantissimum aequi*. Obviamente la inmediata pregunta es por qué el inocente, el joven, el justo debe morir, pregunta que en definitiva equivale a cuestionar la razón de la muerte como destino inevitable del hombre. En efecto, cuando se trata de un joven o de una persona justa, la muerte parece «inmerecida» pero en realidad ningún hombre la merece, porque ninguna culpa es comparable al precio que se paga. Rifeo es el único caso en la *Eneida* de hombre adulto, pero justo, justo incluso de una manera que sobresale entre todos; se convierte así en *exemplum*, proclamación del doloroso e incomprensible destino del hombre<sup>73</sup>.

No deja de sorprender por tanto la falta de atención que los comentaristas de la *Eneida* han prestado a este personaje; por otra parte, los pocos que le han dedicado algunas palabras recogen de maneras muy distintas la cuestión planteada por Virgilio. A Servio, sin embargo, no le pasó despercebida y para defender a Virgilio de una posible acusación de impiedad, señalaba: *et bene ingenti indignatione Aeneae tamen nihil sacrilegum datur*; Conington, que atenúa el valor del inciso, lo considera como la expresión de resignación ante un juicio incomprensible para el hombre («not unmixed with reproach»); por su parte, Austin observa: *it may show resignation, it may be accusing...But it is hard not to hear the accusing note*<sup>74</sup>. Sigue siendo Weidmar<sup>75</sup> quien proporciona el comentario más útil, recordando la triste experiencia del mundo precristiano en el que, cuando los dioses abandonan al hombre, ni el valor ni la sabiduría proporcionan la salvación. En efecto, en ausencia de la idea del amor de Dios por los hombres y al estar la religión ligada al Estado, cuando éste se hunde, el hombre carece de toda esperanza en la ayuda divina<sup>76</sup>.

Ahora bien, la historia de Rifeo y el problema planteado por Virgilio no concluyó en la *Eneida* ni en estos breves comentarios. A más de un milenio de distancia, Dante se hizo eco de la pregunta proporcionándole una respuesta muy distinta al colocar al humilde Rifeo en el Paraíso cristiano. Es obvio que Dante

72. Cfr. HOMERO, *Od.* I 234; OVIDIO, *Met.* I 366; *Pont.* IV 9, 39; ESTACIO, *Theb.* V 57.

73. Para el problema suscitado por la muerte de Rifeo cfr. A. WEIDMAR, *Commentar zu Virgil's Aeneis Buch I und II*, Leipzig 1869; R. G. AUSTIN, *Aeneidos liber secundus*, *op. cit.*; A. LA PENNA, «Virgilio e la crisi del mondo antico» en *Virgilio, tutte le opere*, Firenze, 1966, LXXV-LXXXVI; J. PERRET, «Optimisme et tragédie dans l'Eneïde», *R.E.L.* 45 (1967), 342-62.

74. AUSTIN, *op. cit.*, *ad loc.*

75. A. WEIDMAR, *op. cit.*, *ad v.* 402.

76. Cfr. VIRG., *Aen.* III 1-2: *Postquam res Asiae Priamique euertere gentem / immeritam uisum superis.*

comprendió lo que se escondía tras las breves palabras dedicadas por Virgilio a la muerte del justo Rifeo y no dudó en proporcionar al pagano un puesto de alto honor, entre los cinco espíritus que ocupan los más altos sitios formando el ojo del águila en el cielo de los justos en su *Paradiso* (XX 67-69)<sup>77</sup>. Señala Chiavacci cómo de esta manera, a una distancia de siglos de los versos de la *Eneida*, se concluye un gran ciclo de pensamiento de Occidente que revela la diferencia y la continuidad entre el mundo clásico y el cristiano, de los cuales ambos poetas son los portavoces. Efectivamente, el cristianismo, al traspasar la dimensión histórica e introducir el acontecimiento humano en la eterna dimensión divina, da una solución al dramático problema del destino, que era ya agudo en los trágicos griegos y que Virgilio retoma con la profunda y reservada tristeza típica de su ánimo y estilo, (*dis aliter visum*)<sup>78</sup>.

Sin embargo, a este respecto nos parece que el pasaje de Boecio que antes comentábamos jugó un importante papel que ha pasado totalmente desapercibido a los críticos. De acuerdo con el funcionamiento de la alusividad, de la manera más económica posible, sin citar explícitamente el nombre ni el destino de Rifeo, Boecio gracias a la colaboración buscada y esperada por parte de un lector, sin duda imprescindible en el desciframiento del lenguaje literario, cuando retoma las palabras virgilianas les da un significado más completo. En el pasaje de la *Consolación* que comentábamos anteriormente la Filosofía trataba esencialmente de la diferencia entre el conocimiento de los hombres y el de la divinidad. Para ello en primer lugar recuerda que Rifeo, a pesar de ser el más justo de los hombres perdió la vida, destino a todas luces injusto; sin embargo, modificando a continuación el verso de Lucano, añade que el conocimiento o el parecer de la divinidad y el de los hombres es distinto, pero que esta diferencia se debe a la falta de profundidad del hombre, con lo cual Boecio se pronuncia claramente a favor de la divinidad. El siguiente paso de la transformación, como ya hemos comentado, lo da Dante, quien no casualmente incluye también a Boecio en el Paraíso de los justos, entre Orosio e Isidoro, y celebrándolo como

77. Prueba de que Dante era consciente de la provocación que realizaba a la opinión común es la pregunta que hace al lector en *Par. XX 67-69: chi crederebbe giù nel mondo errante, / che Rifeo Troiano in questo tondo / fosse la quinta delle luci sante?* Junto a Rifeo el ojo del águila -se decía que éstas pueden mirar al sol sin deslumbrarse- lo constituían el rey bíblico David, Ezequías rey de Judá, Constantino, Guillermo II el bueno de Sicilia y Apulia; cfr. DANTE ALIGHIERI, *Comedia. Paraíso*, Text. trad. y not. de A. Crespo, Barcelona, Seix Barral, 1977, *ad. loc.*

78. Para la relación con Dante cfr. A. LA PENNA, *op. cit.* LXXXII; E. PARA TORE, *Tradizione e struttura in Dante*, Firenze, 1968, 300-12; A. CHIAVACCILEONARDI, «Dante e Virgilio», *Lecture classensi*, 12 (1983), 81-97.

mártir<sup>79</sup>.

Para concluir creo que, a pesar de las reservas de algunos estudiosos que siguen manteniendo una concepción positivista en lo que a la cuestión del análisis de las fuentes se refiere, o que temen que la metodología desarrollada en los últimos años y que aquí hemos tratado de aplicar sea meramente una cuestión de terminología con aspiraciones de cientifismo, los últimos ejemplos comentados ponen de relieve que la «intertextualidad» no es una palabra vacía de significado. Y aunque es un término relativamente joven, ya ha demostrado su valor como un procedimiento más, especialmente útil para la explicación del funcionamiento del sistema literario; como todo método científico que se precie, nos permite el conocimiento de algo nuevo o, al menos, diferente. Y aunque no se nos escapa que el acto creador va más allá de la reducción a la práctica intertextual, es imposible dejar de lado, como Borges nos recordaba en la cita con que comenzabamos estas páginas, que la «Literatura es Tradición», fuera de la cual la obra literaria es impensable; podríamos decir que, como en las cajas chinas, un texto encierra otro texto, y así hasta el infinito, mientras nosotros, los lectores, asistimos desde fuera abriendo y contemplando cajas cada vez más pequeñas. Naturalmente que aquí se impone la prudencia y no se puede hacer esto como lo hacía Funes el memorioso en el cuento de Borges que, donde nosotros percibimos tres copas en una mesa, él «veía todos los vástagos y racimos y frutos que comprende una parra» pero lamentablemente «no era muy capaz de pensar».

79. *Paraiso*, X 124-129: *Per vedere ogni ben dentro vi gode / l'anima santa che'l mondo fallace / fa manifesto a chi di lei ben ode: / lo corpo ond'ella fu cacciata giage / giuso in Cieldauro; ed essa da martiro / e da essilio venne a questa pace.*