

CONCEPCIONES AMOROSAS EN LA *ENEIDA* VIRGILIANA Y SU RELECTURA EN LOS *COMMENTARII* DE SERVIO

LILIANA PÉGOLO (UBA)
pegolabe@gmail.com

Este trabajo analiza el término *amor* y sus variantes, sobre los cuales se efectuó un primer abordaje que dio como resultado, tras la lectura de la *Eneida*, el reconocimiento de cinco ejes sémicos. En ocasión de las II Jornadas Multidisciplinarias de Paraná, en mayo del año 2010, se señaló la necesidad de revisar las categorías establecidas, a la luz de la exégesis de Servio sobre la obra virgiliana. Puesto que la extensión del comentario serviano impide analizar todas las referencias al vocabulario erótico en el presente trabajo, es que este se limitará a *Eneida* IV, canto en el que se concentran cincuenta y tres apariciones del término *amor*.

Servio / *Commentarii* / Virgilio / *Eneida* / amor

This paper analyzes the word *amor* and its variants, on which a first approach was made, that resulted, after reading the *Aeneid*, in the recognition of five main semic axes. On the occasion of the "II Jornadas Multidisciplinarias" in Paraná (Entre Ríos, Argentina) in May 2010, it was noted the need to revise the established categories, in the light of Servius' exegesis on Virgil's work. Since the length of Servian's comment prevents to analyze all the references to the erotic vocabulary in this work is that this work is limited to *Aeneid* IV, the book where the word *amor* appears fifty-three times.

Servius / *Commentary* / Vergilius / *Aeneid* / love

Tal como se anticipó en el resumen, este trabajo es la continuación de una tarea de análisis sémico que fue presentada en ocasión de las II Jornadas Multidisciplinarias efectuadas en la ciudad de Paraná, en el mes de mayo del año 2010.¹ Como resultado del abordaje realizado, llegamos entonces a la conclusión

¹ Las jornadas organizadas por la Facultad de Humanidades, Artes y Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Entre Ríos, entre los días 27 y 28 de

de que el motivo amoroso aparece en la *Eneida* de manera dispar, pasando casi inadvertido o transformado en *furor* guerrero en aquellos cantos en los que la guerra domina sobre las pasiones humanas, o bien convirtiéndose en un antagonista del cumplimiento del *fatum* cuando es Cartago el destino pasajero del héroe.

Ciertamente no son muchas las recurrencias al término *amor* que se registran en el poema virgiliano; tampoco es una sola la unidad sémica representada en las apariciones del vocablo, sino que, en lo que respecta a la combinatoria semántica, se establecieron entonces cinco ejes de significación en los que pueden identificarse unidades hiperónimas, es decir, que contienen a otras por ser representativas de un campo semántico más vasto o general.² Tras una lectura exegética de la *Eneida*, la taxonomía establecida fue la siguiente:

- 1) *amor* entendido como afección del ánimo próximo al deseo; afán, anhelo o ambición;
- 2) *amor* como sentimiento que, producido por una afección, conduce hacia alguien a quien se elige, prefiere y en consecuencia ama;
- 3) *amor* como personificación relacionada con lo divino;
- 4) *amor* como concepto contrario a la guerra, conectado con la *fides* y la *pax*;
- 5) *amor* como sentimiento piadoso dirigido hacia la patria.

mayo del año 2010, se formularon en torno a los conceptos de amor y amistad. En esa ocasión la comunicación se tituló de igual manera que el presente artículo, anticipándose su realización

² Para los conceptos de *combinatoria semántica* y *análisis sémico*, tuvimos en cuenta a DUCROT-TODOROV (1995:306-314). En cuanto a los conceptos de *sema* y *semema* según GREIMAS-COURTÉS (1982:348-349 y 358), el primero es entendido como una "unidad mínima de la significación ubicada en el plano del contenido". El *semema* "se define como el conjunto de semas que puede ser reconocido dentro del signo mínimo (o morfema)"; se lo entiende "por 'acepción', 'sentido particular' de una palabra."

Con este esquema como punto de partida, procuraremos demostrar cuánto perduró de él en los registros lexemáticos³ del vocablo *amor* en el comentario de Servio a la épica virgiliana; cabe tener en cuenta que entre esta obra y su metatexto distan cuatro siglos produciéndose notables transformaciones en lo que respecta a las matrices culturales, aun cuando las estructuras de la retórica escolar persistieron como una forma de asegurar la condición de clase de las élites aristocráticas.

No debe olvidarse, como afirma Umberto Eco, que el significado de un término no es otra cosa que una “unidad cultural”,⁴ integrante de campos semánticos “contradictorios” o “complementarios”,⁵ los cuales manifiestan la visión del mundo propia de una cultura. En consecuencia, es esperable que el conjunto de las unidades culturales que se hallan representadas en el texto virgiliano no coincidan necesariamente con los paradigmas de la época de Servio, los cuales forman parte de las novedades ideológicas introducidas por el Tardoantiguo, incluso, las que corresponden al ámbito de lo amoroso.

En cuanto a la frecuencia con que este motivo se presenta en los *Commentarii* a la *Eneida*, es mucho mayor que la registrada en el poema del mantuano,⁶ lo que demuestra que Servio no se com-

³ “Lexemático” o “lesemático”, derivado de “lexema” o “lesema”, que es “la denotación del significante aislado” entendida como “entidad morfológica”. Esta, al examinarse desde un punto de vista connotativo, se convierte en “semema”. Cf. Eco (1989:94-95).

⁴ Eco (1989:71).

⁵ Eco (1989:89). Nota del autor: En ambos casos el entrecomillado pertenece a la obra citada.

⁶ La mayor frecuencia de registro del vocablo *amor* y sus equivalentes semánticos no es consecuencia de la mayor extensión del comentario serviano, sino que en comparación la recurrencia es proporcionalmente más importante, ya que no depende del uso que Virgilio haga o no del término.

porta como un comentarista apegado estrictamente al texto base,⁷ sino que construye un nuevo texto a partir de los *lemmata* elegidos para desplegar su discurso. Por lo tanto, debido al importante número de recurrencias del lexema *amor* y sus derivados, nos ocuparemos exclusivamente del comentario al Libro IV, canto al que Servio considera, en un principio, de “estilo cómico” porque en él “se trata de amor”,⁸ es decir, que, desde su perspectiva ordenadora de lo verosímil e inverosímil, debe incluirse dentro del campo de lo “fabular” o “contranatural”.⁹

De lo anterior se desprende que el *grammaticus* se encuentra interesado en la problemática amorosa como contenido y marca de género: lo erótico tipifica el texto y a sus personajes sin importar la fuente literaria que lo condiciona, en este caso el poema de Apolonio de Rodas. Por otra parte, el comentario al hexámetro inicial,¹⁰ que funciona a la manera de un exordio organizador de la trama del canto, exhibe el pensamiento serviano sobre el término *amor*, caracterizándolo como una enfermedad que inficiona

⁷ SHARROCK (2008:11ss.) considera a Servio un comentarista personal y no un exégeta servil frente al texto base.

⁸ Servio, *Comm. in Aen.* 4.1: “Apollonius Argonautica scripsit et in tertio inducit amantem Medeam: inde totus hic liber translatus est. Est autem paene totus in affectione, licet in fine pathos habeat, ubi abscessus Aeneae gignit dolorem. Sane totus in consiliis et subtilitatibus est; nam paene comicus stilus est: nec mirum, ubi de amore tractatur”. (Apolonio escribió *Argonáutica* y en el tercer libro introduce a Medea como amante: de allí fue tomado todo este libro. Aunque tenga emoción en el final cuando el alejamiento de Eneas da nacimiento al dolor, no obstante el libro está influido casi por completo. En verdad todo [el libro] consiste en deliberaciones y sutilezas; pues el estilo es casi cómico: y no es asombroso cuando se trata del amor).

⁹ La “comedia” (*comoedia*) es estimada por Servio como contraria a las leyes naturales (*contra naturam*), en consecuencia, se encuentra en el terreno de *fabula*, lo que el *grammaticus* opone a *historia*. Cf. DIETZ (1995:65).

¹⁰ En la apertura del libro, Virgilio afirma lo siguiente: “At regina, gravi iam dudum saucia cura” (Pero la reina, hace tiempo enferma por una grave preocupación).

desde lo moral, ya que afecta el comportamiento de los individuos sometidos a sus rigores; de este modo ocurre con la reina Dido, quien demuestra carecer del dominio de sí misma y de lo que Foucault denomina la “estilística de la existencia”.¹¹ Servio, asimismo, agrega al significado del vocablo un rasgo moral cuestionando el pudor de la reina enamorada y, lo que es todavía más grave, su dignidad como soberana:

4.1 REGINA sane bene ‘regina’, quia contra dignitatem amor susceptus gravior esse solet: ex hoc enim nomine et pudoris et deliberationis nascitur causa, et praecipue potuindi difficultas. Videtur et post amissam castitatem etiam iustus interitus.¹²

LA REINA, perfectamente bien la ‘reina’, porque un amor muy grave suele ser mirado contra la dignidad: pues de esta denominación nace la causa no solo del pudor sino también de su examen, y principalmente la dificultad de poder sobre sí. Incluso, parece también una muerte justa después de la pérdida de la castidad.

De lo afirmado en el párrafo precedente se advierte que el *grammaticus* condena con severidad a quien no puede sustraerse de los efectos negativos del amor, aun cuando reconoce la posible intervención divina, entendida a la manera de un recurso poético,

¹¹ Para FOUCAULT (2003:165), la llamada “estilística de la existencia” está estrechamente unida a la importancia creciente de la institución matrimonial durante la Antigüedad tardía, entendida como “un arte del lazo conyugal, en una doctrina del monopolio sexual y finalmente en una estética de los placeres compartidos”. Nada de esto se visualiza en la sufriente relación de Dido por Eneas que la conduce al abandono de sí y, fundamentalmente, al olvido de sus obligaciones “comunitarias” como soberana.

¹² De aquí en más se utilizará mayúscula para destacar los *lemmata* utilizados por el gramático para desplegar su comentario.

o bien, de un mecanismo inverosímil acorde con el género.¹³ Cupido, como parte de una explicación mítico-fabulosa, es el agente de la enfermedad erótica que sufre Dido “desde hace tiempo” (*iamdudum*); pero es el descubrimiento del objeto de deseo, encarnado en la figura de Eneas y mediatizado en la narración de sus peripecias, lo que clausura la homología entre lo sobrenatural y lo racional. Como en otras oportunidades en las que los dioses cobran protagonismo en el texto virgiliano, Servio contrapone sus argumentaciones evemeristas privilegiando la relación entre *ratio* y *natura*:

aut ‘iamdudum’, id est, a quo tempore vidit Aeneam; legimus enim “obstipuit primo aspectu Sidonia Dido”: aut ex quo narrare coepit Aeneas; aut ex quo intervenit Cupido.

o ‘hace tiempo’, esto es, desde el tiempo en que vio a Eneas; leímos “quedó atónita desde el principio por su presencia la sidonia Dido” (*Aen.* I.613): o desde que comienza a narrar Eneas; o desde que interviene Cupido.

El *grammaticus* insiste a través de una forma de “comentario doble”¹⁴ sobre los efectos corporales de la “herida amorosa”,¹⁵

¹³ Servio apela a la memoria de sus receptores sobre el episodio del engaño de Cupido, quien es mencionado por primera vez en *Aen.* 1.658: “ut faciem mutatus et ora Cupido” (para que Cupido cambiara su aspecto y su rostro) y posteriormente lo llama “Amor” en el hexámetro 663; este recibe de su madre Venus la orden de hacer uso de sus poderes para avasallar la voluntad de Dido, quien será “rodeada con la llama” (*Aen.* 1.673: “cingere flamma”) haciéndose pasar por Ascanio. El temible dios cumple con los deseos divinos: “se somete el Amor a las palabras de su querida madre, y se quita / las alas, y gozoso avanza con el paso de Julio.” (*Aen.* 1.689-690: “Paret Amor dictis carae genetricis, et alas / exuit, et gressu gaudens incedit Iuli”).

¹⁴ Servio comenta a partir del primer *lemma* del l. 4 (*regina*), como si se tratara de una introducción, la situación espiritual por la que atraviesa la soberana

que están provocadas por la acción de las “flechas de Cupido” (*adludit ad Cupidinis tela*), como así también por la “pequeña antorcha” (*facula*) con la que “quema el corazón” de la reina (*quod cor urat*); de ahí la imposibilidad de hacer frente a la enfermedad erótica calificada de “insoportable” (*insoportabilis*). Más adelante, en 4.2,¹⁶ Servio concuerda con la posición materialista de filósofos atomistas y epicúreos al considerar que la llaga del amor es alimentada en las venas, donde también se hallan la sangre y el alma, entendiendo a esta como condición vital de la existencia:

quia per venas amor currit, ut sanguis; nam in sanguine animam, in anima est amor: aut sicut venenum. Inde dictum “fallasque veneno”, item “longumque bibebat amorem”: nam venenum ideo dicitur, quia per venas currit.¹⁷

porque por las venas corre el amor, como la sangre; pues en la sangre está el alma, en el alma está el amor: así como el veneno. De allí lo dicho “y engáñala con tu veneno” (Aen. I.688), lo mismo “y bebía un largo amor” (Aen. I.749): pues de igual manera se dice del veneno, porque corre por las venas.

que se extiende por cinco hexámetros. Posteriormente el *grammaticus* focaliza su atención en otras “entradas” correspondientes a los versos 2-4.

- ¹⁵ Brevemente el comentarista se detiene en el verso 5 para señalar otro de los signos corporales, propio de los amantes, que es el hecho de carecer de sueño (“*somno amans careret*”); afirmación acorde con la descripción virgiliana de que Dido, a causa de su preocupación amorosa, “ni da un plácido descanso a sus miembros” (*nec placidam membris dat cura quietem*).
- ¹⁶ Virgilio, *Aen.* 4.2: “*vulnus alit venis, et caeco carpitur igni*” (alimenta [la reina] la llama en las venas, y es arrebatada por un ciego fuego).
- ¹⁷ De esta cita puede concluirse que Servio recupera información de libros anteriores, en particular del primero, cuando el receptor toma conocimiento del modo en que Dido es sometida a los efectos eróticos como consecuencia de la voluntad de Venus. Esta representación semántica del concepto amoroso es considerada como un fuego que abrasa e inflama al que se bebe como una poción venenosa provocadora de una prolongada infelicidad.

Con la inclusión de variados ejemplos virgilianos, Servio demuestra que conoce la tradición de la literatura erótica al considerar el amor como un fuego venenoso que abrasa la intimidad de las entrañas;¹⁸ pero, a diferencia del mantuano, el gramático hace hincapié en consideraciones ético-morales, tal como se afirmó más arriba.¹⁹ Es el caso del comentario sobre el adjetivo *caeco*,²⁰ que no es entendido como “ausente de luz” y en consecuencia “que no ve” (“non cernat”), sino que lo caracteriza con un sentido pasivo, por lo tanto pasa a significar “lo que no es visto” (“quod non cernatur”); es decir el amante se oculta para apartar ese amor de las consideraciones de los otros (“vel quod Dido amorem suum vult occultare, si possit”).²¹

Ante la falacia del ocultamiento, la reina, según la opinión de Servio, adopta una actitud ambigua, puesto que su ánimo se debate entre la custodia de un pudor en descrédito o la entrega definitiva al impulso amoroso; de ahí que se encubre tras la supuesta admiración del varón troyano, simulando conmoverse por una “pulcra” dignidad virtuosa. En el siguiente ejemplo se advertirá cómo

¹⁸ En Lucrecio, la idea del amor como “clavado” en el pecho por efecto de Venus es expuesta en 1.19: “omnibus incutiens blandum per pectora amorem” (hundiendo a todos el blando amor a través del pecho); de manera semejante es capturado Marte a través de una herida, según 1.34: “aeterno devictus vulnere amoris” (vencido por una eterna herida de amor). El amor da existencia a una llaga que se alimenta mientras hay vida, tal como aparece en 4.1068: “ulcus enim vivescit et inveterascit alendo” (pues la llaga se aviva y se hace crónica al alimentarla). Cf. 4.1049-1207 donde el filósofo enuncia, desde la concepción epicúrea, las consecuencias físicas y mentales provocadas por el sentimiento amoroso y las dificultades para sustraerse de ellas.

¹⁹ En lo que respecta a los aspectos morales, Servio se comporta como muchos de los gramáticos de su tiempo que establecen relaciones con las doctrinas estoicas sobre el lenguaje y la moral acorde con la naturaleza racional. Cf. BARDZELL (2009:7ss.).

²⁰ Cf. Virgilio, *op. cit.* 4.2.

²¹ Servio, *op. cit.* 4.2: “o lo que Dido quiere ocultar, si pudiera”.

el *grammaticus* es partidario de juzgar negativamente el proceder de Dido por estimarlo contrario al *ethos* de un gobernante:

4.3. MULTA VIRI VIRTUS animo bene mediam se facit
praeberere Didonem regalem pudoren et Amoris inpulsum.
Simulat enim se virtutem mirari, cuius commovetur.

LA GRAN VIRTUD DEL VARÓN, en el ánimo se representa bien que Dido se muestra entre el pudor real y el impulso del Amor. Pues simula que ella admira la virtud del que es conmovida.

Estas consideraciones sobre la conducta femenina, ejercidas desde la perspectiva del dominio del *grammaticus* –quien no solo se inviste como “custodio de la lengua”–, persiguen la estigmatización del individuo que no se ajusta a las normas del contrato matrimonial, hasta el punto de estimar el amor de Dido hacia Eneas como una forma de culpa,²² o el comportamiento propio de una meretriz,²³ por el hecho de que ese sentimiento amoroso, originado

²² En el hexámetro 19 Dido sostiene que su amor por Eneas es quizás una “culpa” de la que no pudo sustraerse (“huic uni forsán potui succumbere culpae”); a esto Servio afirma que “es mejor hablar de culpa que de amor” (“bene ‘culpaē’ potius quam amorī”). Las razones para esta condena moral provienen de “un antiguo rito, en el cual las casadas dos veces eran rechazadas del sacerdotio, esto es, no coronaban como mujer a la Fortuna” (“Et hoc propter antiquum ritum, quo repellébantur a sacerdotio, id est Fortunam muliebrem non coronabant, bis nuptae”).

²³ También en el verso 318, al comentar algunos pasajes del parlamento de Dido, Servio sostiene frente a la opinión de otros comentaristas que la construcción *dulce meum* es un nuevo intento de la reina de ocultar su conducta deshonesto (“DULCE MEUM tegit rem deshonestam” ([algo] DULCE MÍO cubre un hecho deshonesto). En *Aen.* 4.317-318 dice lo siguiente: “[...], fuit aut tibi quicquam / dulce meum, miserere domus labentis” ([...], o si tuviste algo dulce / mío, ten misericordia de la casa que se cae).

en el *vitium*,²⁴ no está validado en el matrimonio. Es evidente que Servio contextualiza su análisis conforme al pensamiento de su época, en la que se esboza la existencia matrimonial como un “modelo fuerte” de sistematización de las relaciones humanas entre un hombre y una mujer.²⁵ Todo afecto establecido fuera de este monopolio social y familiar es punible de condena; por ello, según el comentarista, Dido se esfuerza por exhibirse en un “marco legal”, pretendiendo equiparar el amor que otrora sintió por su esposo²⁶ al deseo irrefrenable que la une al extranjero:

4.23. VETERIS VESTIGIA FLAMMAE²⁷ bene inhonestam rem sub honesta specie confitetur, dicens se agnoscere maritalis coniugii ardorem: hoc est, quo mariti diligi solent; nam erat meretricium dicere: in amorem Aeneae incidi.

LOS VESTIGIOS DE LA ANTIGUA LLAMA, en verdad se confiesa un hecho deshonesto bajo una apariencia honesta, di-

²⁴ Al efectuar el comentario sobre el sintagma *male sana* (*Aen.* 4.8), Servio señala lo siguiente: “MALE SANA non plene sana, amore vitiata” (MALSANA no plenamente sana, enferma por el amor). En cuanto a qué debe entenderse por “enferma o envidiada”, el comentarista se adecua al pensamiento ciceroniano que considera que el *vitium* es propio de “lo indecoroso” (*Off.* 1.122.1) y en consecuencia es *vituperabile* (*Fin.* 3.40); más aún es lo que se opone a la virtud como antónimo: “Nunc omni virtuti vitium contrario nomine opponitur” (Ahora para toda virtud el vicio se opone como palabra contraria). La oposición entre *vitia* y *virtutes* responde al binarismo dialéctico del pensamiento estoico que condiciona la interpretación de la verdad natural como la verdad de los significados lingüísticos. Cf. BARDZELL, *op. cit.*

²⁵ FOUCAULT, *op. cit.*, p. 180.

²⁶ En el comentario al hexámetro 17, Servio tiene en cuenta como *lemma* la construcción *primus amor*, sobre la cual recuerda que es el sentimiento que unió a Dido con Siqueo. Así se refiere Dido: “postquam primus amor deceptam morte fellit” (después que el primer amor me engañó sorprendida por la muerte).

²⁷ El *lemma* utilizado corresponde al siguiente hexámetro virgiliano: “[...] agnosco veteris vestigia flammae” ([...] reconozco los vestigios de la antigua llama).

ciendo que ella reconoce el ardor de la unión marital: esto es, por el cual suelen los esposos amarse (elegirse); pues era decir que era propio de cortesanas haber cedido al amor de Eneas.

En todo momento, la mirada de Servio está construida sobre la base de un binarismo ideológico que opone las leyes naturales a los comportamientos irracionales de las alteridades; su discurso está controlado por los designios virtuosos de la *diligentia* y la *verecundia* que sostienen el orden armónico de una sociedad de *amici*; por ello es que el amor único y universal, el que cuenta con el beneplácito de los “iguales” es aquel que está contenido por las leyes. Así lo afirma en el comentario al verso 4.38:

et ‘placito’ alii volunt vel universis hominibus, id est coniugali amori, vel legibus dictum.

y otros quieren que se diga ‘placentero’, o bien según el conjunto de los hombres, es decir el amor conyugal, o bien según las leyes.

Lo contrario a este sentimiento se asemeja al *furor* y en consecuencia está dominado por la inestabilidad, de manera análoga al concepto de *vitium* sostenido por Séneca como “signo de un ánimo vacilante”.²⁸ Servio homologa ambos términos al examinar el hexámetro 69 en el cual se describe a la *infelix Dido* vagando *furens* por la ciudad como una “cierva herida”;²⁹ asimismo considera que este carácter inestable también se advierte en Cupido, con el que compara al amor:

²⁸ Séneca, *Epist.* 20.3.6: “Vitium est haec diversitas et signum vacillantis animi” (El vicio es esta diversidad y signo de un ánimo vacilante).

²⁹ Virgilio, *op. cit.* 4.69: “urbe furens, qualis coniecta cerva sagitta” (furente por la ciudad, como una cierva tras haber sido disparada una flecha).

furor enim est amor, in quo nihil est stabile: unde et Cupido puer inducitur, quasi instabilis et infans, qui non potest fari.

pues el furor es el amor, en el cual nada es estable: de allí también Cupido se conduce como un niño, en cierta manera, inestable e incapaz de hablar: quien no puede decir.

Finalmente, en una gradación semántica surgida del *crescendo* dramático del texto base, el gramático establece una igualdad entre el amor que “quema” (4.90: *uritur*) y la peste (*id: peste, amore*) que no conoce de medida. El ardor que la amante siente que “a través de sus huesos”³⁰ es, según Servio, ordenado por Venus, agente de una acción que devora el espíritu de Dido; la reina procura ser amada sin suerte en un juego recíproco de actividad y pasividad erótica, del que Eneas no participa porque desconoce que “por su amor” la reina se encuentra vulnerada irremediablemente:³¹

ARDET AMANS DIDO plus dixit haec, quam Venus imperaverat: illa enim dixerat “sed magno Aeneae mecum teneatur amore”. Haec dixit ‘ardet’ et ‘traxit furorem’. ‘Traxit’ autem dixit, ut spiritum trahere dicimus³²

ARDE LA AMANTE DIDO dijo muchas más cosas que las que Venus había ordenado: ella pues había dicho “pero retenida conmigo por el gran amor de Eneas” (I.675). Esta dijo

³⁰ Virgilio, *op. cit.* 4.101: “ardet amans Dido traxitque per ossa furorem” (arde la amante Dido y arrastró su furor a través de los huesos).

³¹ En el comentario al verso 72 Servio afirma que Eneas es “nescius [‘desconocedor’], qui nescit amore suo vulneratam reginam” (“quien no sabe que la reina fue herida por su amor”).

³² Cabe aclarar que el verso 101 es la descripción que el narrador hace sobre las palabras de la reina (99-100), quien se pregunta por qué no conciliar la paz con su amado a través de “pactados himeneos” (*pactosque hymenaeos*).

‘arde’ y ‘arrastró el furor’. Pero dijo ‘arrastró’, como decimos ‘arrastrar el espíritu’

Más adelante, Servio, al analizar la respuesta de Eneas ante los enamorados reproches de Dido, considera que el término *cura* es otra forma de hacer referencia al amor, entendiéndolo como una expresión de la afección que el sentimiento genera en el ánimo humano (“CURAM, vel simpliciter anime, vel amorem”).³³ El troyano, en ese contexto, ya decidido a hacer frente a su *fatum*, no puede hacer otra cosa que aparentar firmeza mientras, según dice Virgilio, “curam sub corde premebat”.³⁴ Como se afirmó en ocasión de la comunicación presentada en Paraná, la *Eneida* exhibe “a un varón casto que proyecta su *libido* amorosa hacia otros horizontes” que no son los del amor-pasión –aunque también “pensó” en él–, sino el de la *amicitia* y la *pietas* patriótica.³⁵ Así comenta el *grammaticus* la elección del héroe de seguir la voluntad de los dioses:

4.287 ALTERNANTI varia mente tractanti. Et per hoc ostenditur, cogitasse eum etiam amorem, sed praetulisse voluntatem deorum

AL QUE DUDABA, al que se conducía con una mente cambiante. Y por esto se observa, que él también pensó el amor, pero antepuso la voluntad de los dioses.

Es evidente que el amor, entendido como enfermedad perturbadora y deseo irrefrenable de poseer al otro al que se anhela, ha condenado a los amantes a la perdición, en particular a la engañada

³³ *Ibid.* 4.332: “PREOCUPACIÓN, o bien acéptalo simplemente, o bien amor.”

³⁴ Virgilio, *op. cit.* 4.332: “oprimía la preocupación bajo el corazón.”

³⁵ Servio, *op. cit.* 4.347: “HIC AMOR, HAEC PATRIA EST eo inquit desiderio Italiae per voluntatem deorum” (ESTE ES MI AMOR, ESTA ES MI PATRIA dice por ese deseo de Italia a través de la voluntad de los dioses).

Dido; por eso es que el poeta, según la exégesis serviana, deja conocer su voz sobre la negatividad del sentimiento amoroso cuando exclama: “Improbe Amor, quid non mortalia pectora cogis!” (Cruel Amor, qué cosas no obligas a los corazones mortales!).³⁶ La reina está forzada al dominio del amor que la somete,³⁷ por lo cual Servio sostiene que el derramamiento de lágrimas –uno de los motivos más recurrentes de la literatura erótica– muestra la cualidad maliciosa de este sentimiento (4.413: “amoris improbitas”), “que obliga a rogar con lágrimas” (“quae cogit lacrimis rogare”)³⁸ y a la súplica, porque quien ama ha sido vencido, es decir, puesto en condición de pasividad (4.414: “supplices preces adhibere, quae erat amore victa”).³⁹

Para concluir, tras la lectura del comentario serviano al libro IV de la épica virgiliana se visualiza que el gramático recurre al término *amor* en más ocasiones de las que aparecen en el texto-base –en Virgilio son quince, en Servio son cincuenta y tres–; no obstante el contenido del canto circunscribe el número de ejes semánticos que pueden reconocerse, pues Servio hace hincapié en la condición enfermiza de lo erótico que obliga a la protagonista femenina a cometer actos indecorosos para una mujer, más aún siendo una soberana. Asimismo el gramático insiste en el plano moral, hecho que no aparece en el poema virgiliano, lo que se exhibe como parte del espíritu de una época que impone una reflexión moral y médica sobre la conducta de las personas.

El cuerpo y todo aquello que lo perturbe y lo transforme en un espacio contrario al raciocinio es crucial, durante la Antigüe-

³⁶ *Ibid.* 4.412: “IMPROBE AMOR exclamatio a poeta contra amorem”.

³⁷ KRISTEVA (1988:3) define al amor como “esa súbita revolución, ese cataclismo irremediable del que no se habla sino *después*”.

³⁸ Virgilio, *op. cit.* 4.413-414: “Ire iterum in lacrimas, iterum tentare precando / cogitur” (Es obligada a ir una y otra vez hacia las lágrimas, intentar rogando una y otra vez).

³⁹ Servio, *op. cit.* 4.414: “emplear ruegos suplicantes, la que había sido vencida por el amor.”

dad Tardía, para entender las dinámicas posteriores de la ética occidental;⁴⁰ por ello el examen sobre el amor, que continúa la tradición médica y filosófica de las centurias anteriores,⁴¹ está estrechamente enlazado con la corporeidad humana y las formas con que se relaciona con sus humores, deseos y renunciaciones. Servio, como *grammaticus*, controla la lengua y la historia, en consecuencia determina la racionalidad de las conductas viables para el Estado, ya cristiano, y determina qué cosas se deben restringir y expurgar, sobre todo si se trata de los sentimientos. No debe olvidarse que las transformaciones operadas en el ámbito de la familia y, en particular, del matrimonio en lo que respecta a la “fidelidad” sexual, comenzaron a manifestarse hacia finales del siglo I d.C., anticipando la necesidad de sostener el modelo conyugal que el cristianismo defendió para sobrellevar la caída adánica y el control de los cuerpos.

BIBLIOGRAFÍA

- BARDZELL, J. (2009) *Speculative Grammar and Stoic Language Theory in Medieval Allegorical Narrative. From Prudentius to Allan of Lille*. New York-London.
- BROWN, P. (1993) *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*. Barcelona.
- DIETZ, D. (1995) “*Historia in the Commentary of Servius*”, *TAPA* 125, pp. 61-97.

⁴⁰ Cf. LE GOFF-TRUONG (2005:26ss.).

⁴¹ BROWN (1993:27ss.) describe en qué consistía el código de conducta sexual para los hombres del siglo II d.C. según las observaciones del médico Galeno, quien consideraba que el varón debía tener autodominio de sí, mientras la mujer se caracterizaba por su falta de moderación.

- DUCROT, O. – TODOROV, T. (1995) *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*. México.
- ECO, U. (1989) *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*. Barcelona.
- FOUCAULT, M. (2003) *Historia de la sexualidad. 3. La inquietud de sí*. Buenos Aires.
- GREIMAS, A. J. – COURTÉS, J. (1982) *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Madrid.
- KRISTEVA, J. (1988) *Historias de amor*. México.
- LE GOFF, J. – TRUONG, N. (2005) *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Buenos Aires.
- T. LUCRETII (1947) *De rerum natura libri sex*. Ed. C. Bailey, 3 vols., Oxford.
- L. ANNAEI SENECAE (1965) *ad Lucilium Epistulae Morales*. Vols. 1-2, ed. L. D. Reynolds, Oxford.
- M. SERVIUS HONORATUS (1881) *Vergilii carmina commentarii*, recensuerunt Georgius Thilo et Hermannus Hagen. Georgius Thilo, Leipzig.
- SHARROCK, A. (2008) “*Aemulatio: The Critic as Intertext*” en CASALI, S. – STOK, F. (edd.) *Stratificazioni esegetiche e modelli culturali (Servius: Exegetical Stratifications and Cultural Models)*. Bruxelles, pp. 7-23.
- P. VERGILII MARONIS (1969) *Opera*. Ed. R. A. B. Mynors, Oxford.