

## RETÓRICA Y *OBSCURITAS* PROFÉTICA EN EL *BALADRO* BURGALÉS

ALEJANDRO CASAIS  
Universidad Católica Argentina

Desde antiguo la oscuridad fue consagrada en Occidente como uno de los rasgos característicos del fenómeno profético-advinatorio, oscuridad que bien cabría calificar como *doble* pues unas veces se predicó de la morfología simbólica de ciertos acontecimientos extraordinarios o corrientes del mundo circundante —y no sólo en la vigilia, también en sueños— que encierran un significado sólo accesible al particular entendimiento del profeta o el vate, y otras de la equívoca o críptica articulación elocutiva que estos últimos eligen para comunicar sus mensajes a los legos. Tanto en el mundo judeocristiano como en el grecolatino existen sonados ejemplos en los que la luz del conocimiento divino desciende a los hombres complicada por esta opacidad *fáctica o retórica*<sup>1</sup>. No obstante las insoslayables raíces célticas del personaje de Merlín, ciertas *Prophetiae Merlini* compuestas por el obispo galés Geoffrey

---

<sup>1</sup> Razona santo Tomás de Aquino que «propheta primo et principaliter consistit in cognitione: quia videlicet cognoscunt quaedam quae sunt procul remota ab hominum cognitione», e inmediatamente agrega que «propheta secundario consistit in locutione, prout prophetae ea quae divinitus edocti cognoscunt, ad aedificationem aliorum annuntiant» (S. Tomás de Aquino, *Suma Teológica* [texto latino de la edición crítica leonina, traducción y anotaciones por una comisión de padres dominicos presidida por F. Barbado Viejo], Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1955, x, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 171, a. 1, pág. 454). El don divino de la profecía (*gratia prophetiae*) es *cognitio* y *locutio*, comprensión interior del profeta y posterior comunicación verbal de éste con un auditorio, fórmula que también cabe a la adivinación de los antiguos.

de Monmouth y luego insertadas en su *Historia regum Britanniae*, obra historiográfica fundadora de la tradición específicamente textual de la materia artúrica, acusan, en opinión de medievalistas del porte de Édmond Faral, Paul Zumthor y John S. P. Tatlock, la fusión de estas tradiciones bíblica y greco-latina operada durante la Edad Media<sup>2</sup>; el mismo autor insistiría más tarde

Asumido esto, llamamos *obscuritas retórica* a esa equívocidad o superabundancia expresiva que suele caracterizar a la profecía en su plano de *locutio*: descuellan en esta línea los vaticinios sibilinos y el género apocalíptico vétero y neotestamentario —Apocalipsis de Daniel y Juan—, considerado este último en su sola dimensión literaria o textual, es decir, dejando a un lado la experiencia visionaria del profeta-escritor. Hay, en cambio, *obscuritas fáctica* en una instancia previa, cuando las verdades que la divinidad pretende comunicar a los hombres aparecen cifradas en algún objeto o evento (real o imaginario) que sólo el vate o profeta advierte como signo, como cuando Calcas entrevió en el ave y sus nueve polluelos devorados por la serpiente los diez años que los aqueos tardarían en apoderarse de Troya (cf. Homère, *Iliade*, Société d'Édition «Les Belles Lettres», París, 1937, I, vv. 303-332, págs. 41-42); el propio santo Tomás entiende (cf. S. Tomás de Aquino, *op. cit.*, x, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 173, a. 2, págs. 496-500) que en la revelación profética Dios puede iluminar directamente el entendimiento humano con la infusión de conceptos puros, o puede ilustrarlo a través de *species sensibiles* o *immaginarie* que exciten alguno de sus cinco sentidos exteriores o el sentido interno de la imaginación, como en los casos respectivos de la aparición, en la corte del rey Baltasar de Babilonia, de una mano misteriosa que a la vista de todos se dedica a grabar sobre la pared del palacio una inscripción que sólo el profeta Daniel sabrá descifrar (Da 5, 1-30), o del sueño que perturba al rey Nabucodonosor y que nadie excepto Daniel puede comprender (Da 2, 1-49). Nuestro interés en este trabajo residirá, como enseguida mencionaremos, en la *obscuritas* del *Baladro* en tanto que sola estrategia discursiva del ministerio profético de su protagonista.

<sup>2</sup> E. Faral, *La Légende Arthurienne. Études et Documents. II. Geoffroy de Monmouth*, Librairie Honoré Champion, París, 1969, págs. 8-67, y especialmente 39-53; P. Zumthor, *Merlin le prophète. Un thème de la littérature polémique, de l'historiographie et des romans*, Slatkine Reprints, Ginebra, 1973, págs. 17-36; J. S. P. Tatlock, *The legendary history of Britain. Geoffroy of Monmouth's Historia Regum Britanniae and its early vernacular versions*, Gordian Press, Nueva York, 1974, págs. 403-421. El trabajo de Zumthor sigue siendo ineludible para el conocimiento del influjo de la figura de Merlin en la evolución del género profético medieval, tanto en las islas británicas como en el continente (cf. «Merlin dans la littérature polémique et l'historiographie», págs. 49-114), asunto abordado antes por Joaquín Gimeno Casalduero («La profecía medieval en la literatura castellana y su relación con las corrientes proféticas europeas», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, xx, 1, 1971, págs. 64-89). Ya Menéndez y Pelayo había señalado la inclusión en el *Poema de Alfonso XI* de dos vaticinios sobre la política del reino de Castilla atribuidos a Merlín y herederos evidentes de las estrategias textuales que Geoffrey consagra con sus *Prophetiae* (cf. M. Menéndez y Pelayo, *Orígenes de la novela*, Bailly Bailliére e hijos editores s. A., Madrid, Nueva Biblioteca de Autores Españoles 1, 1910, I, págs. 167-171); la presencia del profetismo merliniano en España también fue tratada por Pedro Bohigas («La “Visión de Alfonso X” y las “Profecías de Merlín”», *Revista de Filología Española*, xxv, 1941, págs. 383-398) y Leonardo Funes («La blasfemia del rey sabio: itinerario narrativo de una leyenda [segunda parte]», *Incipit*, xiv, 1994, 69-101, págs. 97-101) en relación con ciertos vaticinios, también referentes a la política nacional, que cierran una segunda versión del *Baladro* impresa en Sevilla en 1535; el propio Funes llama la atención, en la nota 38 de su trabajo, sobre el práctico resumen que acerca del particular puede encontrarse en J. L. Moure, «Sobre la autenticidad de las cartas de Benahatin en la Crónica de Pero López de Ayala: consideración filológica de un manuscrito inédito», *Incipit*, III, 1983, 53-93, pág. 91, nota 120.

con este paradigma profético en su *Vita Merlini*<sup>3</sup>. Por lógica, en los *romans* artúricos franceses del siglo XIII, en último término deudores de la *Historia regum Britanniae*, este tópico doctrinal devendría en un recurso puntualmente narratológico, vinculado a la regulación del ritmo del relato y las expectativas del lector, y otro tanto ocurriría más tarde en el *Amadís* de Garci Rodríguez de Montalvo y las novelas de caballerías hispánicas de él derivadas<sup>4</sup>.

Ahora bien, *El baladro del sabio Merlin con sus profecías* salido de los talleres del impresor Juan de Burgos el 10 de febrero de 1498<sup>5</sup>, en los mismos albores de este género caballeresco vernáculo, ha de ser leído desde todos esos precedentes. Así lo impone la misma génesis del texto, el cual no es sino una traducción y reelaboración de la porción o *branche* central —usualmente denominada *Estoire de Merlin*— del ciclo artúrico francés de la *Post-Vulgata* (circa 1230-1240), última *summa* novelística que procuró retratar el entero orbe

---

<sup>3</sup> G. de Monmouth, *Vida de Merlin*, Ediciones Siruela (Col. Selección de lecturas medievales, vi), Madrid, 1986, especialmente págs. 22-25 y 49-50.

<sup>4</sup> Los mejores aportes al estudio del discurso profético ficcional de la novelística caballerescas hispánica corresponden a Javier Roberto González, nuestro maestro. Véase, a título introductorio, los que a continuación listamos, y ampliase luego con los citados en las referencias bibliográficas de éstos: *El estilo profético en el Amadís de Gaula*, tesis de Doctorado en Letras, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1994 (inédita); «La narración profética en los libros de caballerías castellanos», en *La función narrativa y sus nuevas dimensiones, Actas del Primer Simposio Internacional del Centro de Estudios de Narratología*, Universidad Nacional de Buenos Aires, Buenos Aires, 1998, págs. 294-302; «Los sueños proféticos del Palmerín de Olivia a la luz de los *Commentarii in somnium Scipionis* de Macrobio», *Stylos*, 7, 1998, págs. 205-264; «Pautas para la caracterización del discurso profético ficcional como clase de texto: las profecías del *Palmerín de Olivia*», *Incipit*, XVIII, 1998, págs. 107-158; «La ideología profética del *Palmerín de Olivia*», *Letras*, 37, 1998, págs. 53-81; «“Profetizar” como acto de habla en los libros de caballerías (A propósito de los discursos proféticos del *Primaleón*)», *Moenia Revista Lucense de Lingüística & Literatura*, Universidad de Compostela, Servicio de Publicaciones, 8, 2002, págs. 223-249; «Dos helenismos reivindicados en *Cirongilio de Tracia* de Bernardo de Vargas», *Stylos*, 12, 2003, págs. 45-73; «Mundos reales, posibles e imposibles en torno a los discursos proféticos del *Amadís de Gaula*», en J. M. Lucía Megías y M. C. Marín Pina (eds.), *Amadís de Gaula: quinientos años después. Estudios en homenaje a Juan Manuel Cacho Blecua*, Centro de Estudios Cervantinos, Alcalá de Henares, 2008, págs. 317-348. Citamos también, ya fuera del campo hispánico, su artículo «Aproximación textual a las profecías de Merlin en la *Historia regum Britanniae* de Godofredo de Monmouth», en *XII Jornadas de Estudios Clásicos, 26-27 de junio de 2003*, Universidad Católica Argentina, Instituto de Estudios Grecolatinos, Buenos Aires, 2003, págs. 1-12.

<sup>5</sup> Para el presente trabajo emplearemos el texto editado y anotado por Pedro Bohigas, *El baladro del sabio Merlin según el texto de la edición de Burgos de 1498*, Selecciones Bibliófilas (segunda serie), Barcelona, 1957-1962, 3 volúmenes, al que nos referiremos siempre con la abreviatura *BSM*; la meticulosa apuntación de líneas efectuada por el editor nos permitirá identificar los pasajes que citemos no sólo con los obligados números de volumen y página sino también con los más precisos de capítulo y líneas, respectivamente indicados en romanos y arábigos a continuación de los primeros. De gran ayuda para el estudioso resulta la puntual y al mismo tiempo concisa guía de lectura compuesta por Paloma Gracia: *Baladro del sabio Merlin (Burgos, Juan de Burgos, 1498): guía de lectura*, Centro de Estudios Cervantinos, Alcalá de Henares, 1998.

de la legendaria Britania; *Estoire de Merlin* que, a su vez, era sólo parcialmente original, pues combinaba la simple prosificación del poema *Merlin* —compuesto hacia el 1200 por Robert de Boron sobre la base de la *Historia regum Britanniae* y conservado sólo en sus primeros 502 versos— con una continuación, ésta sí innovación de la *Post-Vulgata*, conocida como *Suite du Merlin* y destinada a expandir la historia del célebre profeta y mago durante los primeros años del reinado artúrico<sup>6</sup>. En efecto, los primeros capítulos de nuestra novela (hasta XVIII: 33) consisten en una versión castellana del texto prosificado de Boron, mientras que el resto del libro (desde XVIII: 193) traduce la *Suite*; el fragmento identificable como XVIII: 33-193, y algunas otras secciones más o menos acotadas, constituyen interpolaciones no documentadas en los testimonios franceses y, en consecuencia, tenidas por originales de la aclimatación hispánica de la literatura de Merlín<sup>7</sup>. Puesto que todos esos precedentes

<sup>6</sup> Todo abordaje del ciclo de la *Post-Vulgata* debe partir de los trabajos de Fanni Bogdanow: «The *Suite du Merlin* and the *Post-Vulgate Roman du Graal*», en R. S. Loomis (ed.), *Arthurian Literature in the Middle Ages. A collaborative History*, Oxford University Press, Londres, 1959, págs. 325-335; «The Spanish *Baladro* and the *Conte du Brait*», *Romania*, LXXXIII, 1962, págs. 383-399; «Essai de classement des manuscrits de la *Suite du Merlin*», *Romania*, LXXXI, 1960, páginas 188-198; *The Romance of the Grail. A Study of the Structure and Genesis of a Thirteenth-Century Arthurian Prose Romance*, Manchester University Press, Manchester, 1966.

<sup>7</sup> Tres son los testimonios castellanos de esa *Estoire de Merlin* de la *Post-Vulgata* (*Merlin* prosificado + *Suite du Merlin*), y ninguno de ellos está completo: i) el códice n.º 1877 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca, que en verdad consiste en una antología de pasajes de las tres partes de la *Post-Vulgata*; ii) nuestro incunable de Burgos (1498), que sólo se ocupa de Merlín, y; iii) el segundo impreso realizado en Sevilla (1535), que incluye las dos últimas secciones del ciclo (*Merlin* y *Queste*); existe, además, una versión portuguesa, también fragmentaria, conservada por el manuscrito 2434 de la Biblioteca de Cataluña. Dentro de este panorama son los impresos burgalés y sevillano los que han preservado las redacciones más amplias de la historia del profeta artúrico por excelencia, y ello con varias divergencias entre sí y respecto de los hipotextos galos; para esta compleja historia textual véase: P. Bohigas, «Estudio sobre el *Baladro del sabio Merlin*», en *BSM*, III, págs. 129-201; M. R. Lida de Malkiel, «Literatura artúrica en España y Portugal», en *Estudios de literatura española y comparada*, Losada, Buenos Aires, 1966, págs. 134-148; B. Morros, «Los problemas ecdóticos del *Baladro del sabio Merlin*», en V. Beltrán (ed.), *Actas del I Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Santiago de Compostela, 1985)*, PPU, Barcelona, 1988, págs. 457-471; P. Michon, *À la lumière du Merlin espagnol*, Droz (Col. Publications Romanes et Françaises, ccxiv), París, 1996; P. Gracia, «El ciclo de la *Post-Vulgata* artúrica y sus versiones hispánicas», *Voz y Letra*, VII, 1996, págs. 5-15; S. Gutiérrez García, *Merlín y su historia*, Alianza Editorial (Col. Biblioteca artúrica), Madrid, 1999; P. M. Cátedra y J. D. Rodríguez Velasco, *Creación y difusión de «El baladro del sabio Merlin» (Burgos, 1498)*, Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas, Salamanca, 2000; R. Lendo, «Du *Conte du Brait au Baladro del sabio Merlin: mutation et réécriture*», *Romania*, 119, 3-4 [475-476], 2001, págs. 414-439; E. Willingham, «Revisiting the *Baladro del sabio Merlin*: perspectives introduced by editors of the recent facsimile edition», *La Corónica*, 32.2, 2004, págs. 191-213. Estudios sobre perfiles más específicos del *Baladro* burgalés son: J. B. Hall, «La *matière arthurienne* espagnole. The Ethos of the French *Post-Vulgate Roman du Graal* and the Castilian *Baladro del sabio Merlin* and *Demanda del Sancto Grial*», *Revue de Littérature Comparée*, 56, 1982, págs. 423-436; H. L. Sharrer, «La fusión de las novelas artúrica y sentimental a fines de la Edad Media», *El Crotalón. Anuario de Filología Española*, 1, 1984, págs. 147-157; H. L. Sharrer, «Juan de Burgos: impresor y refundidor

laten en nuestro texto, no sorprende reencontrar en él esa tópica *obscuritas* de la profecía; a fin de acotar nuestro objeto atenderemos al tratamiento que el *Baladro* burgalés le dispensa en su sola *dimensión estilística*, esto es, como rasgo de la profecía ficcional en tanto que *locutio*.

Pues bien, el Merlín de nuestro *Baladro* razona explícitamente acerca de las particularidades de su estilo profético, declarando sin prurito que sus destinatarios no siempre podrán comprenderlo. Tres ejemplos descuellan: en primer lugar, la advertencia que en esa prosificación inicial dirige a un tal Verenguer, usurpador del trono de Londres, luego de explicarle que cierta torre defensiva proyectada por él y misteriosamente colapsada tres veces no podría edificarse con éxito hasta tanto no fueran desenterrados dos dragones que dormían en el exacto lugar reservado a los cimientos<sup>8</sup>; también, la explícita declaración que aún en esa primera parte del texto articula Merlín para el legítimo rey Padragón al momento de enterarse de la muerte de un «ricoomen» del reino que, envidioso de la «poridad» entre monarca y profeta, había pretendido poner a prueba su veracidad:

Quando Merlín esto supo [la muerte del «ricoomen»] dixo a Úter que amava la muerte del ricoombre así como fuera, e díxole que lo dixese al rey [Padragón]. E el rey, quando esto oyó, maravillóse e dixo a Úter: —¿Díxovos esto Merlín? E Úter dixo que sí. E el rey dixo: —Preguntad cuándo fue. E Úter gelo preguntó e Merlín dixo: —Esta noche, e de aquí a seys días serán aquí aquellos que traen el mandado

de libros caballerescos», en M<sup>a</sup> L. López-Vidriero y P. M. Cátedra (coords.), *El libro antiguo español: actas del primer Coloquio Internacional (Madrid, 18 al 20 de diciembre de 1986)*, Ediciones de la Universidad de Salamanca / Biblioteca Nacional de Madrid y Sociedad Española de Historia del Libro, Madrid, 1988, págs. 361-369; P. Gracia, «E morió en un muy doloroso baladro... : de la risa al grito: la muerte de Merlín en el *Baladro*», *Cuadernos para Investigación de la Literatura Hispánica*, 18, 1993, págs. 149-158; P. Gracia, «La “Bestia Ladradora”, la “Beste Glatissant” y el pecado del rey Arturo», *Anuario Medieval*, II, 1990, págs. 91-101; A. Casais, «El discurso profético ficcional de *El baladro del sabio Merlín* (Burgos, 1498) a partir de la cuestión 171 (II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>) de la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino», *Letras*, 52-53 (*Studia Hispanica Medievalia*, VII), julio 2005-junio 2006, págs. 156-171; A. Casais, «Perseverancia y bien morir: el *Baladro* de Burgos visto desde su marco», *Letras*, 59-60 (*Studia Hispanica Medievalia*, VIII), enero-diciembre 2009, págs. 151-163.

<sup>8</sup> «... preguntó Berenguer a Merlín e díxole que dixese la significança de la batalla de los dragones. Merlín dixo: —Esto es significança de muchas cosas que han de ser en esta vuestra tierra, así como, señor, os tengo dicho. E aún cosas vos diré que han de ser tan escondidas que pocos lo entenderán fasta que sea pasado...» (*BSM*, I, pág. 73, VIII: 234-240), dicho lo cual arreciará con la traducción castellana de esas crípticas *Prophetiae* de Geoffrey. En efecto, el entero episodio descrito por nuestro *Baladro* entre VI: 28 y X: 54 proviene, vía Robert de Boron, de los capítulos 94 a 119 de la *Historia regum Britanniae* (cf. G. of Monmouth, *The «Historia Regum Britannie» of Geoffrey of Monmouth*, Bern, Burgerbibliothek, ms. 568, edited by Neil Wright, D. S. Brewer, Cambridge, 1996, págs. 62-86) y ya estaba documentado, de modo más breve, en los capítulos 40 a 42 de la *Historia Brittonum* que suele atribuirse a Nennio (cf. Nennius, *British History and The Welsh Annals*, edited and translated by John Morris, Phillimore, Londres & Chichester, 1980, págs. 70-72).

e yo me quiero yr, ca no quiero aquí ser quando ellos venieren, ca me preguntarán los ombres muchas cosas en que yo no respondería, e dígoos que nunca diré ante el pueblo cosa, sino tan escuramente que no sepan los ombres qué digo, sino quando lo vieren (*BSM*, I, págs. 116-117, XIII: 77-91).

Y ya en la *Suite*, las palabras igualmente severas que propina a uno de los más prominentes hombres de un ya reinante Artur, el rey Pelinor:

Señor Merlín —dixo el rey Pelinor— por Dios, vós que sabéys todas las cosas, que ya nos será cosa escondida, dezitme lo que os preguntaré, e si me ficiertes cierto, mucho me farés señalada honrra. —Yo bien sé —dixo Merlín— lo que vós querés preguntar. Sofridvos, e deziroslo he tan escuramente, que lo no entenderés... (*BSM*, II, pág. 143, XXXII: 635-637).

Merlín emplea deliberadamente ciertas estrategias discursivas orientadas a defraudar la intelección de lo enunciado. Vale decir que la oscuridad no es producto de un simple ruido en el canal comunicativo ni de la impericia oratoria del profeta, por el contrario, supone su inequívoca voluntad de frustrar al oyente con algún objetivo; que esta voluntad se manifiesta textualmente en determinada combinación de un repertorio de procedimientos retóricos que es preciso identificar; y que son estos procedimientos los que fundan la particular eficacia de un texto que al tiempo que transmite una serie de proposiciones coherentes obstruye el señalamiento de un específico referente extralingüístico, única instancia en la cual la comprensión puede completarse<sup>9</sup>. Henos aquí ante los tres problemas que caracterizan nuestro estilo profético oscuro, problemas distintos pero solidarios: i) ¿a qué referente alude Merlín?; ii) ¿mediante qué recursos vela tal denotación?, y; iii) ¿para qué articula un anuncio cuyo sentido último no quiere que se comprenda? Creemos útil reformular estas cuestiones dentro del marco conceptual de la retórica clásica, tan minuciosa en su descripción de esos procedimientos sobre los que parece girar todo el problema; el orgánico y completísimo manual de Heinrich Lausberg<sup>10</sup> estructurará nuestro razonamiento.

En el inicio conviene apuntar las dos más socorridas definiciones relacionadas con la retórica, la que propone a ésta como el «ars bene dicendi» y la que presenta al orador como un «vir bonus dicendi peritus»; con ambas la retórica se instituye a sí misma como una disciplina (*ars*) que persigue el «bien decir», lo cual equivale en su más alto ideal a la búsqueda de la excelencia

<sup>9</sup> Merlín ha indicado que eso que dirá tan «escondido» sólo podrá ser reconocido cuando «sea pasado», es decir, cuando la actualización del referente explicita las virtualidades del contenido proposicional.

<sup>10</sup> H. Lausberg, *Manual de retórica literaria. Fundamentos de una ciencia de la literatura*, Gredos (Col. Biblioteca Románica Hispánica, xv), Madrid, 1966, 3 volúmenes. Dada la constante necesidad de remitir a él, proponemos también una referencia bibliográfica abreviada: *MRL*.

formal de la obra producida (*opus*) como consecuencia de la perfección moral del propio sujeto productor (*artifex*)<sup>11</sup>. Esta concepción es la que determina los tres grandes capítulos del desarrollo teórico de la retórica según Lausberg —desarrollo también tomado de Quintiliano<sup>12</sup>—: i) *de arte*, o sobre las operaciones implicadas en la producción y comunicación de un discurso; ii) *de artifice*, o sobre las virtudes que debe demostrar el autor durante ese proceso, y; iii) *de opere*, o sobre las características del producto obtenido. Caemos en la cuenta de que nuestras dos primeras preguntas atañen al capítulo *de opere*, una relacionada con las *res* del *opus* —el objeto denotado por el contenido conceptual<sup>13</sup>—, y otra con sus *verba* —los significantes—, mientras que la tercera se vincula en definitiva con el capítulo *de artifice* pues interesa comprender con qué objetivo Merlín habla oscuramente o, lo que es lo mismo, en qué medida él es ese *vir bonus* al que acabamos de aludir<sup>14</sup>. A continuación intentaremos

<sup>11</sup> Esas célebres definiciones de oratoria y orador remontan —ya se sabe, y el propio Lausberg lo recuerda (cf. *MRL*, 1, § 32, págs. 83-84)— a la *Institutio oratoria* de Quintiliano. En efecto, luego de desechar la concepción de la retórica como una simple técnica suasoria desligada de la verdad y la virtud, el autor latino concluye: «Huic eius substantiae maxime conveniet finitio rhetorice esse bene dicendi scientiam. Nam et orationis omnes uirtutes semel complectitur et protinus etiam mores oratoris, cum bene dicere non possit nisi bonus» (M. F. Quintiliano, *Institutionis Oratoriae Libri Duodecim*, Clarendon Press, Oxford, 1970, 1, 2, 15, 34, pág. 110; los números arábigos que siguen a la indicación del volumen corresponden sucesivamente a libro, capítulo y parágrafo); glosando este pasaje, Lausberg propone que «con el adverbio *bene* se mientan no sólo las *virtutes* propiamente técnicas del discurso, sino también los *mores oratoris*» (*MRL*, 1, § 32, pág. 84), *mores* a los que Quintiliano dedicará el duodécimo y último libro de su magna obra.

<sup>12</sup> Cf. M. F. Quintiliano, *loc. cit.*, 1, 2, 14, 5, págs. 104-105.

<sup>13</sup> Hablando del *opus* en sí, y especialmente de lo que él llama sus «materiales substanciales» —*res* y *verba*—, Roland Barthes apunta: «*Res* y *Verba*. No creo que haya que traducir simplemente por las Cosas y las Palabras. *Res*, dice Quintiliano, son *quae significantur*, y *Verba quae significant*; en suma, a nivel del discurso, los significados y los significantes. *Res* es lo que está prometido destinado al sentido, constituido desde el comienzo en material de significación; *verbum* es la forma que ya va a buscar el sentido para cumplirlo» (R. Barthes, *La antigua retórica: ayudamemoria*, Ediciones de Buenos Aires, Barcelona, 1982, págs. 43-44). De este modo, las *res* no son sólo el referente extralingüístico, la *cosa en sí*, también es su reflejo conceptual en el intelecto y en el lenguaje, por lo que, conservando su especificidad frente a los *verba*, gozan de una entidad discursiva al nivel de la semántica. En esta misma convicción la moderna gramática del texto ha distinguido respectivamente la *interpretación extensional* (denotación) de la *interpretación intensional* (significación); véanse, por caso, los trabajos de Teun A. van Dijk: *La ciencia del texto*, Paidós, Barcelona, 1992, págs. 34-35; *Estructuras y funciones del discurso*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1998, págs. 26-28.

<sup>14</sup> Según este planteo, pareciera que nada hemos preguntado acerca del *ars*, precisamente el aspecto al que la retórica concedió mayor atención; pero por lógica todo lo que está en el *opus* es consecuencia de la actividad del *artifex* mediante ese *ars*, el cual —según su formulación clásica— se compone de cinco operaciones o *partes*: i) la *inventio* o hallazgo del contenido conceptual del discurso; ii) la *dispositio* u organización de esas ideas en una progresión semántica eficaz; iii) la *elocutio* o elección de las concretas palabras que las expresarán; iv) la *memoria* o retención intelectual de esos dos elementos constitutivos del discurso, y; v) la *actio* o ejecución del *opus* ante el público (cf. *MRL*, 1, § 255, págs. 226-228). Prescindiendo

responder tales preguntas desde el sistema del *ars rhetorica*; revisaremos para ello unos pocos y muy característicos casos de *opera* proféticos oscuros, justamente los tres arriba aludidos —las *Prophetiae* heredadas de la *Historia regum Britanniae* y los anuncios relativos al «ricoomen» y a Pelinor—, proceder aconsejable no sólo de cara al limitado espacio del que disponemos sino también por el hecho de que incluso una primera lectura del *Baladro* permite concluir que éste, desdibujando esa imagen de estilo merliniano que remonta a Geoffrey y que es explícitamente reivindicada por nuestro protagonista, concede una atención algo laxa al tópico: un máximo de treinta y tres textos oscuros dentro de una narración cuyo entero *sistema profético* se compone de ciento cincuenta textos<sup>15</sup>.

de las dos últimas —que versan sobre el aspecto menos directamente discursivo del asunto—, y sabiendo que la *inventio* es la operación que provee las *res*, que la *elocutio* elige los *verba*, y que la *dispositio* lidia con la difusa frontera entre ambos campos, es claro que nuestras preguntas por los referentes, los recursos elocutivos y el propósito de los textos proféticos oscuros del *Baladro* lo son también por el producto de la actividad inventiva, dispositiva y elocutiva del profeta como *rhetor*.

<sup>15</sup> No obstante no nos sea posible ocuparnos aquí de todos los textos proféticos oscuros, no queremos dejar de consignar su nómina completa, lo cual hacemos según el sistema apuntado en la nota 5: I) *Merlin* de Boron (diez textos proféticos oscuros): [1] *BSM*, I, págs. 74-87, IX: 5-376; [2] *BSM*, I, pág. 112, XII: 271-276; [3] *BSM*, I, pág. 113, XII: 300-304; [4] *BSM*, I, pág. 114, XIII: 19-31; [5] *BSM*, I, pág. 115, XIII: 37-45; [6] *BSM*, I, págs. 119-120, XIII: 174-214; [7] *BSM*, I, págs. 128-129, XIV: 221-240; [8] *BSM*, I, págs. 133-134, XV: 10-33; [9] *BSM*, I, pág. 163, XVI: 690-704; [10] *BSM*, I, págs. 164-165, XVI: 721-757; II) *Suite du Merlin* (veintitrés textos proféticos oscuros): [11] *BSM*, I, pág. 188, XIX: 11-16; [12] *BSM*, I, págs. 198-199, XIX: 332-380; [13] *BSM*, I, pág. 218, XX: 435-454; [14] *BSM*, I, págs. 226-227, XXI: 109-131; [15] *BSM*, I, pág. 227, XXI: 134-136; [16] *BSM*, I, págs. 235-236, XXI: 434-461; [17] *BSM*, I, páginas 249-250, XXII: 355-372; [18] *BSM*, II, págs. 13-14, XXIII: 158-186; [19] *BSM*, II, pág. 19, XXIII: 329-348; [20] *BSM*, II, págs. 19-20, XXIII: 354-377; [21] *BSM*, II, pág. 48, XXVI: 57-85; [22] *BSM*, II, págs. 55-56, XXVI: 324-326; [23] *BSM*, II, págs. 56-57, XXVI: 349-367; [24] *BSM*, II, pág. 61, XXVI: 507-514; [25] *BSM*, II, pág. 91, XXIX: 201-210; [26] *BSM*, II, pág. 116, XXXI: 35-49; [27] *BSM*, II, págs. 142-145, XXXII: 631-725; [28] *BSM*, II, págs. 148-150, XXXIII: 74-133; [29] *BSM*, III, págs. 16-17, XXXV: 50-68; [30] *BSM*, III, páginas 24-26, XXXV: 310-360; [31] *BSM*, III, págs. 77-78, XXXVIII: 498-545; [32] *BSM*, III, pág. 79, XXXVIII: 556-573; [33] *BSM*, III, págs. 79-80, XXXVIII, 576-598. A fin de no desatender ningún aspecto de nuestra materia hemos optado por un criterio amplio en la conformación de este *corpus*: forma parte de él todo texto profético cuya interpretación extensional sea dificultosa en alguna medida. Pertenecen al ministerio merliniano todos los textos indizados con excepción de dos: el [11], articulado por un ángel a Elena, hermana de Artur, y el [17], dirigido al caballero Balaín por una doncella en ocasión de apoderarse aquel de una espada que ella portaba. Por otra parte, y dado que en este estudio nos ocupamos de la *obscuritas* como cualidad de la profecía en tanto que *locutio*, se han excluido un sueño profético de Merlin (cf. *BSM*, I, pág. 183, XVIII: 62-70) y otro de Artur (cf. *BSM*, I, págs. 188-189, XIX, 20-35), cuya oscuridad proviene, en consecuencia, de la configuración alegórico-simbólica de las imágenes percibidas oníricamente por profeta y rey en un plano de sola *cognitio*; esta misma certeza de que la *obscuritas* se dice de procedimientos localizables en los niveles inventivo, dispositivo y elocutivo de una articulación profética en tanto que individualidad textual —y, por lo tanto, no simplemente predicable de la idea abstracta de profecía, incluso en cuanto *locutio*— es la que nos lleva a concluir que el texto profético oscuro sólo existe en la voz de cualquier personaje que habla en discurso directo: una lección meramente diegética como «Entonces comenzó a dezir Merlin las oscuras palabras que se contienen en el libro grande de sus prophecias, que ombre no puede saber fasta que las vea...» (*BSM*, I, pág. 117, XIII:

## 1. Res de los textos proféticos oscuros

El primero de los textos que nos servirán de guía, como hemos dicho, es el correspondiente a esa traducción castellana de las *Prophetiae Merlini* de Geoffrey interpoladas en el capítulo IX de nuestra novela y aludidas en su título («... con sus profecías»)<sup>16</sup>. En verdad, todo el episodio del *Baladro* —herencia, ya lo apuntamos, de la *Historia regum Britanniae*— gira en torno de las intrigas de Verenguer, mayordomo del reino de Londres que consigue deshacerse del legítimo monarca Maynes y apoderarse del trono al tiempo que permite que sus nuevos aliados sajones, tenaces enemigos de los britanos, se establezcan dentro de los confines del país; tales maniobras, desde luego, sublevarán a las gentes y el usurpador decide construirse una torre defensiva, pero sus planes se ven frustrados por el recurrente derrumbe de la construcción. Es este derrumbe el que lleva a escena a nuestro profeta pues según el consejo mendaz de los astrólogos del reino el único modo de asegurar la estabilidad del edificio es verter en sus cimientos la sangre de un niño nacido sin padre, que no es otro que Merlín. Por supuesto, el precoz profeta salvará la vida deslumbrando con sus conocimientos a los encargados de matarlo y finalmente dará con la verdadera causa del derrumbe, la cual nada tiene que ver con su propia sangre sino —como apuntamos— con el hecho de que en el lugar elegido hay dos dragones enterrados, uno rojo y otro blanco, cuyos movimientos desbaratan el proyecto. Apenas exhumados, éstos se enredan en un combate feroz del que saldrá vencedor el blanco pero a tan alto precio que morirá al tercer día. Tales portentos despiertan el interés de todos los presentes, y en especial de Verenguer, quien los entiende como *species sensibiles* de un contenido para él inalcanzable y por el que interroga al profeta en el pasaje arriba citado; es en respuesta a ello que Merlín profiere las vastísimas *Prophetiae* y luego sentencia que muy pronto Padragón y Úter, hermanos de Maynes y herederos de la corona, regresarán a las islas y recuperarán lo suyo.

En lo que a las *res* de esas *Prophetiae* respecta creemos que por el momento alcanzará con realizar dos observaciones. Por un lado, que el original latino constituye una enigmática relación de la historia britana en la que según Faral pueden distinguirse dos grandes partes: una primera más bien breve (capítulos 112-113), donde el profeta refiere como futuros ciertos acontecimientos que el cronista Geoffrey conocía fehacientemente por ser pasados al momento de componer su obra, hacia 1134-1135, acontecimientos que giran en torno de los diferentes conflictos armados que los reyes britanos tuvieron con los sajones

---

119-122) sólo postula nuestra *obscuritas* como dato de la historia, no la constituye como el procedimiento discursivo por cuyas características y finalidades nos preguntamos.

<sup>16</sup> La enorme extensión de la elocución merliniana vuelve impracticable nuestra intención de acercarla al lector (cf. *BSM*, I, págs. 74-87, IX: 5-376). En la *Historia regum Britanniae*, las *Prophetiae* llenan los capítulos 112 a 117 inclusive (cf. G. of Monmouth, *op. cit.*, págs. 74-84); para una mejor localización de pasajes el editor ha dividido dichos vaticinios en setenta y cuatro párrafos, dato que en lo sucesivo consignaremos siempre.

por el control de las islas británicas y el descalabro final que aquellos, tras varios cambios de suerte, padecieron a manos de éstos<sup>17</sup>; y una segunda parte más extensa, que ahora sí anuncia —en verdad, conjetura— hechos futuros para el propio Geoffrey, principalmente el resurgimiento de los britanos (capítulos 114-115), una serie de catástrofes naturales (cap. 116) y los diversos signos anunciadores del fin del mundo (cap. 117). Pero en segundo lugar es imperioso destacar que la versión castellana incluida en el *Baladro* burgalés diverge tanto de la latina que los anuncios no sólo resultan incomprensibles para el lector que ignore la *Historia*, sino que por momentos incluso aquel que sí la conoce encontrará bastante problemático el solo hecho de localizar qué forma tenían algunos de ellos dentro de la redacción original, y en consecuencia se verá obligado a cotejar ambas versiones palabra por palabra a fin de no perderse<sup>18</sup>. En consecuencia, creemos que determinar cuáles son las *res* de este texto [1] podría hacerse de dos maneras según se privilegie uno u otro de los aspectos que acabamos de exponer: o bien leyendo sus anuncios a la luz de la profecía de Geoffrey, lo que permitirá redescubrir trabajosamente en ellos las apuntadas líneas de la historia britana, o bien considerando el texto del *Baladro* en sí mismo, lo que lo despojará de verdaderas *res* referidas.

---

<sup>17</sup> Este primer grupo de eventos futuros para Merlín en tanto que profeta pero pasados para Geoffrey en tanto que autor contiene, siempre según Faral, dos subgrupos distintos: por un lado, el de los eventos anunciados en el capítulo 112, que la propia crónica relatará de forma clara en las secciones restantes, capítulos 119-208 (cf. G. of Monmouth, *loc. cit.*, págs. 85-147), y por otro el de los anunciados en el capítulo 113, que ya caen fuera del propio libro de Geoffrey pero que aún pueden ser identificados con relativa seguridad. La línea fáctica trazada por el primer subgrupo adelanta la actuación de los reyes britanos frente a la constante amenaza germánica y tiene su punto de cierre en la definitiva ruina del reino; el segundo subgrupo, por su parte, «profetiza» hechos del pasado de Geoffrey que ya no constan en la *Historia regum Britanniae*, y ello precisamente porque tales hechos no tienen como protagonistas a los ya extintos britanos sino fundamentalmente a los normandos, que bajo el mando del duque Guillermo se apoderarán de las islas tras la batalla de Hastings (1066). Para Faral, el último anuncio interpretable con algún viso de justeza, y que cierra entonces esa primera parte de las *Prophetiae*, corresponde al de la frase «catuli leonis in equoreos pisces transformabuntur» (G. of Monmouth, *loc. cit.*, cap. 113 [párr. 12], pág. 76), que remitiría al naufragio en 1120 de la Blanca Nave en la que viajaban los hijos del rey Enrique I, que resultaron muertos. Para todos estos particulares véase E. Faral, *op. cit.*, II, págs. 53-66.

<sup>18</sup> Puesto que el propósito de este trabajo es lograr una caracterización general de la *obscuritas* profética del *Baladro* burgalés, nos veremos obligados a una consideración apenas inicial de los problemas de este texto [1]; confiamos en que no nos faltará oportunidad de volver sobre él con el deseable detalle. Remitimos entonces al cotejo entre original latino y versión castellana que Pedro Bohigas ensayó en su edición, tanto mediante las notas al capítulo IX como en el ya citado «Estudio sobre el *Baladro del sabio Merlín*» (*BSM*, III, págs. 90-94 y págs. 165-166 respectivamente); también debe prestarse atención al aporte posterior de Bienvenido Morros, en especial a su observación de que la versión castellana conlleva, además de los frecuentes errores ya apuntados por Bohigas, una alteración en el orden de los vaticinios pues la sección astrológica final ha quedado desplazada hacia el interior del texto (cf. B. Morros, *op. cit.*, págs. 467-468).

Esa versión castellana de la prosificación del *Merlin* de Boron que constituye la primera parte de nuestra novela cuenta con apenas diez textos que pueden ser considerados oscuros en el sentido propuesto, incluido por supuesto este [1]. Número tan modesto esconde una realidad más modesta aún pues las tres revelaciones que Merlín articula por pedido del «ricoomen» envidioso de su «poridad» con el rey Padragón son formulaciones distintas de la misma *res*, la muerte del propio intrigante. En efecto, el insidioso noble encarece al profeta que le revele cómo acabarán sus días, para luego disfrazarse dos veces y exponerse otras tantas al veredicto merliniano. La diversidad de apariencias que adopta en tales intentos de inducir a error a Merlín justamente se espeja en la diversidad de los datos provistos por éste: para el intrigante sin disfraz Merlín articula el texto [2]<sup>19</sup>, al enfermo que implora desde el lecho que se le diga si morirá de su fingida afección le dedica el texto [3]<sup>20</sup>, y ante su último avatar, como un fraile igualmente indispuerto, espeta la desconcertante síntesis del texto [5]:

E Merlín fizo contenente de sañudo e dixo: —Bien se puede levantar quando quisiere, ca ningún mal no ha, porque miente e me anda provando, ca en aquellas dos guisas le converná morir que le yo dixere, e aún aína le diré la tercera más aviesa, que aquel día que muriese quebrantársele ha el pezcueço, e colgarse ha e morrá en agua, e quien viere su muerte todas estas cosas verá que le avernán. E seguramente puede provarme, ca yo verdad le digo, ca yo bien sé su coraçón (*BSM*, I, pág. 115, XIII: 36-45).

Y en efecto, el accidente por el que finalmente el «ricoomen» fallecerá cumple con todos los requisitos apuntados:

E dende a grand tiempo que esto fue, cavalgó aquel ricoombre con dos onbres suyos, e fue dicha que pasavan por una puente de madera que estava sobre un río, e estropeó el cavallo e fincó los finojos, e el ricoombre cayó por delante del cavallo, e dio de la cabeça en guisa que quebró el pescueço, e al erguir del cavallo cayó en tal guisa que lo travó un palo en los paños, así que las piernas fueron suso e quedó colgado, e la cabeça e las espaldas so el agua, e así murió el ricoombre (*BSM*, I, págs. 115-116, XIII: 56-65).

Dentro del marco de esta serie fuertemente cohesionada se ubica el texto [4], dirigido específicamente al rey Padragón y también referido a una muerte, esta vez la del propio monarca:

—Quanto con vós [Padragón y Úter] más fablo, tanto vos fallo más incrédulos. ¿E pensáys vós que no sé yo de qual muerte ha de morir

<sup>19</sup> «Merlín dixo que bien entendía lo que le dezía [el «ricoomen»], e cómo lo dezía, e su enbidia e el mal coraçón que le avía. E dixo: —Vós me rogáys que os diga vuestra muerte. Yo os digo que caeréys de un cavallo o quebrarvos éys el pescueço, e así moriréys aquel día» (*BSM*, I, pág. 112, XII: 270-276).

<sup>20</sup> «—No morrá deste mal ni en este lecho. Él dixo: —¿Pues de quál muerte morré? E Merlín dixo: —Aquel día que morrás, fallarte han colgado» (*BSM*, I, pág. 113, XII: 300-304).

aquel sandio que me prueba? Sí, sé bien que yo le diré aina cosas de que os maravillareys más de lo que le dixe las otras dos vezes. E el rey dixo: —¿Puede ser que muera así, ca desaguisado parece? E Merlín dixo: —Si así no fuere verdad, no me creáys cosa de quanto vos diga, ca yo sé bien su muerte e la vuestra. E sabed que yo beré vuestro hermano Úter rey, antes de mucho tiempo (*BSM*, I, págs. 114-115, XIII: 19-31).

En líneas generales los textos oscuros provenientes de la *Suite* congenian con el lúgubre espíritu de los del «ricoomen»; de hecho, la interpolación de VIII: 33-193 y el inicio mismo del *roman* en prosa de la *Post-Vulgata* quedan irremisiblemente marcados por un par de sueños en los que Merlín y Artur contemplan una versión cifrada de sus trágicos finales: el monarca, muerto por Mordred, hijo concebido en una furtiva e incestuosa unión con su hermana Elena; el profeta, castigado por Dios a ser enterrado vivo por Niviana, joven princesa de la que se enamorará ciegamente<sup>21</sup>. Ahora bien, entre todos los lucuosos casos abordados de aquí en adelante por el profetismo merliniano destaca el del rey Pelinor, desarrollado equívocamente en el complejo texto [27]. Al regreso de su rescate exitoso de aquella Niviana, raptada por un desconocido caballero a poco de haber llegado a la corte artúrica, Pelinor se interesa por

<sup>21</sup> He aquí ambas visiones: «E la noche antes que se moviese para yr, vio Merlín una visión, que estava en un prado fermoso, e en él un roble, e cerca de aquel roble una pértiga pequeña e de poca pro, e no tenía ninguna cosa de fructo. E cabe aquel roble crecía la pértiga, e tomóle la corteza e las fojas, e de sí fizola caer e meter so tierra el roble a la pértiga. E maravillase mucho, e así estuvo fasta que despertó toda aquella noche e no fue tan alegre como de antes era» (*BSM*, I, pág. 183, XVIII: 62-70); «E luego, la noche adelante, el rey [Artur] soñó un sueño que le parecía que estava en una silla la más rica del mundo, e avía ante él grant pueblo de todas hedades que se maravillara donde tan grand pueblo veniera, e tenyéndolos todos en derredor de sí, vio que salía dél una grand sierpe, e tan fuerte en la semejança que nunca oyera fablar de tal, e siempre andava bolando por todo el reyno de Londres a cada parte. E por todos los lugares que yva, quemava todo quanto avía, así que no quedava lugar, ni cibdad, ni villa, ni castillo que todo lo no quemava e destruía, e después que esto fazía, vino a los que estavan con el rey, e cometióllos e matólos, e fuése para el rey e combatióse con él fuertemente. Mas, a la fin, en poco estuvo que no matava el rey a la sierpe, e él quedava llagado mortalmente» (*BSM*, I, págs. 188-189, XIX: 20-35). Ambos sueños son descifrados por Merlín: «—Cierto —díxole Merlín [a Blaysen]—. Méte lo en escripto así como yo te lo diré. Verdad es que yo en esta visión veo mi muerte, e así averná como yo veo, e dezirvos he cómo el roble alto e grande e de muy luengos ramos devés entender por mi seso, que bien así como tienen el roble por fuerte árbol e grande, así tienen a mí, por maravilloso ombre en saber. La pértiga que nascía cabe el roble significa una donzella que se acompañará conmigo e aprenderá de la sciencia que Dios me dio, e por su saber me meterá vivo so la tierra, e allí me dexará morir. No ay cosa que estorve esta aventura sino Dios solo, mas fasta aquí cierto hera de estorcer o de allegar lo que quería, mas agora me aviene desto que lo no pueda saber por cosa que fazer quiera, nin cuál es aquella donzella que me ha de matar, nin en cuál tierra es, pero sé de cierto que es muy fermosa, e bien creo sin duda que Dios por mi peccado me faze esto desconocer, porque por desconoscimiento fize peccar a la muy noble e sancta dueña Yguerna» (*BSM*, I, pág. 183, XVIII: 84-102); «Señor [Artur] —dixo el viejo [Merlín]— deste sueño os diré yo la verdad. Sabed que vós avrés mucha mala ventura, e mucho pesar por un cavallero que es engendrado, mas no es nacido, e todo este reyno será destruido por él...» (*BSM*, I, pág. 198, XIX: 332-335).

la identidad de otra doncella a quien, en el frenesí de la persecución, no quiso socorrer y que acabó suicidándose, doncella que era hija del propio Pelinor; es entonces cuando el profeta Merlín, adelantándose a la consulta del rey, postula su tajante *obscuritas* y acto seguido mienta dos ambiguas revelaciones proféticas que Pelinor recibió en ocasiones pasadas: la primera es la de cierto «onbre» de su corte que fue arrebatado de improviso por un furor profético; la segunda se debe directamente a la voz divina, que se pronuncia de manera más lacónica. Merlín no esconde ni el carácter fúnebre de estas revelaciones ni la relación pecado-castigo que implican, pero sí silencia sin recato alguno muchos otros datos centrales de la *res* denotada, no accesibles para su destinatario:

Señor Merlín —dixo el rey Pelinor— por Dios, vós que sabéys todas las cosas, que ya nos será cosa escondida, dezitme lo que os preguntaré, e si me ficiédes cierto, mucho me farés señalada honrra. —Yo bien sé —dixo Merlín— lo que vós querés preguntar. Sofridvos, e deziroslo he tan escuramente, que lo no entenderés. Vós querés que os diga quién es esta donzella, cuya es la cabeça que aquí traxistes. Agora yo no os diré su nonbre, ni quién es su padre ni su madre, mas diréos una palabra, porque la podrés conocer, si fuerdes cuerdo. Acuérdeoseos quando hérades en Monter, avrá dos años, en una vuestra cibdat, e teniades aí cortes, e veniera aí gran cavallería de cerca e de lleña. —Bien se me recuerda —dixo el rey Pelinor— e nunca fue tan alegre como aquel día. —Bien puede ser —dixo Merlín— e agora vos diré por qué vos esto dixé. Quando estábades a vuestra mesa con vuestros ricosombres, e bestido de paños reales e vuestra corona en la cabeça, e quando os havían traído todos los manjares, vino entonces ante vós un onbre que os dixo: —«Rey, quita esta corona de la cabeça, ca no te está bien; e si la tú no quitas, el fijo del rey muerto te la quitará, e así la perderás e no será grand maravilla, ca por tu maldad e por tu pereza dexarás tú a leones comer tu carne. Aquel año mesmo serás metido en poder de otro». —Ansí vos dixo aquel onbre la significança de vuestra muerte, e que entraríades en poder de otro, empero no sabía qué se dezía, sino lo que le venía a la boca. —Cierto —dixo el rey— todo eso me dixo, e bien conozco yo algo dello; e es verdad que me dixo que entraría en poder de otre, ca só en compañía de mi señor el rey Artur, mas de lo que me dixo que me dexaría comer mi carne a leones, esto no sé que se és, si lo vós no sabéys. Dixo Merlín: —Saberlo heys después, ca no os digo cosa que os ansí no venga. E sí os dixo que el fijo del rey muerto os tiraría la corona, e si os no aveniere así, mentirvos hía. Cierto, quando esto aveniere, será grand dampño en el reyno de Londres. —Aun con todo esto —dixo el rey— no me dezís lo que vos pregunté, quién fue la donzella. —Ya os lo dixé quanto pude —dixo Merlín— e non vos descubriré más, porque [en] breve lo sabrés, e quando lo supierdes, vós creed que nunca tan grand pesar ovistes. E aun os diré más que vós no pensáys. E por el grand plazer que uvo de lo saber, rogóle que gelo

dixese, e por cosa del mundo no le encubriese nada, «que bien sé que me no dirés cosa por mi mal». —Cierto —dixo Merlin— verdad es, e quiérooslo dezir pues me tanto rogáys. ¿Oistes vós lo que la donzella vos dixo, quando pasávades: «¡Ay cavallero malo e sobervio! Dios te faga tanto vivir, que ayas menester tan gran ayuda como ahora yo he, e no falles ayuda más de quanta yo fallo en ti»? —Todo esto os dixo la donzella. —Verdat es —dixo el rey. —Cierto —dixo Merlin— ella era tan santa donzella e tan buena muger, que nuestro Señor oyó su ruego. Creed que todo os así averná como ella lo rogó a Dios, que vós moriréis por fallicimiento de ayuda así como ella fizo. Entonces se acabará una palabra que vos fue dicha el primer día que tomastes corona, e diréos cuál e bien sé que os membrará. Quando vuestros arçobispos e vuestros obispos vos coronaron, e oistes la missa, e fuystes ante el altar, e començastes a rogar [a nuestro Señor] con lágrimas que os defendiese, que no muriédes por fallecimiento, entonces vino una voz e vos dixo que estubiédes sin falta ni temor. E aquella no fue voz, que la respuesta e mandato de Dios es que dixo: —«Rey Pelinor, así como tú fallecerás a tu carne, te fallecerá tu carne». —Cierto —dixo el rey—, verdaderamente esta palabra fue así e pienso mucho en ella, ca no puedo entender qué es. E por ende rogaría e ruego a vós que lo sabéys, que me lo dixédes. —Esto no os diría yo —dixo Merlin— en ninguna manera, ca no ay cosa por que yo descubriese las cosas que el alto maestro puso en su voluntad, e sabe bien que ningún ombre que en el mundo viva, no vos lo puede dezir sino yo, e por esto no lo sabrés fasta el día de vuestra muerte; mas entonces sin falta lo sabrés tan bien como yo. —Agora sea —dixo el rey— de mi vida e de mi muerte la voluntad del que me fizo; ca si él quisiere perderme he, e si él quisiere escaparé de todo peligro. Entonces le començaron a salir lágrimas por los ojos. E Merlin dixo: —No has menester de ser de poco esfuerço, ca ninguno no puede estorvar la voluntad de Dios que no sea (*BSM*, II, págs. 142-145, XXXII: 631-725).

Sin embargo, más tarde el profeta informará a Artur que ambos anuncios aluden en verdad al mismo par de eventos: i) la falta y el desamor del rey hacia su hija y; ii) su muerte a manos de Galván, ocasión en la cual él será ignorado por el joven Tor que, aunque criado por «Ares el vaquero», es su hijo:

—Sabet —dixo Merlin— que la donzella era fija del rey Pelinor, e venía ha vuestra corte por fablar con él. E aquel cavallero que ante ella yacía era su primo, e partió de su tierra por la guardar fasta aquí. E por eso le dixe yo que avía ganado tanto, como perdido, ca oviera fijo por fija que perdiera. E el rey Artur se maravilló e dixo: —Dezid, Merlin, si os plaze, qué quiere esto dezir que dexistes: «e tú falleciste a tu carne, e tu carne fallecerá a ti, e esto será la cosa por que morirás más breve». —Si yo vos dixese —dixo Merlin— quanto sé, mucho mal podría venir. Vós soys mancebo e no lo podréys encobrir. El rey dixo: —No me dirés cosa que yo os descubra, ni pasará vuestro mandado. —No —dixo

Merlín— mientras que estoviere con vós; mas quando me de vós partiere e no me vierdes, conoceréys cuál amigo en mí avéys perdido. Entonces querríades aver dado parte de vuestro reyno por me tener cabe vós. Dixo el rey: —Bien sé que tú, muerto, tan sabido [hombre] no quedará en el reyno de Londres, ni que tanto pro faga, mas desto no puede ninguno escapar; mas dezidme esto que os demando. —Bien os lo diré —dixo Merlín— mas con protestación que nunca lo descubráys fasta que sea fecho. —Yo os lo prometo —dixo el rey—. E Merlín dixo: —La palabra fue tal: «así como tú fallecerás a tu carne, tu carne fallecerá a ti». A la su carne falleció él. Esto sabés vós bien, porque os lo yo conté, ca él falleció a su fija; e averná un día, ante de doze años, que el rey Pelinor entrará en una demanda, e fallará en una floresta que yo sé bien, el fijo del rey muerto, e será en aquella ora llagado de muchas llagas, así que el fijo del rey muerto lo dexará tan mal tratado, que quedará en el campo como medio muerto, e amortecido estará desde ora de nona fasta ora de biésporas, e después que tanto estuviere, abrirá los ojos. Entonces verá venir contra sí dos cavalleros armados, el uno será Quía, vuestro mayordomo, e el otro Tor, e Quía fuyrá ante Tor, e Tor yrá empós dél. E quando el rey Pelinor viere su fijo, darle ha bozes e dezirle ha: «Tor, mi buen fijo, torna, e no vayas malandante, mas torna acá, que te he menester». E Tor lo oyrá bien, mas no creará que es su padre, ante pensará que lo dize por escarnio, e pasará por él, que sólo no lo catará, e el rey quedará así que no havrá poder de se mover. E quando fuere la noche, tornará por allí el fijo del rey muerto, así como las malas aventuras suelen venir a los ombres buenos, e conocerá al rey Pelinor, e cortarle ha la cabeza, que otra mercet no le avrá (BSM, III, págs. 9-11, XXXIV: 14-66).

De este repaso preliminar por los textos que enseguida analizaremos surge la fácil conclusión de que la muerte se yergue como una *res* obsesivamente asociada a la *obscuritas* —aunque no exclusiva de ella pues en muchos casos, que aquí no nos competen, es abordada de modo diáfano—. Si en este punto la elección de los textos que abordaremos no está desprovista de intencionalidad, no deja sin embargo de ser representativa de la *obscuritas* de la novela puesto que la mitad de los textos oscuros trata este tópico<sup>22</sup>. E incluso más, aquellos

<sup>22</sup> Incluidos nuestros [2], [3], [4], [5] y [27], la muerte consta como *res* en dieciocho de los treinta y tres textos oscuros. Así, [6] alude a la caída de Padragón durante una batalla contra los sajones; los textos [11], [12], [13], [21] y [30], al incesto de Artur con su hermana Elena, falta que opera como causa remota de la herida insanable que el rey recibirá en Salesbieres de parte de Mordred, el niño nacido de esa unión —en [13], de hecho, se compara esta suerte final del monarca con la del propio profeta, muerto a traición por su amada Niviana—; el [14] refiere cómo cierto «villano» es asesinado por sus dos primos a causa de unos robles que los tres habían cortado y cómo los homicidas finalmente son ajusticiados; los textos [17] y [18] versan sobre la mutua estocada que los hermanos Baalín y Baalán se asestarán en un combate que entablarán sin reconocerse; [22], [23] y [26] tratan respectivamente sobre la muerte de Bandemagús, Nabor el Derranchador y Galván; la muerte de Pelinor, por último, es retomada sobre el final de [28].

que no se refieren a ese momento decisivo en la vida del individuo aluden con similar gravedad a los decisivos de la historia de la legendaria Britania<sup>23</sup>.

## 2. *Verba* de los textos proféticos oscuros

Más allá de comprobar que los textos proféticos oscuros del *Baladro* no comunican cualquier tipo de información, sabemos que la *obscuritas* no puede residir en las *res* en tanto que referentes sino en el *opus* que las señala de modo problemático, lo cual convierte al estudio de sus *verba* en una parte crucial de este trabajo. En este punto es cuando resulta aún más clara la ayuda que puede brindarnos la retórica tradicional, que ha procedido con pausado esmero a la enumeración, definición, clasificación y caracterización de tales recursos expresivos a fin de expandir al máximo las posibilidades del *rhetor* en la *elocutio*.

El objetivo esencial de la *elocutio* es, en efecto, alcanzar la perfección formal de los *verba* de la obra; para ello éstos son tratados tanto en su individualidad (*in verbis singulis*) como en las estructuras que conforman juntos (*in verbis coniunctis*), mientras que dicha perfección es entendida como el logro de cuatro *virtutes* distribuidas en dos grandes grupos: i) la *Latinitas* o simple corrección, que representa el requisito mínimo de todo texto y el punto de contacto entre la retórica y la gramática, y; ii) las virtudes propiamente retóricas de la *perspicuitas* o comprensibilidad intelectual, el *ornatus* o embellecimiento formal y lo *aptum* o acomodamiento de todos los elementos del discurso entre sí y respecto de la situación comunicativa (cf. *MRL*, II, § 453-462, págs. 9-17). No es necesario cavilar demasiado para concluir que nuestra *obscuritas* profética equivale —dicho en términos casi escolásticos— a un «vitium perspicuitate oppositum»: su identidad textual sólo es percibida a partir de la expresión atinada y unívoca del discurso perspicuo, como una licencia que consciente y libremente se toma nuestro protagonista.

Sostiene Lausberg que la *perspicuitas* de los *verba singula* deviene principalmente de la utilización de *verba propria*, es decir, palabras que sistemáticamente designan una *res* merced a que así lo ha fijado la *consuetudo*

<sup>23</sup> Tales momentos decisivos son la formación de la Tabla Redonda (textos [7], [8] y [25]), el nacimiento de Artur ([9] y [10]), el *golpe doloroso* de Baalín y Baalán y las aventuras de él derivadas ([15], [19], [20], [24] y [29]) y el fatal ocaso de la batalla de Salesbieres ([32] y [33]), todos ellos anunciados con mayor o menor dificultad. El texto [1], como ha quedado expuesto, era en su origen un sumario completo de esa historia. Por su parte, el texto [16], cuya *obscuritas* se reduce a la fórmula con la que Merlín clausura un diálogo habido con Artur, se refiere a la suerte de la prodigiosa Excalibur, la espada que el rey ha obtenido de la Doncella del Lago: de este modo, si bien no se alude directamente a una muerte, aún así el texto se afilia al mismo estilo inquietante de los casos ya comentados pues dos veces Artur estará a punto de perecer en combate a causa de esa pérdida (cf. *BSM*, II, págs. 46-55, xxxvi: 1-310, y III, págs. 40-61, xxxvii: 182-xxxviii: 533); por cierto, nuestro *Baladro* recoge sólo parcialmente el segundo de estos episodios, esto es, el combate de Artur y Acalón.

—lo que en la lingüística saussureana denominaríamos *langue*—, de modo que esa nitidez de la superficie textual resulta consecuencia directa del logro de la *Latinitas* (cf. *MRL*, II, § 528-537, págs. 46-50). Estas precisiones revelan su provecho cuando consideramos, por ejemplo, qué hace oscuro al anuncio que el «onbre» dirigió a Pelinor: «... por tu maldad e por tu pereza dexarás tú a leones comer tu carne...»; la incertidumbre que Pelinor experimenta sólo puede explicarse por la palabra «carne», *verbum* que entendido propiamente designaría el cuerpo del propio rey pero que —sinédoque mediante— denota a esa doncella abandonada por él durante su aventura<sup>24</sup>. La comprensión comienza a resultar problemática cuando el profeta abandona los *verba propria*, cuyo referente es fácilmente identificable desde el conocimiento del código lingüístico, en favor de los *verba impropria*, que señalan el mundo según una determinada *voluntas* expresiva; la *obscuritas* resulta así, en los *verba singula*, del enrarecimiento de la *perspicuitas* mediante un mecanismo de *immutatio verborum* conocido como tropo, el cual «pone una palabra no emparentada semánticamente en lugar de un *verbum proprium*» (*MRL*, II, § 552, pág. 57)<sup>25</sup>. Definido desde el punto de vista no de la palabra desplazada sino de la efectivamente empleada en el discurso, «tropos est verbi vel sermonis a propria significatione in aliam cum virtute mutatio»<sup>26</sup>; es a causa de este cambio o desplazamiento semántico —concluye Lausberg— que los tropos funcionan como «lenguaje enigmático» y «constituyen, por apartarse de la *perspicuitas* máxima, una exigencia que se hace al público y que el poeta ha de dosificar conforme a la capacidad intelectual del público al que se dirige (*aptum*)» (*MRL*, II, § 556, pág. 60). Pues bien, ¿cuáles de los tres textos que hemos elegido deben su ininteligibilidad al uso de tropos? El [27] esconde todavía algunos otros, comencemos por él.

Por lo pronto, según el anuncio del «onbre» quien matará a Pelinor es cierto «fijo del rey muerto»; henos entonces ante una *antonomasia* perifrástica gracias a la cual no se pronuncia el nombre de Galván y se evita así echar demasiada

<sup>24</sup> «Carne» designa la materia bruta para aludir con ello al «objeto» que ésta constituye, es decir, toda la persona de la «fija» de Pelinor. Para un detallado tratamiento de la sinédoque remitimos, como siempre, a *MRL*, II, § 572-577, págs. 76-80.

<sup>25</sup> La *perspicuitas* se yergue entonces como una suerte de norma o grado cero del discurso, absolutamente diáfana y sin ornato, que resulta insoslayable al momento de postular la existencia de un estilo, siempre percibido como alteración (cf. *MRL*, II, § 600, págs. 93-94); en este sentido, reseña Lausberg que los teóricos de la retórica se preocuparon por considerar de qué maneras puede el orador alterar ese grado cero, y redujeron las innumerables posibilidades a cuatro «categorías modificativas»: i) la *adiectio* o agregado de elementos nuevos —sonidos, palabras, sintagmas o frases enteras— al conjunto del discurso; ii) la *detractio* o sustracción de elementos del conjunto; iii) la *transmutatio* o trastocamiento de un elemento dentro del conjunto, y; iv) la *immutatio* o reemplazo de un elemento del conjunto por uno o varios inicialmente ajenos a éste (cf. *MRL*, II, § 462, págs. 12-17). El tropo, como se ha indicado, procede por *immutatio*; nuestro autor reconoce nueve tipos: metáfora, metonimia, sinédoque, énfasis, hipérbole, antonomasia, ironía, lítote y perífrasis (cf. *MRL*, II, § 558-598, págs. 61-93).

<sup>26</sup> M. F. Quintiliano, *op. cit.*, II, 8, 6, 1, pág. 462; véase también *MRL*, II, § 552, págs. 57-58.

luz sobre una parte central del referente. De hecho, tal antonomasia es doble en tanto que también oculta, ahora mediante un apelativo, el nombre de Lot de Ortania, «rey muerto» por Pelinor durante una batalla en el «llano de Carabel»:

Desta manera mató el rey Polinor de Galaz al rey Lot de Ortania; porque Galván, su fijo, quando después fue cavallero, desamó mortalmente al rey Polinor, e de aquel linaje mató después sus fijos Laramate, e Drianes, e Agraval mató en la demanda del Sancto Greal, así como el autor lo dirá adelante (*BSM*, II, pág. 45, xxv: 265-270).

Por otra parte, la apuntada sinécdoque de «carne» reaparece en el anuncio de aquella voz divina escuchada por Pelinor el día de su coronación («Rey Pelinor, así como tú fallecerás a tu carne, te fallecerá tu carne»); allí se advierte que «carne» —inmersa en una construcción oracional paralelística que en la terminología retórica deberíamos denominar *isocolon*<sup>27</sup>— señala en la primera suboración el mismo referente que el anuncio del «onbre», la «fija», pero uno distinto en la segunda, pues quien «fallecerá» al rey ya no es esta «fija» muerta sino su «fijo» recobrado, Tor, que habrá de ignorar las súplicas del agonizante Pelinor luego de su feroz combate con Galván. De esta manera, en cada aparición «carne» señala —con el mismo significado general de ‘progenie’— un referente distinto que no es nunca el asignado por la *consuetudo*, e incurre por lo tanto en dos *improprietas* que suponen desafíos distintos a la interpretación. Y sabiendo que todo *isocolon* oscila siempre entre los extremos de la sinonimidad y la antítesis de esos dos o más κῶλα que integran la figura (cf. *MRL*, II, § 750-754, págs. 187-189), debe observarse que los nuestros se componen de los mismos tres elementos (pronombre «tú», verbo «fallecer», sustantivo «carne») que, dispuestos en el mismo orden, se hallan variados sin embargo en su flexión para lograr una perfecta simetría: «tú (sujeto) fallecerás a tu carne (objeto)» > «te (objeto) fallecerá tu carne (sujeto)»; tal variación constituye la esencia de un texto que plantea una estricta reciprocidad entre las acciones que Pelinor ejecutó en el pasado y las que padecerá en el futuro.

También este recurso paralelístico del *isocolon* se hallaba presente —aunque con menos rigor, es cierto— en el anuncio del «onbre» («quita esta corona de la cabeça, ca no te está bien; e si la tú no quitas, el fijo del rey muerto te la quitará, e así la perderás...»). En este caso la profecía parece relacionar la posibilidad de que Pelinor no cumpla la orden de abdicar con el hecho de que Galván lo forzará a ello; sin embargo, ¿es éste el sentido del anuncio, que Galván quiere derrocar a Pelinor? Ello puede ser lo que el propio rey entiende —claro que sin siquiera atisbar que es Galván el implicado—, pero en verdad

<sup>27</sup> «El isocolon [...] consiste en la yuxtaposición coordinada de dos o más miembros o incisos, mostrando los miembros (o incisos) el mismo orden en sus elementos respectivos» (*MRL*, II, § 719, pág. 166).

la expresión «quitar la corona» equivale a quitar la cabeza, y de allí, quitar la vida, con lo que hallamos una suerte de secuencia de metonimias<sup>28</sup>; tal conclusión no es factible para Pelinor pero sí para nosotros como lectores, que hemos presenciado el juramento de Galván de vengar a su padre y la inmediata confirmación del narrador de que el caballero alcanzará su propósito (cf. *BSM*, II, págs. 46-47, XXVI: 5-32, y texto citado en nota 34), y que conoceremos por boca de Merlín los detalles de la suerte final del rey Pelinor (cf. texto citado en nota 28); a este último respecto, aquella mención merliniana de que llegada la noche, y mientras Pelinor agonizaba, «tornará por allí el hijo del rey muerto, así como las malas aventuras suelen venir a los ombres buenos, e conocerá al rey Pelinor, e cortarle ha la cabeza, que otra mercet no le avrá» (*BSM*, III, página 11, XXXIV: 63-66), deja a la vista un elemento más, hasta ahora insospechado y de una enorme trascendencia para mensurar el riguroso paralelismo que existe entre las muertes de padre e hija: Pelinor perderá la cabeza así como la ha perdido la doncella, a quien el propio rey, por consejo de Niviana, se la había cortado para tener una prueba de su aventura y poder demandar por la identidad de la fallecida<sup>29</sup>. La historia pone al rey dos veces en la misma situación: la primera como victimario, y la segunda como víctima. Y es más, ante este último dato es posible atribuir al anuncio del «ombre» otro recurso generador de *obscuritas* que, como el *isocolon*, ya opera al nivel de los *verba coniuncta*: la *amphibolia* sintáctica. ¿A qué alude concretamente el pronombre «la» en la apódosis de la segunda oración de «quita esta corona de la cabeça...; e si la tú no quitas, el fijo del rey muerto te la quitará, e así la perderás...»? ¿A la corona o a la cabeza? Y es que literalmente la corona no interviene en los eventos anunciados, y en cambio sí la cabeza; en comparación con aquella *improprietas* de la metonimia, esta segunda lectura se revela como una *proprietas* paradójica pues ha sido deslizada a un nivel casi subterráneo del discurso, donde resulta imperceptible en un primer momento<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Mientras que la metáfora es usualmente definida como una *comparación más breve* («metaphora brevior est similitudo, eoque distat, quod illa comparatur rei quam volumus exprimere, haec pro ipsa re dicitur; comparatio est, cum dico fecisse quid hominem “ut leonem”; translatio, cum dico de homine “leo est”») [M. F. Quintiliano, *op. cit.*, II, 8, 6, 8, pág. 463; cf. también *MRL*, II, § 558, págs. 61-63], en palabras de Lausberg la *metonimia* «consiste en poner en lugar del *verbum proprium* otra palabra cuya significación propia está en relación real con el contenido significativo ocasionalmente mentado, por tanto, no en una relación comparativa como en la metáfora» (*MRL*, II, § 565, pág. 70), como nombrar el continente en lugar del contenido («poculum epotum» *pro* «vinum epotum»), el efecto en lugar de la causa («vulnera dirigere» *pro* «tela dirigere»), entre otros (cf. *MRL*, II, § 568, págs. 71-74).

<sup>29</sup> Dice Niviana: «Levarés la cabeça de la donzella a la corte porque sepan esta maravilla...» (*BSM*, II, pág. 140, XXXII: 564-565); recuérdese que Merlín ha iniciado este texto [27] afirmando: «Vós querés que os diga quién es esta donzella, cuya es la cabeça que aquí traxistes...».

<sup>30</sup> En otro lugar de [27] Merlín ha dicho, siempre refiriéndose a ese anuncio del «ombre»: «sí os dixo que el fijo del rey muerto os tiraría la corona, e si os no aveniere así, mentirvos hía» (*BSM*, II, pág. 144, XXXII: 669-671). «Quitar la corona» se ha transformado en «tirar la corona», que alude mejor al hecho de que Galván no tiene interés en la corona en sí sino en derribarla

Es claro que la *obscuritas* de [27] tiene su base en los *verba singula*, pero también que ello no la priva de expandirse sobre los *coniuncta* para intensificar los efectos logrados en su primer nivel de articulación retórica. Y sin embargo, tal *obscuritas* opera incluso más allá puesto que la enunciación de todas estas equivocidades es continuamente interrumpida por la explícita negativa del profeta a ser más prolijo. De hecho, Merlín encara a su interlocutor con aquella nada condescendiente advertencia de que hablará «tan escuramente» que no será comprendido, afirmación que refuerza de inmediato, y no sin cierto cinismo: «Agora yo no os diré su nonbre, ni quién es su padre ni su madre, mas diréos una palabra, porque la podréis conocer, si fuerdes cuerdo»; llama la atención la extraña malicia con la que el profeta afirma que no dirá quién es el padre de la doncella, justamente frente al padre de la doncella. Reseñado el incidente del «onbre», y ante la confesa perplejidad de un Pelinor que no se muestra nada «cuerdo», dos veces se niega Merlín a hablar («Saberlo heys después, ca no os digo cosa que os ansí no venga»; «Ya os lo dixé quanto pude [...] e non vos descubriré más, porque [en] breve lo sabrés»), y sin embargo sí descubre más, en concreto, que la doncella desamparada en el bosque imploró a Dios un castigo para el rey y fue escuchada, y que en ese castigo alcanzará su verificación el anuncio de aquella voz que fue «respuesta e mandato de Dios»; Pelinor tampoco comprende este anuncio e insiste con sus preguntas, pero ahora sí Merlín clausura definitivamente el diálogo («Esto no os diría yo [...] en ninguna manera, ca no ay cosa por qué yo descubriese las cosas que el alto maestro puso en su voluntad»). La oscuridad de [27] se construye no sólo por la manera como el texto dice lo que dice, sino también por el simple decir que se callarán ciertas cosas. Se impone ajustar nuestros supuestos de partida: la *obscuritas* no depende sólo de la *electio verborum*, por momentos dimana de la profunda estructura semántica del texto, carente de alguna información por decisión inventiva del *rhetor*.

Y aún nos parece importante una última reflexión, la cual viene a matizar todavía más lo que hasta aquí hemos dicho. Bien vistos, estos anuncios del «onbre» y Dios puede que no sean diáfanos pero no resultan verdaderamente abstrusos ni crípticos. Por lo pronto, no ignoramos que la sinécdoque «carne» *pro* «hijo», sobre la que descansa mucho del peso de la *obscuritas* descrita, presenta un alto grado de lexicalización<sup>31</sup>; además, que los anuncios resultaran

---

de la cabeza de Pelinor, derribando precisamente la cabeza de Pelinor. Bien es verdad que la *amphibolia* que reseñamos podría ser producto de la mera casualidad en un texto que abunda en problemas, pero como esos indicios asombrosamente concordantes entre sí en efecto están en el texto, no hemos querido pasarla por alto, incluso como remota posibilidad.

<sup>31</sup> Bajo el lema «carne» de su diccionario registra la Real Academia Española de la Lengua la locución «carne y sangre» con el sentido de 'hermanos y parientes' (cf. Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, 1, Espasa Calpe, Madrid, 2001, pág. 458). Este proceso de lexicalización no fue ignorado por la retórica, consciente de que la *improprietas* inherente a todo tropo no posee siempre la misma intensidad: «hay creaciones totalmente nuevas (análogas a los tropos más corrientes) debidas también a los poetas; hay tropos que son

oscuros cuando fueron articulados por primera vez, durante esa comida de Pelinor con sus «ricosombres» (anuncio del «onbre») o el día de su coronación (anuncio de Dios), resulta bastante fácil de explicar pues esos contextos comunicativos —no obstante su indudable sintonía con lo revelado<sup>32</sup>— no aportan indicios que le permitan al monarca penetrar en el misterio, pero es bastante más sospechoso que él continúe igual de despistado al momento de repetirlos y amplificarlos Merlín, que lo hace como respuesta a aquella pregunta suya de quién era la doncella cuya cabeza había traído: las sinédoques, ya de por sí lexicalmente caídas, encuentran ahora un fácil contexto de interpretación, de modo que del explícito dato textual de que el rey no comprendió las palabras del profeta se sigue no tanto que él está muy lejos de ser un hombre «cuerdo» sino más bien que todo el episodio se explica por la presencia soterrada de un clisé, por la vigencia del viejo motivo de la *obscuritas*.

Un repaso detenido de todos los textos oscuros de la novela —imposible de realizar aquí— corrobora la impresión extraída del análisis de este solo [27]: la *obscuritas* profética de Merlín no sólo es poco *extensa*, también es poco *intensa*, conlleva escasas variantes morfológicas y su rasgo sobresaliente es la mera imprecisión<sup>33</sup>. Imprecisión que justamente se deriva de la recurrencia

corrientes en determinados géneros literarios; hay tropos que se han hecho corrientes en el lenguaje cotidiano (“tropos caídos lexicalmente en el nivel del *verbum proprium*”); hay tropos necesarios, esto es, tropos al servicio no del *ornatus*, sino de la necesidad de dar nombre a las cosas» (MRL, II, § 553, pág. 58). El fenómeno de evolución semántica según el cual un *verbum* que inicialmente designaba *improprie* una *res* se convierte con el tiempo en su *verbum proprium* recibe el nombre de *catachresis*, y se habla tanto de catachresis metafóricas (cf. MRL, II, § 562, págs. 66-69) como metonímicas y sinecdóticas (cf. MRL, II, § 577, págs. 78-80). Agrega Lausberg que «la significación propia (*proprie*) primitiva de una palabra y la significación adquirida por la catachresis suelen subsistir una al lado de la otra, y precisamente como acepciones del habla común. La significación derivada de la catachresis es usual, por tanto *recte dicta*, mientras que la significación originaria se halla en el centro de la *proprietas*» (MRL, II, § 562, pág. 69).

<sup>32</sup> En efecto, es ante una mesa cubierta de manjares que el «onbre» se refiere a que la «carne» del rey será devorada, en tanto que la revelación de que Pelinor será «fallecido» por su hijo ocurre precisamente mientras él implora la gracia divina de no morir «por fallecimiento».

<sup>33</sup> Como [27], muchos textos proféticos del *corpus* deben su modesta *obscuritas* a la antonomasia perifrástica, fórmula previsible por la cual el profeta evita identificar al protagonista de su anuncio: «Yo vos [Uterpadragón] puedo dezir que no será cumplido en vuestro tiempo [el «lugar vazío» de la Tabla Redonda], porque aquél que ha de ser padre de aquél que el lugar ha de complir [Lanzarote, padre de Galaz], aún no ha yazido jamás con muger» ([7]); «... tirarás [Baalín] por aquel golpe [doloroso] el mejor y más leal cavallero del mundo ni más amigo de Dios [el rey Pellehán]» ([20]); «e aquel tiempo fallecerá la flor de la cavallería de todo el mundo [Artur]» ([32]); «Después que el padre diere el golpe al fijo malo e mal fecho [Mordred] de que morirá, e de aquel golpe morirá la flor de la cavallería toda [Artur]» ([33]). En esta lista podría incluirse, además, el «epitafio profético» de [19], grabado por nuestro profeta sobre la tumba de Calandor ante la mirada perpleja del rey Mares («En este llano se ayuntará la batalla de los dos amigos que se más amaron en su tiempo, e será aquella batalla maravillosa, más que ninguna de las que antes fueron dellos ni después sin muerte de ombre»), pero el propio Merlín aclara a continuación a quiénes quiere aludir («Después que esto ovo fecho, escribió en medio del monumento dos nombres: el uno Lançarote e el otro

de la metonimia —en sí misma o a través de esas sinécdoques («carne» *pro* «fijo») y antonomasias («hijo» *pro* Galván o «rey» *pro* Lot) que, en el fondo, se comprenden como especies suyas<sup>34</sup>— pues ya hemos visto cómo en ella el *verbum improprium* «está en relación real con el contenido significativo ocasionalmente mentado, [...] no en una relación comparativa como en la metáfora» (*MRL*, II, § 565, pág. 70): las palabras merlinianas nunca se apartan demasiado de las *res* a las que designan.

Pero, claro, decimos esto sin haber realizado todavía un análisis elocutivo del texto [1], cuya azarosa génesis textual y compleja apariencia retórica podrían imponernos nuevas rectificaciones. Por lo pronto, el solo comienzo de esas *Prophetiae Merlini* induce a una reconsideración pues allí el profeta hablaba de aquellos dos dragones que yacían bajo la construcción de Verenguer como significantes de otras *res*, las estirpes rivales de los sajones y los britanos:

Tristán»). Por su parte, las perífrasis utilizadas en dos revelaciones hechas a Artur ([12]: «vós avrés mucha mala ventura, e mucho pesar por un cavallero que es engendrado, mas no es nacido [Mordred]»; [25]: «Yo porné en la fin [de la Tabla Redonda] tan buen cavallero como vós o mejor, que es rey coronado como vós [=Pelínor]») utilizan una fórmula tan general que suena pretencioso entenderlas como antonomasias. Pero si todas las antonomasias del *Baladro* son perifrásticas, no todas sus perífrasis son antonomasias; en varias ocasiones los circunloquios sirven para disimular no ya el nombre de un individuo sino más bien la designación *propria* del momento en que ocurrirá lo anunciado: «el tiempo que verná después de vós [reinado de Artur]» ([7]); «cató el rey [Mares] el monumento de lo que aí fiziera, e maravillóse del villano, de poder fazer tal cosa, e preguntóle quién era. —Rey —dixo él [Merlín]—, esto te non diré yo ni lo sabrás fasta aquel día que Tristán, leal amador, será preso con su amiga. Estonces te dirán de mí tales nuevas que te pesarán» ([19]); «Cierto, creet [Artur] que estas candelas no morrán fasta el día que el alma se me partiere del cuerpo. E en aquel tiempo que ellas murieren, abrá dos maravillas en la tierra, ca yo seré muerto por engaño de muger, e el Cavallero de las dos Espadas dará el doloroso golpe contra defendimiento de nuestro Señor, por que las aventuras del Sancto Greal avernán a menudo en el reyno de Londres» ([21]). Véanse también estos otros casos de perífrasis temporales, siempre tan llanos que hasta cabría dudar de la existencia de una verdadera *improprietas*: «he pesar de su muerte, que le averná más aína que le sería menester al reyno de Londres» ([18]); «E esto averná en el día que la mortal batalla será en los llanos de Salabez...» ([23]); «aquel día que tú [Artur] sabrás su nombre [el del «cavallero desconocido»], abrá tan grand alegría que antes nin después non la abrá tan grande...» ([24]); «Atended, señor [Artur], no os pese —dixo Merlín— ca [el «lugar postrimero» de la Tabla Redonda] bien será cumplido quando quiera nuestro Señor...» ([25]); «verná tiempo, antes que muera Lançarote, que Claudes no avrá un palmo de heredad en esta tierra...» ([29]); «e quando [la Tabla Redonda] fuere en la mayor honrra e en el mayor poder, entonces començará su vergüença...» ([32]). Por último, la revelación de Merlín en [4] carece de perífrasis pero resulta igual de oscura en lo relativo al tiempo por el empleo de un nuevo tropo, la *lítóte*: «yo sé bien su muerte [la del «ricoomen»] e la vuestra [la de Padragón]. E sabed que yo beré vuestro hermano Úter rey, antes de mucho tiempo».

<sup>34</sup> En efecto, la primera es usualmente definida como una «metonimia de relación cuantitativa entre la palabra empleada y la significación mentada» (*MRL*, II, § 572, pág. 76), y la segunda como una «sinécdoque del nombre propio» (*MRL*, II, § 581, pág. 84) por la cual en lugar de tal nombre se consigna el de una especie a la que el individuo pertenece («al *genus pro specie* de la sinécdoque corresponde en la antonomasia una *species pro individuo*» [*MRL*, II, § 581, pág. 84]).

*Ue rubeo draconi: nam exterminatio eius festinat. Cauernas ipsius occupabit albus draco qui Saxones quos inuitasti [«tu»=«Uorteginus»] significat. Rubeus uero gentem designat Britannie que ab albo opprimetur...<sup>35</sup>.*

¿Debería entenderse que estos dragones constituyen metáforas? Si limitamos esta pregunta al tratamiento que ellos reciben de parte de Merlín dentro de los límites del *opus* que son sus *Prophetiae* podríamos responder afirmativamente; en efecto, luego de estipular que cada dragón significa a una de ambas razas enfrentadas, a lo largo de esa primera parte de las *Prophetiae* en que se describe la pugna entre sajones y britanos el profeta aprovechará tal identificación para incurrir regularmente en una ya fácil *immutatio verborum* que coloca «albus draco» y «rubeus draco», o expresiones equivalentes, donde debiera decir «Saxones» y «Britanni»:

*Sex posteri eius [Artur] sequentur sceptrum set post ipsos exurget Germanicus uermis [párr. 3]; His superuenientibus dolebit rubeus sed emenso labore uigebit. Tunc infortunium albi festinabit et edificia retulorum eius diruentur [párr. 4]; Exin in proprios mores reuertetur rubeus draco et in seipsum seuire laborabit [párr. 5]; Exurget iterum albus draco et filiam Germanie inuitabit. Replebuntur ortuli nostri alieno semine iterum et in extremitate stagni languabit rubeus [párr. 6]<sup>36</sup>.*

Desde luego, esta *immutatio* es el rasgo estilístico más notable de la intervención profética del protagonista de Geoffrey, y la principal responsable de su *obscuritas*; y ello no tanto a causa de esos «albus draco» y «rubeus draco», que al fin y al cabo ya han sido descifrados, sino porque el mismo uso metafórico contagia casi todas las identificaciones de los diferentes actores de los eventos que se predicen, cuyos nombres no constan en el texto sino que son reemplazados por nuevas antonomasias perifrásticas, de núcleo metafórico mayormente animalístico:

*Preualebit tandem oppressa et seruicie exterorum resistet. Aper etenim Cornubie [Artur] succursum prestabit et colla eorum sub pedibus conculcabit [párr. 2]; Succedent duo dracones [los hijos de Guillermo el conquistador] quorum alter inuidie spiculo suffocabitur, alter uero sub umbra nominis redibit [párr. 10]; Succedet leo iustitie [Enrique I] ad cuius rugitum Gallicane turres et insulani dracones tremebunt [párr. 11]<sup>37</sup>.*

<sup>35</sup> G. of Monmouth, *op. cit.*, cap. 112 (párr. 1), pág. 74.

<sup>36</sup> G. of Monmouth, *loc. cit.*, caps. 112-113, págs. 74-75.

<sup>37</sup> G. of Monmouth, *loc. cit.*

Por cierto, desde el capítulo 114 este procedimiento será tanto o más habitual e intenso que antes, aunque desprovisto de referentes «históricos» puesto que Geoffrey —recordémoslo— se proyecta a hechos futuros con respecto a su propia instancia de composición:

*Ex Conano procedet aper bellicosus qui infra Gallica nemora acumen dentium suorum exercebit [párr. 21]; Succedet hircus uenerii castris aurea habens cornua et argenteam barbam qui ex naribus suis tantam efflabit nebulam quanta tota superficies insule obumbrabitur [párr. 22]; Succedet asinus nequitie in fabricatores auri uelox, sed in luporum rapacitatem piger [párr. 29]*<sup>38</sup>.

Sin embargo, sabemos que para la *Historia regum Britanniae* los dragones están allí, no son sólo *locutio* sino ante todo *cognitio*, no sólo *verbum* profético sino sobre todo *species sensibiles* efectivamente actuantes dentro del desarrollo de los hechos pues con sus movimientos derriban la torre y se combaten: que en su oscuro relato de la historia britana Merlín los transforme en metáforas —y que luego genere muchas otras inspiradas en esas primeras dos— no debe despistarnos del hecho de que es la misma realidad narrada por la crónica la que opera una *immutatio*; así, esos dragones reales constituyen una alegoría, no ya una *immutatio verborum* sino una *immutatio rerum* ubicada fuera del discurso profético de Merlín<sup>39</sup>: es Geoffrey quien expone una idea —un dragón rojo y uno blanco combaten arduamente— para con ello expresar una distinta pero que está, como en la metáfora, en una relación de comparación con aquella —los britanos padecerán las agresiones de los sajones pero terminarán por vencerlos—; a la voz profética de Merlín sólo corresponde la exégesis de tal *immutatio*. Y en tal exégesis se nos explica que la alegoría posee un sentido que bien podríamos llamar «nacionalista», porque las *res* significadas son naciones y también porque su objetivo es reivindicar a una de ellas, esa *gens Britannie* que se sobrepondrá a las penurias<sup>40</sup>. De esta manera, los dragones cumplen dos papeles distintos, uno derivado del otro: en la *diégesis* funcionan como un resumen visual de toda la historia que la

<sup>38</sup> G. of Monmouth, *loc. cit.*, cap. 115, págs. 77-78.

<sup>39</sup> Lausberg sitúa la alegoría entre los tropos de pensamiento, esto es, una *immutatio* localizada en el nivel inventivo de las *res*; se trata entonces de una metáfora expandida: «La alegoría es al pensamiento lo que la metáfora es a la palabra aislada: la alegoría guarda, pues, con el pensamiento mentado en serio una relación de comparación. La relación de la alegoría con la metáfora es cuantitativa; la alegoría es una metáfora continuada en una frase entera (a veces más)» (*MRL*, II, § 895, pág. 283).

<sup>40</sup> Hacemos notar que el relato de la *Historia regum Britanniae* no concede la victoria a ninguno de los dos dragones, refiere una primera ventaja del blanco —la cual remite oscuramente a las diversas conquistas sajonas en la Gran Bretaña— y luego una del rojo —que significa aquella suerte de parusia pancéltica que es el objetivo último de las *Prophetiae*—. Véase G. of Monmouth, *op. cit.*, pág. 74.

propia crónica relata; dentro del discurso de las *Prophetiae*, y luego de esa rápida adscripción de referentes para cada criatura —la cual, desde luego, es la declaración de la alegoría—, devienen en los tropos germinales de la fabulosa expansión elocutiva con la que Merlín azorará a su auditorio.

Todo lo dicho se aplica en sus grandes rasgos a lo que leemos en nuestra novela, en el entero episodio del derrumbe de la torre y en ese concreto texto [1] que lo lleva a su *culmen*; pero cabe hacer dos matizaciones de enorme importancia, cada una de ellas referida a esos dos planos en los que operan los dragones. Por lo pronto, debemos recordar que la sumamente trajinada versión de las *Prophetiae* que consigna el *Baladro*, además de supresiones y reescrituras, incurre en frecuentes errores; ello significa para nosotros que el texto ha quedado vaciado de sentido, y esta destrucción del nivel inventivo socava por lógica el elocutivo: en el *Baladro* las metáforas de Geoffrey han dejado de ser tropos pues el *verbum improprium* ha perdido toda posibilidad de aludir a un *verbum proprium*; ya no tenemos *immutatio* sino sólo una *imitatio* de *immutatio*. Pero el plano de la alegoría también presenta problemas en nuestra novela. Recordemos el inicio de [1]: «Señor rey [Verenguer], este dragón blanco significa los sansones que vos metistes en la tierra, e el bermejo significa los bretones que son maltrechos del blanco, o puede parecer a ti e a los fijos de Costanes, como te lo después diré» (*BSM*, 1, pág. 74, IX: 5-9); comprobamos que la traducción castellana mantiene —como era esperable— los elementos significantes de la alegoría y su significado «nacionalista», pero inmediatamente después agrega una segunda interpretación, inexistente en la *Historia regum Britanniae*, que bien podríamos denominar «individualista» en tanto que el par de alimañas representa concretamente a Verenguer y a los hermanos Padragón y Úter<sup>41</sup>. Seguimos desde luego en el plano de la interpretación alegórica —en este caso mucho más prolija y razonada que la anterior—, pero con una peculiaridad ya notada por Gutiérrez García<sup>42</sup>: se ha invertido la lógica de la atribución propuesta por Geoffrey y repetida en primer lugar por el propio *Baladro* pues si en la exégesis «nacionalista» el dragón blanco representaba a los «sansones» y el rojo a los «britanos», en tanto que Verenguer terminó convirtiéndose en aliado de los enemigos del reino —al punto de casarse con la hija del caudillo Anguis— cabría esperar que en esta «individualista» su significante fuera ese mismo dragón blanco sajón, y en tanto que

<sup>41</sup> «Sabe que el dragón bermejo en aquello que es bermejo significa tu malpensar, e en aquello que es grande significa tu poder; e el otro que es grande significa la hedad de los niños, que fuyeron con pavor que los matases. E desde que se combatieron tan luengamente significa tu reyno que toviste tan luengamente; desde que el blanco quemó al bermejo de su fuego, significa que los niños te quemarán en fuego, e no cuydes que torres ni fortalezas te podrán guarecer que no mueras a sus manos» (*BSM*, 1, pág. 90, IX bis: 58-67). En la *Historia regum Britanniae* Merlín también profetizaba la muerte de Verenguer a manos de los legítimos herederos del trono britano, pero tal revelación no se relacionaba en ningún punto con los dragones (cf. G. of Monmouth, *loc. cit.*, pág. 84).

<sup>42</sup> Véase S. Gutiérrez García, *op. cit.*, pág. 96.

Padragón y Úter representan la legítima continuidad de la dinastía britana, que el suyo fuera aquel dragón rojo britano. ¿Cómo explicar el desacuerdo? Por lo pronto, recordemos que hasta su capítulo XVIII nuestro *Baladro* utiliza como hipotexto la prosificación del *Merlin* de Boron, obra que no contenía esas largas *Prophetiae* pero sí ambos dragones, su combate —cuyo desenlace, aquí sí, se identifica con la carbonización del rojo, aunque el blanco no sobreviva más de tres días—, y la existencia de un significado alegórico para todo ello; y de hecho la interpretación «individualista» explorada por Merlín proviene precisamente de Boron<sup>43</sup> y es perfectamente coherente con la inminente derrota del usurpador por parte de los hermanos, la cual también es recogida por el *Baladro*. De esta manera, mientras el Merlín de Geoffrey veía en los dragones un resumen de la entera historia de la nación britana, el de Boron ve en esos mismos dragones el anticipo de los acotadísimos eventos de la caída de Verenguer. Es el *Baladro* el que ha incurrido en una inconsistencia inexistente en sus fuentes y achacable únicamente a su modo de usar de ellas: nuestra novela sigue la narración de Boron pero no se resigna a privarse de las *Prophetiae* de la crónica de Geoffrey, incluso cuando ello implica exponer el discurso profético merliniano al extremo de la incoherencia. ¿Hay salida de esta situación marañosa?

En primer lugar, aun cuando la crónica latina y la novela de Boron presentan a los dragones rojo y blanco como unívocos significantes alegóricos de ciertas concretas *res* significadas, estamos convencidos de que ello sólo resulta una construcción racional ejecutada sobre unos materiales —dragones; colores rojo y blanco— que en sí mismos son *simbólicos*. Al hablar de símbolo incursionamos en un campo que ya trasciende por completo el de la retórica y que posee un modo de significación radicalmente distinto de los hasta ahora considerados, una significación que trasciende ya no sólo el plano elocutivo del *verbum* —inherente a la metáfora— sino incluso el intelectual de la *res* —inherente a la alegoría—. Mientras la metáfora compara el referente de dos palabras y la alegoría lleva esa comparación a una puesta en paralelo de dos ideas complejas cuyos distintos aspectos se corresponden mutuamente, el símbolo es un objeto material y sensible que significa desde sí mismo, no un simple medio de designación sino una fuente real de conocimiento; ello explica el carácter polisémico que se le atribuye en comparación con el monosémico de la metáfora y la alegoría: el símbolo remite a todo un complejo orbe de sentido:

---

<sup>43</sup> «Et Merlins dist: “Je voil bien que tu [=Vortigern] sachies que cil granz dragons, ce que estoit ros signifioit ton mauvais coraige et ta fole pensee; et ce qu’il estoit granz et corsus senefie ta puissance; et li autre blans senefie l’heritage as enfenz qui s’en sont foui por paor de ta justice”»; citamos el texto provisto por Gutiérrez García (S. Gutiérrez García, *loc. cit.*, pág. 273, cap. 5, nota 20), texto que es el de la edición de Alexandre Micha (*Merlin, roman du XII<sup>e</sup>me siècle*, Librairie Droz, Ginebra, 1979, cap. 30, pág. 120).

Todas estas formas figuradas constitutivas de la expresión [entre otras, la alegoría y la metáfora] tienen en común el ser signos y no basar el plano de la significación. Son medios de comunicación, pertenecientes al conocimiento imaginativo o intelectual, que desempeñan un papel de espejo, pero no salen del marco de la representación [...]. El símbolo se distingue esencialmente del signo en que éste es una convención arbitraria que deja el significante y el significado (objeto o sujeto) ajenos uno a otro, es decir, que el símbolo presupone homogeneidad del significante y del significado en el sentido de un dinamismo organizador<sup>44</sup>.

Pues bien, ¿cuál es el correspondiente a nuestros dragones y nuestros colores? Se sabe que el dragón es considerado un símbolo del mal y del caos, el adversario que todo héroe debe enfrentar y destruir a fin de restablecer el orden perdido de lo real, simbolismo que se concreta de modo notable en lo demoníaco de la serpiente judeocristiana pero que forma parte de muchas otras tradiciones. Sin embargo, y en una admirable contrasemia típica del lenguaje simbólico, también constituye un símbolo celeste y divino, una imagen del principio creador del cosmos. Y es que en definitiva el dragón alude a un principio activo, a la fuerza ambivalente, creadora y destructora, implícita en todo lo que existe. Por cierto, esta ambivalencia parece llenar de sentido la estructura dual contenida en los símbolos de nuestros textos puesto que en ellos encontramos no uno sino dos dragones, mutuamente enfrentados, uno connotado positivamente —dragón britano— y otro negativamente —dragón sajón—: esa oposición héroe-dragón, cosmos-caos, es desarrollada aquí en la exploración de un solo símbolo, el del propio dragón. Ahora bien, esta diferente connotación que el mismo símbolo posee en sus dos realizaciones deviene precisamente del otro elemento de la construcción alegórica, el color: en Geoffrey el invasor sajón es blanco y el defensor britano rojo, en Boron el rojo es el usurpador mientras que los legítimos herederos son los blancos; el Merlín de Geoffrey sólo realiza tal identificación, sin estipular explícitamente que el color sea un elemento determinante, pero el de Boron entrevistado en nuestro *Baladro* es más claro al respecto, no obstante la traducción es algo libre: «el dragón bermejo en aquello que es bermejo significa tu malpensar, e en aquello que es grande significa tu poder; e el otro que es grande significa la hedad de los niños...» (*BSM*, I, pág. 90, *ixbis*: 58-61). Así, los símbolos cromáticos resultan tan ambivalentes como el del mismo dragón. En efecto, por ser la suma de todos los colores y al mismo tiempo ninguno de ellos, el blanco representa el vacío, que es al mismo tiempo principio y fin, el alba como inicio de la vida diurna, con todo su universo de potencialidades, y el ocaso, el final del día y el camino al vacío nocturno; el blanco alude entonces a la vida en germen, a lo indeterminado, lo que aún no ha sido marcado por ninguna experiencia —por ejemplo, la virginidad—, pero en su contracara se vincula con la lividez de la

<sup>44</sup> J. Chevalier, *Diccionario de los símbolos*, Herder, Barcelona, 1986, págs. 18-19.

muerte. El rojo es el color del fuego y de la sangre, y de estos valores iniciales se deriva su carga matricial y vital, y una serie de cualidades como la belleza, la fuerza, el valor guerrero, etc.; y sin embargo, precisamente por ser el color de la sangre, si el rojo se exterioriza de modo desmesurado alude al odio, la pasión incontrolada y, en definitiva, también a la muerte<sup>45</sup>. A la luz de todas estas ideas —por cierto, sumariamente expuestas— no resulta difícil advertir cuán certeras han sido, cada una a su manera, las lecturas alegóricas de ambos hipotextos del *Baladro*: en Geoffrey, el dragón blanco alude a la desolación cadavérica de la muerte traída a las islas británicas por los sajones, que tantos males causan a lo largo de la crónica, mientras que su contrincante rojo parece significar la resistencia vital, el valor guerrero y el celo defensor de los britanos agredidos<sup>46</sup>; Boron, en cambio, sólo ve en el rojo la desmesura y la violencia criminal del usurpador Vortigern, y en el blanco, la justicia inminente de los aún inmaduros Padragón y Úter, que recuperan lo que les es propio; el episodio es construido por cada autor partiendo de un mismo núcleo de potencialidades simbólicas que luego son adaptadas a sus necesidades narrativas y, en último término, a las concretas determinaciones de sus contextos vitales.

En resumen, la manifiesta inconsistencia en las interpretaciones alegóricas del texto [1] es un síntoma de algo mucho más importante, del hecho de que quien reflató esa ominosa e inextricable parrafada de Geoffrey no lo hizo por el aporte semántico que podía representar para la novela, porque el sentido del texto contradecía el planteo proveniente de Boron que ésta seguía, e incluso más, parece haber estado totalmente fuera de su alcance intelectual; si Geoffrey había depositado en los dragones y sus *Prophetiae* un *significado histórico y político*, y Robert —haciendo a un lado el texto propiamente dicho— les había reasignado un *significado novelesco*, el responsable de la interpolación de nuestro *Baladro* se proponía construir exclusivamente un *significado retórico*: elevar el discurso profético de Merlín a ese grado hermético de *obscuritas* que se hallaba tradicionalmente ligado a su figura pero que brillaba por su ausencia en nuestra novela, más aficionada a los textos ligeramente oscuros por metonimia. De aquellos dos modos propuestos por nosotros para determinar las *res* de [1] —leerlo desde Geoffrey o considerarlo en sí mismo—, creemos que es el segundo el que mayor justicia hace al *Baladro*: en [1] el traductor trasladó más una superficie textual que un *opus* completo; el devenir del texto

<sup>45</sup> Para un desarrollo más demorado del sentido de estos símbolos remitimos a las entradas respectivas del repertorio de Chevalier (J. Chevalier, *op. cit.*, págs. 189-193 [«blanco»], 317-323 [«color»], 428-431 [«dragón»], 888-890 [«rojo»] y 925-938 [«serpiente»]); el dragón es tema principal del artículo de A. K. Coomaraswamy, «Angel and Titan: an Essay in Vedic Ontology», *Journal of the American Oriental Society*, 1935, págs. 373-419, y el color, del trabajo de F. Portal, *El simbolismo de los colores. En la Antigüedad, la Edad Media y los tiempos modernos*, traducción de Francesc Gutiérrez, Sophia Perennis, Barcelona, 2000 («Del blanco», págs. 17-29; «Del rojo», págs. 47-69).

<sup>46</sup> La identificación rojo = britanos y blanco = sajones ya constaba en la *Historia Brittonum* de Nennio (Nennius, *op. cit.*, págs. 70-72).

no es el de la historia britana —¡cuánto menos el del acotadísimo incidente del final de Verenguer!— sino el del despliegue de unas estrategias elocutivas que caracterizan un máximo grado de *obscuritas*.

Hemos andado un largo camino en el análisis de los *verba* de nuestro *corpus*, tan largo que de hecho hemos terminado superándolo completamente. Es por ello que se impone volver a nuestro acotado campo de exploración retórica, y a fin de darla por terminada, realizar al menos una rápida alusión a la *obscuritas* en el más amplio nivel de los *verba coniuncta*; de hecho, ella misma vino a nosotros en [27], donde el aporte de los tropos a este estilo profético del que venimos tratando no podía explicarse desconociendo las relaciones surgidas entre las muchas palabras de la secuencia de cada anuncio profético. Y esa particular interrelación de *verba* que caracteriza el *isocolon* es una de tantas *figurae elocutionis*, es decir, un segundo bagaje de posibilidades expresivas de la superficie textual que alteran aquel grado cero del discurso mediante las otras tres categorías modificativas, la *adiectio*, la *detractio* y la *transmutatio verborum*; y es que agregar, quitar o mover un *verbum* compromete inevitablemente a todos aquellos que lo rodean<sup>47</sup>. Ahora bien, lo que en concreto nos incumbe acerca de estas *figurae elocutionis* no es observar cuál de ellas es empleada por nuestros textos oscuros, sino a cuál éstos deben toda o parte de su *obscuritas*. Si advertimos que el aporte de los *verba coniuncta* a la *virtus perspicuitatis* se da en la consecución de un orden sintáctico que, por adecuado a la norma, facilita la comprensión, su correlativa *obscuritas* se originará ante una infracción sintáctica, sea por *adiectio*, *detractio* o *transmutatio*: el primer caso, en miembros o paréntesis demasiado largos; el segundo, sobre todo en la elipsis de un elemento o miembro en principio necesario para la construcción; el tercero, en el orden anómalo del hipérbaton. Sin embargo, la cumbre de esta oscuridad no es otra que la *amphibolia* puesto que en ella se conspira contra la fijación de un único sentido (cf. *MRL*, II, § 537, págs. 49-50). Ante estas ideas resulta imposible no recordar aquella peculiar ambivalencia de «la» en [27]; pero lo cierto es que el *Baladro* no ofrece mucho más: en rigor aquel *isocolon* del mismo [27] —o el que puede encontrarse en [28], de similar inspiración: «Agora avedes tanto ganado como avéys perdido ca vós cobráys uno por otro»— sólo subrayan una *obscuritas* que no está específicamente en ellos<sup>48</sup>. En realidad, para que la *obscuritas* provenga específicamente del

<sup>47</sup> Dígase, aunque sólo sea de paso, que la frontera entre tropos y *figurae elocutionis* no es exacta y en muchas ocasiones da lugar a ambigüedades e imprecisiones; por citar un solo caso, Lausberg apunta que muchos teóricos consideran la perífrasis como *figura elocutionis* basados en el hecho de que tal fenómeno expresivo se define precisamente por un «acrecentamiento de las palabras» (cf. *MRL*, II, § 597, pág. 93).

<sup>48</sup> Y con el mismo criterio creemos que deben ser entendidas otras *figurae elocutionis*, como el abrumador polisíndeton del texto [1] o la anáfora de los aciagos [32] y [33], que no están allí para obstruir la interpretación extensional del texto sino como recursos característicos de la profecía apocalíptica. El texto [32] se vale primero del polisíndeton y luego repite anafóricamente la locución «aquel tiempo»; lo mismo ocurre con [33], donde la anáfora (sobre

manejo de los *verba coniuncta* parece imprescindible una conciencia estilística altamente refinada, proclive a cierto conceptismo, muy despierta para el uso del período y sutil en la administración de indicios específicamente elocutivos; lejos de ello está nuestro *Baladro*, que prefiere mayormente una oscuridad elemental, hasta diríamos franca: la de un limitadísimo repertorio de tropos metonímicos.

### 3. La *obscuritas* profética, desde las *res* y hacia los *verba*

Las conclusiones a las que nos ha llevado el análisis previo no nos despistan de un axioma vital: entendida como diafanidad del texto, la *perspicuitas* es ante todo una virtud semántica y por ello su existencia no se juega sólo ni principalmente en el nivel material de las palabras sino en la eficiente selección y organización de las ideas del discurso. Ya no caben dudas de que en nuestro *Baladro* ciertos modos especiales de los *verba* truecan esa *perspicuitas* elocutiva en una paralela *obscuritas*, pero también hemos comprobado que algunos textos resultan oscuros no por una determinada *electio verborum* sino por una decisión oratoria anterior tomada en la *inventio*. Se impone, de este modo, superar el estudio elocutivo y volver sobre nuestros pasos hacia las *res*, aunque ahora no para simplemente enunciarlas en su sustancia extensional sino para considerar cómo ésta es tratada en tanto que contenido intensional.

Parece razonable proponer que lo específico o definitorio de todo texto profético en tanto que *locutio* —sea oscuro o perspicuo— es la aserción de hechos o circunstancias infaliblemente predicados de la realidad ficcional. El discurso profético, en consecuencia, se asimila a lo que la retórica llamó *narratio*, la exposición de los hechos integrantes de la causa defendida<sup>49</sup>. Y con respecto a ésta los teóricos prescribieron el logro de tres *narrandi virtutes*,

---

todo «aquel día», pero también «allí») es más intensa aún y se combina con otras *figurae elocutionis*: «Aquel día será buen día de sangre e de tristeza e de mortal pesar, aquel día entrará saña e pesar e dolor [isocolon], aquel día havrán, a los ojos, atados paños que no verán, aquel día será la ventura madrastra a todo el mundo, e todos [synonymia] en aquel tiempo serán lavados en sangre de ombres. Allí se matarán hermanos e parientes, e el padre al fijo, e el fijo al padre [isocolon], e no se avrán vergüença, ni se temerán el uno al otro [isocolon], e allí non habrá sino cuyta e dolor. Después que el padre diere el golpe al fijo malo e mal fecho de que morirá, e de aquel golpe morirá la flor de la cavallería toda [isocolon]; e aquel día será día de grand duelo e pesar, que lo no podrá creer ombre ninguno; e el mundo todo [synonymia] devría rogar a Dios que no fuese aquel día, e aquel día [reduplicatio] serán tinieblas e noche oscura; e este día verná en las tierras por ocasión de la reyna Ginebra...» (*BSM*, III, págs. 79-80, xxxviii: 583-597).

<sup>49</sup> Según Quintiliano, «narratio est rei factae aut ut factae utilis ad persuadendum expositio, uel, ut Apollodorus finit, oratio docens auditorem quid in controuersia sit» (M. F. Quintiliano, *op. cit.*, I, 4, 2, 31, pág. 206). Luego de apoyarse en esta cita, el propio Lausberg concluye que esta *narratio* consiste en «la exposición detallada, parcial, encarecedora, de lo que de manera ceñida y escueta se expresa en la *propositio*» (*MRL*, II, § 289, pág. 261).

las cuales comienzan a jugarse precisamente en la *inventio*: la *brevitas*, la *narratio aperta* y la *narratio probabilis*. Esta última es lo que suele llamarse verosimilitud y resulta la más importante de las tres en tanto que es la que permite alcanzar el objetivo último de la *narratio*, sustentar la posición del orador y persuadir al público, pero no puede existir sin las dos primeras puesto que los oyentes sólo darán fe a lo escuchado si se han mantenido atentos a ello —fin primordial de la *brevitas*— y han podido comprenderlo —fin primordial de la *narratio aperta*—. Desde luego, es esta última la que nos incumbe, pero también ella resulta dependiente de otras propiedades del discurso: i) la propia *brevitas* como primera virtud inventiva de la *narratio*, dado que —como apuntamos— un discurso demasiado largo compromete la atención y la comprensión; ii) el *ordo* o virtud dispositiva por la cual se evita el caos en la distribución de *res* y *verba*, e incluso; iii) cierta *narratio ornata*, la cual, ya más cercana a la *elocutio* aunque no necesariamente integrada a ésta, permite subrayar la claridad de la que *brevitas* y *ordo* han dotado al texto (cf. *MRL*, I, § 294-296, págs. 266-267). Ahora bien, si éstos son los requisitos de una *narratio aperta*, la clave inventiva de nuestra *narratio* profética oscura ha de estar por lógica en levantarse contra todos o alguno de ellos. ¿Contra cuáles? Estamos convencidos de que, exceptuado el inconfundible texto [1], todo el *corpus* oscuro del *Baladro* puede ser entendido como una infracción a los principios de la *narratio brevis*. Expliquémonos mejor.

Con respecto al requisito de la brevedad Lausberg alude a otra clarificadora idea de Quintiliano: «Nos autem breuitatem in hoc ponimus, non ut minus sed ne plus dicatur quam oporteat»; y un poco más adelante, «in narratione tamen praecipue media haec tenenda sit via dicendi: quantum opus est et quantum satis est»<sup>50</sup>; tal es la verdadera brevedad, no simplemente evitar ese «discurso demasiado largo» gracias una ínfima medida «matemática» de texto sino conquistar un justo medio en el cual la narración contiene no menos *res* de las necesarias («opus est») ni más de las suficientes («satis est») para una adecuada comprensión. La *brevitas* no es demasía pero tampoco parquedad<sup>51</sup>; y es esta certeza lo que subyace en la estrategia con la que Merlín construye su discurso profético oscuro: una calculada *detractio rerum* por la cual omite alguno de los

<sup>50</sup> Cf. M. F. Quintiliano, *op. cit.*, I, 4, 2, 40-51, págs. 208-210.

<sup>51</sup> En el párrafo 19 del práctico manual ciceroniano *De partitione oratoria*, compuesto en forma de un diálogo entre el célebre *rhethor* y su hijo, se resume gran parte de lo que hasta aquí hemos glosado: «Communia autem simplicium coniunctorumque sunt haec quinque quasi lumina, dilucidum, breve, probabile, illustre, suave. Dilucidum fit usitatis verbis propriis, dispositis aut circumscriptione conclusa aut intermissione aut concisione verborum. Obscurum autem aut longitudine aut contractione orationis aut ambiguitate aut inflexione atque immutatione verborum. Brevitas autem conficitur simplicibus verbis semel una quaque re dicenda, nulli rei nisi ut dilucide dicas serviendo...» (M. T. Cicero, *De oratore in two volumes, together with De fato, Paradoxa Stoicorum and De partitione oratoria, with an English translation by H. Rackham*, Harvard University Press, The Loeb Classical Library, Cambridge, 1942, páginas 324-326).

*elementa narrationis* del asunto tratado<sup>52</sup>. La *obscuritas* merliniana no consiste tanto en que el profeta enmarañe elocutivamente la comunicación cuanto en que tal comunicación muy pocas veces se halla completa: Merlín carga tanto las tintas sobre la *brevitas* que termina por cometer —conscientemente— un *vitium* por exceso con el cual socava la *narratio aperta*. Así, esas reiteradas antonomasias y perífrasis temporales son sólo síntomas de este espíritu.

Ahora bien, esta elusiva *voluntas* retórica suele valerse de cierto tipo de figuras que ya no caben en la órbita de la *elocutio* pues administran *res*, el aspecto intensional de éstas: nos referimos a las *figurae sententiae*, que se distinguen de las *figurae elocutionis* porque «son en su esencia independientes de la concreción elocutiva, bien que necesiten de ella y aun frecuentemente contraigan con ella ciertas vinculaciones afianzadas por el uso» (*MRL*, II, § 755, pág. 189)<sup>53</sup>. Ya nuestro texto [27] enseñaba este contraste: mientras que esa quizás involuntaria *amphibolia* sintáctica no podría subsistir quitadas las palabras interconectadas por ese ambiguo vínculo pronominal, esa explícita negativa a hablar de Merlín puede seguir siendo ella misma con cualquier otra superficie textual que también calle las *res*. Y esta evasiva —que suele denominarse *praeteritio* y que Lausberg define como «manifestar que se van

<sup>52</sup> Señala Lausberg que «a efectos de la exposición detallada [en la «narratio»] se utiliza la partición de la materia en sus *elementa*», y copia luego una interesante cita del *Ars rhetorica* de Hugo de San Víctor: «haec narratiuncula habet omnia: et personam et tempus et causam et locum et rationem et adminicula; sed hoc tamen frustra erit, nisi certa ratione ponantur, ut inter se congruant et convenient» (*MRL*, II, § 289, pág. 261). Estos mismos *narratiuncula* son los que integran el memorable y mnemotécnico hexámetro ingeniado por Matthieu de Vêndome (siglo XII) en su *Ars versificatoria*: «Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando?». Sin embargo, aplicadas estas nociones a nuestro objeto de estudio se impone como evidente la conclusión de que no resultan automáticamente oscuros todos los textos proféticos que omiten uno de estos *elementa* sino sólo aquellos que eliden el que «opus est», el que viene demandado desde la situación comunicativa ficcional, como sucede en los últimos tres textos de nuestro *corpus*, cuya oscuridad se limita al uso de imprecisas referencias temporales. En efecto, admitimos [29] como ligeramente oscuro basados solamente en que Merlín calla justamente aquello que Elena, la esposa del rey Ban, desea conocer, cuándo será el reparador día de la victoria sobre su mortal enemigo Claudes de la Desierta; por su parte, [32] y [33] intensifican tal procedimiento pues la funesta descripción del colapso del reinado artúrico se estructura mediante la obsesiva repetición de una referencia temporal inespecífica, «aquel tiempo» en el primero y «aquel día» en el segundo.

<sup>53</sup> En otro lugar ha dicho Lausberg: «La diferencia entre las *figurae elocutionis* y las *figurae sententiae* radica en la concreción elocutiva; las *figurae elocutionis* afectan a la misma concretización lingüística (modificada precisamente mediante las *figurae*); las *figurae sententiae* rebasan la esfera de la *elocutio* y afectan a la concepción de los pensamientos. Por ello, las *figurae elocutionis* forman parte propiamente del capítulo de la *elocutio*, mientras que las *figurae sententiae* deberían estudiarse en rigor en el capítulo de la *inventio*» (*MRL*, II, § 603, pág. 96). Con todo, nuestro autor subraya el hecho de que no siempre resulta fácil reconocer si un cambio se da sólo en el nivel elocutivo o si proviene del estrato más profundo de la *inventio* (cf. *MRL*, II, § 755, pág. 189): aquel *isocolon* de [27] no implicaba un simple paralelismo sintáctico sino más bien una suerte de «paralelismo de lo real» en tanto que la *res* propuesta por el primer κῶλον («tú fallecerás a tu carne») es causa de la propuesta en el segundo («te fallecerá tu carne»).

a omitir ciertas cosas» (MRL, II, § 882, pág. 276)<sup>54</sup>— es la más recurrente *figura sententiae* entre los textos oscuros por *detractio rerum* del *Baladro*—véase [6], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [16], [19], [20], [21], [27], [28] y [30]—. La figura consiste entonces en afirmar que ciertas cosas no serán desarrolladas, afirmación que por lo general se cierra trayendo a colación otro tema; todo ello es fácilmente perceptible en [27], donde el profeta no disimula qué es lo que callará («... no os diré su nombre, ni quién es su padre ni su madre...») e inmediatamente después encara un asunto distinto aunque clave para intuir eso que no quiere decir («... mas diréos una palabra, porque la podréis conocer, si fueres cuerdo»); sin embargo, la mayor parte de las *praeteritiones* del *Baladro* obvia el segundo factor: Merlín (también el ángel de [11]) avisa que no revelará cierta *res* y acto seguido enmudece, sin mayores contemplaciones ni rodeos, en lo cual se reconoce el aspecto más característico de ese estilo inapelable con el que el protagonista habitualmente ejerce su ministerio. También esta *praeteritio* no es más que la lisa y llana confesión del espíritu de *detractio rerum* que explica casi todo nuestro *corpus*, aún cuando no es su única *figura sententiae*<sup>55</sup>.

<sup>54</sup> Interesa notar que para Lausberg la *praeteritio* no se identifica enteramente con un recurso irónico, tal como proponen usualmente las definiciones de los diccionarios y los tratados de retórica («figura que consiste en aparentar que se quiere omitir o pasar por alto aquello mismo que se dice» [Real Academia Española, *op. cit.*, II, pág. 1830]; «occultatio est, quom dicimus, nos praeterire aut non scire aut nolle dicere id, quod nunc maxume dicimus...» [Q. Cornificio, *Cornifici rhetoricorum ad C. Herenium libri III, recensuit et interpretatus est C. L. Kayser*, Teubner, Leipzig, 1854, *liber III, xxvii*, 37, pág. 164]), y que nosotros no la entenderemos sino en su acepción llana; Lausberg, desde luego, señala esa segunda y más difundida posibilidad: «La manifestación del propósito de omitir ciertas cosas por un lado, y por otro su nominación enumerativa tienen como resultado el que la *praeteritio* parezca una ironía, cosa que ya notaron los tratadistas» (MRL, II, § 884, pág. 277).

<sup>55</sup> Otros casos interesantes son: i) [6] («No ay cosa que aya comienzo que no aya fin, ni ombre no se debe espantar de la muerte, si la recibe como debe, sabiendo que ha de morir, e que ninguna riqueza le puede guardar» [BSM, I, pág. 119, XIII: 174-177]), donde es posible reconocer una *sententia* (cf. MRL, II, § 872, pág. 269) pues la *obscuritas* se produce aquí por la insalvable distancia entre la difícil *quaestio finita* o concreta planteada por los hermanos Padragón y Úter a Merlín («Por la fe que tú, Merlín, debes a Dios, dinos si morremos en esta batalla» [BSM, I, pág. 119, XIII: 172-173]) y la obvia *quaestio infinita* o abstracta que el profeta decide desarrollar de pronto; ii) [15] («—No fablés [Artur] en mi saber [...] que a vos aún más valdría oy que toda vuestra bondad, que supiédeses mi saber» [BSM, I, pág. 227, XXI: 134-136]), que incurre en un *énfasis* elaborado como figura de pensamiento (cf. MRL, II, § 905, págs. 295-296) pues con sus palabras Merlín no predice que sus conocimientos beneficiarán a Artur de cualquier modo sino que le preservarán la vida: el *énfasis* consiste entonces en una nueva y muy especial *detractio* que ya no es un directo no decir sino un sesgado decir poco con el cual se dice mucho; iii) [86] («En mal punto vos cuytades tanto de vuestra mala ventura, ca, cierto, es locura; ca bien sabés vos, que quanto vos más acuytades de los levar a vuestras casas, tanto más aína morrés, ca dos de vos serán aforcados destos robles mesmos, e el tercero será muerto de vuestros segurones» [BSM, I, pág. 226, XXI: 114-119]), cuya *obscuritas* es fomentada—por única vez en toda la novela— por la *hysterologia* o alteración del *ordo naturalis* de la *narratio* pues los hechos anunciados se verificarán con una progresión exactamente opuesta a la que Merlín ha planteado («—Dezidme —dixo el rey [Artur]— si será verdad así como lo dezís. —Cierto —dixo Merlín—, así será de todo en todo, que quando de aquí se partieren,

Para cerrar esta síntesis de los distintos aspectos que confluyen en la oscuridad detractiva del *Baladro* nada mejor que un rápido análisis de aquellos textos proféticos dedicados a la muerte del «ricoomen» de la corte de Padragón ([2]-[3]-[5]), los cuales muestran como ningún otro caso la excepcional integración de los elementos inventivos, dispositivos y elocutivos que hemos considerado. Pues bien, la primera impresión que tales textos provocan es la de cierta prolijidad o expansión diametralmente opuestas a la *detractio rerum* característica del *estilo profético* de nuestro protagonista; pero esta heterogeneidad de los textos proféticos es tan fingida como la de sus destinatarios, y en eso consiste la magistral jugada de Merlín, en que conociendo el ardid de su enemigo decide aplicarle un poco de su propia medicina y opera una metamorfosis retórica que produce anuncios sólo en apariencia distintos y excluyentes, pero en el fondo concordantes entre sí. La clave del asunto está nuevamente en la *detractio rerum* pues el equívoco se logra por la narración de dos aspectos diversos de la misma *res* ([2]: «... caeréys de un cavallo o quebrarvos éys el pescueço, e ansí moriréys aquel día», *versus*, [3]: «Aquel día que morrás, fallarte han colgado») y alcanza luego su clímax en [5] con el agregado de un tercero y la yuxtaposición directamente textual de esas tres lecciones divergentes («... aquel día que muriese quebrantársele ha el pescueço, e colgarse ha e morrá en agua»). La incredulidad de quienes escuchan es razonable y unánime; incluso el propio rey llega a preguntar a Merlín: «¿puede ser que muera ansí, ca desaguisado parece?» (*BSM*, I, pág. 115, XIII: 25-26); y de hecho, en [4] el profeta ha recriminado a ambos hermanos: «Quanto con vós más fablo, tanto vos fallo más incrédulos...» (*BSM*, I, pág. 114, XIII: 19-20). Pero si el rey defrauda a Merlín con su duda inicial, finalmente permanece fiel a él y sentencia: «Yo no creeré [que Merlín miente o se equivoca] fasta que vuestra muerte vea» (*BSM*, I, pág. 115, XIII: 52); es la vanidad del «ricoomen» la que explica su total certeza en el error de Merlín y la que le impide ver que en definitiva ha propuesto una polémica cuya aclaración conlleva literalmente su destrucción, no su encumbramiento. Pero además de decir sólo una parte del asunto cada vez, Merlín vuelve a jugar aquí con la *amphibolia* al nivel de los *verba*. En efecto, los tres anuncios parecen excluyentes debido a que si el primero sólo admite una interpretación *propria*, en los dos últimos esta lectura literal coexiste con una trópica, y mientras los usos habituales recomiendan esta segunda, la correcta sigue pasando en realidad por la primera: «fallarte han colgado», lo sabemos, no remite al hecho de que el noble morirá en la horca sino a la circunstancia, completamente fortuita e intrascendente para el caso, de que al levantarse de su caída el caballo accidentado enredará en una

---

pelearán por un roble que comprarán en la carreta, porque les parece buen mercado, e cada uno dellos lo querrá para sí, e en la pelea, los dos, que son hermanos, matarán al tercero, que es primo de ambos. E a esto averná la justicia de la villa, e fallarán los robles que levaran de aquí, e enforcarlos han dellos» [*BSM*, I, págs. 226-227, XXI: 122-131]), inversión cronológica que genera en nuestro texto profético una *detractio* más, relativa no a cualidades inherentes a las *res* sino a la exacta relación causa-consecuencia con la que ambas se vinculan.

rama las ropas del «ricoomen» ya muerto, que quedará cabeza abajo, mientras que «morrá en agua» no debe entenderse como ‘morirá ahogado’ sino que señala otro dato accesorio, que el cadáver pendiente terminará con «la cabeça e las espaldas so el agua». Formulado de otro modo, ya no desde la *elocutio* sino desde la *inventio*, si en [2] Merlín construye una *narratio* centrada en el *cur* al que la insidiosa consulta del «ricoomen» apuntaba («... que diga de quál muerte morré» [BSM, I, pág. 112, XII: 268-269]), la *narratio* de [3] y [5] se desplaza hacia unos *elementa* accesorios que no habían sido demandados —*quomodo*, *ubi*—. En su búsqueda de *obscuritas*, pocos textos del *Baladro* evidencian tan refinada interpenetración de niveles.

Aun cuando no lo hemos propuesto como objeto de una atención especial, el texto [22] merece al menos unas rápidas palabras en nuestro desarrollo:

[...] el rey Aurián avía un sobrino muy fermoso, atrevido e de buen seso para ser de su hedad, tanto que todos se maravillavan, e no avía niño en el reyno tan gracioso, e hera de hedad de diez e ocho años. El rey Aurián no amava en el mundo cosa tanto como a él, e avía nombre Bandemagús, el qual amava más la compañía de Galván e de Gariet que otra, e avía sobre Galván seys años. E un día servían ante el rey, e después que ovieron comido, tomáronse por las manos todos tres e yvan por la sala, e Bandemagús yva en medio, e tenía el braço diestro sobre Galván e el siniestro sobre Gariet, e pasaron por donde estava Merlín. Merlín dixo como en manera de sañudo: —Ay Bandemagús, a tu diestro e siniestro es por quien te perderás, e esto será grand daño, ca en tu tiempo no morirá más cuerdo príncipe que tú. E esta palabra oyeron muchos, mas no la entendieron, e el rey le rogó que la dixese otra vez. Él no quiso, e dixeron al rey Artur cómo dixera; mas nunca ninguno pudo saber ni entender esta profecía; e así como él dixo, así fue, que mató Galván a Bandemagús (BSM, II, págs. 55-56, XXVI: 311-332).

Se trata, en efecto, de un ejemplar especialísimo pues no obstante un análisis específicamente retórico es incapaz de localizar la más pequeña alteración del ideal de la *perspicuitas*, el texto propone de modo incontestable que quienes lo escuchan encuentran en él la tópica e insalvable *obscuritas* merliniana. No caben dudas de que esa lección de que «nunca ninguno pudo saber ni entender esta profecía» es exagerada pues si bien las palabras de Merlín —como de costumbre— no proporcionan demasiados detalles acerca de la muerte de Bandemagús, ésta no resulta intelectualmente inaccesible en sus grandes rasgos: el profeta aplica directamente al joven príncipe los *verba propria* «perderse» y «morir», y señala a los ejecutores de tal crimen por medio de una inequívoca deixis exofórica. Caemos en la cuenta de que no se trata simplemente de que nuestros textos proféticos pocas veces resulten oscuros, y de que son poco oscuros, en algunas ocasiones el *Baladro* presenta como oscuros ciertos textos que no ofrecen ninguna dificultad para la comprensión, de

tal modo que la explicación de qué los hace incomprensibles vuelve a rebasar el plano retórico del *opus* profético y parece provenir de una suerte de convención ficcional: nuestra novela dispone que en ciertas situaciones los oyentes de Merlín son incapaces de comprenderlo; toda la fuerza de la *obscuritas* profética abandona ya el plano del enunciado y se traslada al de la enunciación puesto que la que opera esa convención es la caracterización de Merlín como *rhetor* dotado de un saber irreductible para el profano.

#### 4. Merlín como *artifex*

La primera y principal virtud del *rhetor* en tanto que *artifex* es el *ingenium* o don oratorio natural —el «genio» romántico, no un simple «ingenio» retórico—, el cual es en rigor un presupuesto de la retórica. Pero el orador talentoso no debe confiarse sólo a sus cualidades innatas, por el contrario, debe buscar el mejor aprovechamiento de éstas en la adquisición de dos virtudes que ya sí forman parte de la disciplina retórica: el *iudicium*, que persigue la construcción del «decoro interno» del *opus*, y el *consilium*, que hace lo propio con el «decoro externo» (cf. *MRL*, II, § 1152-1154, págs. 435-437). Más arriba mencionamos que además de correcto, perspicuo y adornado todo *opus* debe ser *aptum*, cualidad definida por Lausberg como «la virtud de las partes de encajar armónicamente en un todo» (*MRL*, II, § 1055, pág. 374); todo *opus* debe poseer cierta armonía en la elección y disposición de sus elementos (*res* y *verba*) y en el modo como esa totalidad se inserta y actúa en el concreto entorno comunicativo: ello es lo que se entiende respectivamente como «decoro interno» y «decoro externo», principios que rigen todo el proceso compositivo, desde la *inventio* hasta la *elocutio*. Lo dicho en las dos secciones anteriores de este trabajo hace en última instancia a la consecución de esa *virtus* del «decoro interno»; en cambio, aquella pregunta por las motivaciones por las que el profeta recurre a la *obscuritas* se relaciona con la pertinencia contextual del *opus*, esto es, con su posible «decoro externo». Y resume Lausberg que «la norma fundamental del decoro del discurso en su relación con el público radica en la *utilitas* de la causa» (*MRL*, II, § 1060, pág. 380); y más tarde amplía: «el decoro (*aptum*) presenta dos grados: el decoro inferior, dependiente de la *utilitas* en la causa concreta y el decoro superior, obligado a lo que éticamente es *honestum* [...]. Como el orador es un *vir bonus* y hay que considerar al público (los *iudices*) como obligados también a lo *honestum*, normalmente ambos grados de lo *aptum* (*decorum*) se recubren» (*MRL*, II, § 1062, pág. 381). Cualquier elemento del *opus* será contextualmente pertinente siempre que apunte la causa del orador, y dado que éste debe ser un hombre ético, postular como última norma ese interés particular no entraña ningún peligro<sup>56</sup>.

<sup>56</sup> No obstante ello, y como es previsible, Lausberg reconoce que «se presentan también casos en que ambos grados divergen: aquí el orador tiene que decidirse por lo *honestum*» (*MRL*,

Todos estos principios sirven admirablemente a nuestros propósitos. Por lo pronto, la ficción de nuestro *Baladro* caracteriza la raíz del discurso profético merliniano como una suerte de *ingenium*, la infusión sobrenatural de la *gratia prophetiae*.

E quando el niño llegó a tiempo que uvo el saber del diablo, como aquel que era su fijo, como que era, que lo fizo sandiamente en aquella que Dios compró por su muerte, por ende no quiso Dios que perdiese el niño cosa de quanto había de haver de parte de su padre, ca el diablo le fiziera por saber todas las cosas que eran fechas e dichas. E así quiso nuestro Señor por la sanctidad de su madre que supiese las cosas que avían de venir, e así fue el niño nascido (*BSM*, I, pág. 39, IV: 9-18).

Pero nuestro protagonista es mucho más que sabio, también se muestra como un orador experto cuyo *iudicium* da lugar a la óptima estructuración interna de su discurso, recientemente entrevista en las elecciones elocutivas e inventivas que implica su *obscuritas*. E igualmente da sobradas muestras de *consilium* durante ese episodio de la torre de Verenguer, cuando gracias a su discurso profético salva la propia vida y predice el fin del tirano, de modo que su *utilitas* personal se aúna a lo *honestum* general: favorecer el regreso de la legítima dinastía britana a la que él está llamado a guiar. Ahora bien, ¿procede Merlín con *consilium* cuando se vale de esa largamente caracterizada *obscuritas* o, por el contrario, su discurso detractivo implica una contravención a ella, el mero agrado de frustrar las expectativas de sus oyentes?

Partamos de las justificaciones que el propio Merlín provee para su conducta; si nos concentramos sólo en nuestro *corpus* de textos proféticos oscuros descubriremos que pocas veces el protagonista se toma el tiempo de explicarnos por qué tal estilo le parece conveniente: lo hace en los textos [6], [8], [12], [27], [28] y [30]. En el primero Merlín advierte a Padragón y Úter sobre la inminencia de un contraataque de los enemigos sajones haciendo curiosamente una renuncia explícita al espíritu de *detractio rerum* que hemos caracterizado,

—No os quiero encubrir cosa de que vos deva dezir. Recuérdaseos quando echastes los sansones de la tierra e tanto que allá llegaron, contaron la muerte de Anguis a su linaje, e Anguis era emparentado de muchos altos onbres e asonáronse por venir vengar su muerte e por conquerir esta tierra. Por esto devéys os aprecebir. Quando ellos esto oyeron fueron maravillados mucho e dixeron: —¿Dónde podrán ellos aver tan grand gente que pudiesen sufrir la tierra? Él dixo: —Yerro tenéys, ca por un ombre bueno que vós avéys de armas, han ellos dos, e si lo no fizierdes cueradamente, destruyrvos han la tierra. E ellos dixeron: —Nós no faremos cosa sin vuestro consejo. E preguntaron cuándo

II, § 1062, pág. 381), en lo cual se vuelve a apreciar el idealismo de la propuesta conceptual del *ars rhetorica*.

vernían e él dixo: —Quinze días andados de junio, e ninguno no lo sabrá sino vós en vuestro reyno, e dígoos que embiés por todos los ricosombres e fazedles de vuestro algo dar, e fazedles mucha onrra, e mostradles mucho amor, lo más que pudierdes, e ellos serán con vós la postrimera semana de junio, en el campo de Salibres, e ayuntad todo vuestro poder. E el rey dixo: —¿Cómo así dexaremos aportarlos tanto haz[i]a nós? E Merlín dixo: —Si me creyerdes, alongadvos bien lueñe de la ribera de la mar, así que ellos no sepan que vós lo sabéys ni que vuestras gentes son ayuntadas, e después que fueren alongados, embiarés vuestras gentes contra las naos e farán semblante que quieren defender el puerto, que no arriben aí. Quando ellos esto vieren, espantarse han mucho, e uno de vós yrá contra ellos e el otro quedará, e pararos héys tan cerca dellos que los faréys posar en lo llano sobre la ribera del mar, e después que pasaren, averán grand mengua de agua, así que los más ardidos avrán grand cuyta, e dos días los ternés así, e al tercero día los combatirés, e si lo fizierdes, así yo os digo verdaderamente que vuestra gente vencerá. E ellos dixerón: —Por la fe que tú, Merlín, debes a Dios, dinos si morremos en esta batalla. Merlín dixo: —No ay cosa que aya comienço que no aya fin, ni ombre no se debe espantar de la muerte, si la recibe como debe, sabiendo que ha de morir, e que ninguna riqueza le puede guardar. E Padragón le dixo: —Tú me dexiste una vez que sabías mi muerte e de aquél que me probava, e por ende te digo que me digas mi muerte. Merlín le dixo: —Yo quiero que me fagas traer las mejores reliquias que avés, e que me jurés ambos que farés de los cuerpos e de los averes lo que vos yo mandare que vuestra pro sea. Entonces vos diré lo que viere que es vuestra pro e que os es menester. E así como Merlín lo dixo, así lo fizieron. Preguntáronle por qué los fiziera jurar. Merlín respondió: —Tú me preguntaste de tu muerte, e qué sería desta batalla. Yo te diré tanto que más no me debes preguntar. Vós amos sed en esta batalla buenos e leales a Dios e a vós mesmos, e yo vos enseñaré cómo fagáys. Primeramente confesáos muy cabtamente, ca lo devéys fazer agora más que en otro tiempo, porque os avéys de combatir con vuestros enemigos, e si lo así fizierdes, como lo yo digo, venceréys, ca ellos no creen la Trinidad, e vós creésla, e además es sobre lo vuestro, e todos los que aí murieren serán con Jesuchristo. E yo quiero que sepáys que desde que la cristiandad fue començada en esta tierra, que nunca fue tan grand batalla, e como quiera que nos lo quisiera dezir, sed ciertos que uno de vós conviene que muera, e el que quedare de la batalla, mándale que faga una yglesia, la más fermosa que pudiere, e yo ayudaré aí tanto que quanto la christiandad durare, parescerá lo que yo faré. Agora pensad de ser buenos e de fazer bien con los cuerpos e con los coraçones, así como os yo digo, porque podáys yr ante vuestro señor onradamente, e aquel que de vós morrá, no quiero dezir cuál, porque seáys ambos buenos, ca mucho os es menester, e pensad de fazer alegres coraçones e buenos e

de fazer bien vuestra fazienda e así avréys el amor de Jesucristo (*BSM*, I, págs. 118-120, XIII: 127-214).

El profeta asume *motu proprio* la causa de los hermanos debido a que existen ciertas cosas que *debe* decir, es decir, englobando la conveniencia parcial de la *utilitas* en la más amplia de lo *honestum*. Así, las revelaciones y amonestaciones de la primera sección del texto no pueden ser más prolifas y conducen sin reticencias al conocimiento de los peligros que se ciernen sobre el reino y que serán conjurados precisamente gracias a la profecía de Merlín. Pero esta abierta compenetración con la *utilitas* de los hermanos se enrarece cuando Padragón inquiere si él o Úter morirán en la batalla; el profeta advierte entonces: «Yo te diré tanto que más no me debes preguntar...», y a continuación reemplaza las precisiones anteriores por un discurso edificante pero falto de datos concretos sobre el asunto que preocupa al rey. Así como la invasión sajona obligaba a hablar, la muerte de Padragón impone el silencio, y aunque para nuestro asombro el profeta parece dudar sobre la exacta dimensión de éste y va más lejos de lo inicialmente previsto, de todas formas el deber termina imponiéndose y se suprime toda posibilidad de adentrarse demasiado en el conocimiento de ese luctuoso futuro; es nuevamente lo *honestum* aquello que funda el discurso profético merliniano, pero esta vez forzando una *obscuritas* que contradice la *utilitas* propugnada por el rey en su pregunta: Merlín es consciente de sus deberes de *vir bonus*, y cuando la fidelidad a la *utilitas* de sus jóvenes pupilos contraría lo *honestum*, no duda en priorizar éste sobre aquella; claro que de este modo se promueve una más profunda *utilitas*, no la superficial que Padragón y Úter manejan: es el temor por una muerte que puede tocar a cualquiera lo que moverá a ambos a acatar las recomendaciones del profeta y en definitiva posibilitará el triunfo, en cambio, una total *perspicuitas* podría ocasionar el envanecimiento de aquel cuya supervivencia se predijera, lo cual relajaría la preparación ascética para la batalla y pondría en peligro una victoria que sólo será gestada por Dios como premio a esos méritos espirituales.

El texto [8] adhiere a todas estas ideas:

Preguntóle Uterpadragón [a Merlín] que le dixiese qué fuera de aquél que estodiera en el lugar [«peligroso»] de la Tabla Redonda], ca mucho lo tovierá por gran maravilla tan inbesible sumirse. Merlín dixo: —No vos viene pro de preguntar ni vale cosa que lo sepáis; mas pensad de aquello que començastes e de lo mantener lo más onrradamente que pudierdes, e fazed algo en esa villa por amor de la Tabla Redonda, ca bien sabés por la prueba que vistes que ha menester que la honrés, e yo yrme he e vós fazed lo que os digo (*BSM*, I, pág. 134, XV: 23-33).

En efecto, Merlín rehúsa hacer revelaciones acerca de la suerte final de cierto noble que, desafiando la prohibición merliniana, quiso probar el lugar de la Tabla Redonda reservado al caballero predestinado Galaz y terminó desapareciendo misteriosamente; nuevamente la *obscuritas* recubre una *res* cuyo conocimiento supone una curiosidad desmesurada que aparta al destinatario de aquello que sí hace a su perfeccionamiento personal, en este caso, la custodia de la mística mesa: el profeta vuelve a corregir aquello que su interlocutor propone como provechoso para sí tomando en consideración el más alto criterio de lo *honestum*. Y es que una infracción a este magno principio no sólo minaría la *utilitas* de los destinatarios de sus revelaciones, el mismo profeta comprometería su salvación personal, como queda claro a partir del texto [12]:

—Señor —dixo el viejo— deste sueño os diré yo la verdad. Sabed que vós avrés mucha mala ventura, e mucho pesar por un cavallero que es engendrado, mas non es nacido, e todo este reyno será destruido por él. E los buenos cavalleros que vós verés en vuestro tiempo, serán perdidos e confundidos, así que quedará esta tierra yerma e desierta, por las malas obras de aquel peccado. —Cierto —dixo el rey— esso será grand daño, e mejor sería que aquella cativa persona muriese, tanto que fuese nascida, ante que tanto mal veniese por él; e pues me vós tanto dezís sabés bien de quien á de nacer, ruégoos que me lo digáys, e tanto que naciere, fazerlo he quemar. —Certo —dixo el viejo— criatura de nuestro Señor no morrá por mí, como quier que sea peccador e contra su fin, e mientras fuere niño sin pecado, será deslealtad de lo matar; e sabed que yo me ternía por muy peccador contra Dios, ca no querría que la criatura que mal no meresce, rescibiese muerte por mi consejo. E desto no me rogués que no faré cosa. Dixo el rey: —Pues a mí parece que dezís que por un cavallero solo será este reyno perdido, e las gentes dél muertas. Mejor sería que este cavallero, por quien tanta mala ventura ha de venir, fuese muerto solo, que no que muriesen tantos. —Así es la verdad —dixo el ombre bueno—, que más valdría su muerte que no su vida. E el rey dixo: —Por esso digo yo que me dixédes de quien nacerá o cuándo; ca, por lo descubrir, será guardada la tierra, e por lo encobrir, será perdida. —Así es verdad —dixo el ombre bueno—, quien a la parte desta tierra quisiese mirar; mas, si la tierra en esto ganase, yo perdería mucho, ca perdería el alma, e por esto no os lo diré; ca más quiero salvar mi ánima que no vuestra honrra ni el reyno (*BSM*, I, págs. 198-199, XIX: 332-369).

Avisado por el propio profeta de que su hijo Mordred destruirá su reino, el joven rey Artur implora se le revele todo lo necesario para identificar al culpable y así poder ultimarlos antes de que cause daño; pero nuestro profeta, sin dilación alguna, interpone un límite inapelable a tales proyectos subrayando que si bien la medida planteada sí podría salvar el reino, la suerte eterna de

su alma se vería seriamente comprometida. Lo *honestum* vuelve a primar por sobre la *utilitas*, incluso cuando aquél posee un alcance individual, y ésta, uno comunitario y general; pero el principio del mal menor nada puede frente al hecho de que Merlín sólo administra un saber que, aunque recibido en parte del diablo, luego fue completado por Dios y elevado a su servicio, y a él debe responder necesariamente: es Dios el único en disponer no el itinerario de la vida humana sino el premio o castigo al que ese itinerario ha de conducir<sup>57</sup>, y aquel que intentara frustrar sus planes no haría más que insistir en el error pues de un modo u otro siempre se arribaría a la conclusión anunciada. Es por todo esto que los intereses contrapuestos en [12] se perciben como claramente irreconciliables, y el saldo final, mucho más gravoso desde la simpatía que como lectores sentimos por Artur.

La misma lección ha tenido que asimilar Pelinor en [27] y [28], antepenúltimo y penúltimo textos en los que Merlín aporta alguna información acerca de la conveniencia de su *obscuritas*. En esas varias *praeteritiones* de [27] articuladas ante la insistencia del perplejo Pelinor, el profeta reitera que le es imperativo hablar en esos términos inaccesibles a causa del acatamiento que debe a Dios («Esto no os diría yo [...] en ninguna manera, ca no ay cosa por que yo descubriese las cosas que el alto maestro puso en su voluntad»; «No has menester de ser de poco esfuerço, ca ninguno no puede estorvar la voluntad de Dios que no sea»); la *utilitas* particular vuelve a estrellarse contra lo *honestum*, y este *honestum* no es una norma ética razonada sino, nuevamente, la sola erección de una autoridad divina trascendente e incuestionable. En [28] asistimos a las mismas ideas: luego de haberse aclarado que el joven Tor es el hijo de Pelinor, y ante el interés de éste por entender qué ha querido decir Merlín con aquello de que «Agora avedes tanto ganado como avéys perdido ca vós cobráys uno por otro», el profeta insiste en que nada provechoso saldrá de que lo sepa y que, en cambio, sí le corresponde amar y cuidar de su hijo. Como vemos, una y otra vez Merlín propone su *obscuritas* como un recordatorio del carácter sagrado de esa *gratia prophetiae* que en él se ha hecho cotidiana, la declaración abierta del misterio de un Dios que se comunica con los hombres a través de su profeta pero que es el único en comprender por completo el devenir de la historia.

Ahora bien, el sentido de la *obscuritas* no sólo es propuesto verbalmente por Merlín: sus acciones articulan el mismo mensaje. Ya durante el conflicto por el derrumbe de la torre de Verenguer —y antes, en el episodio del juicio en contra de la madre del profeta, primero de la novela en el que éste interviene (cf. *BSM*, I, págs. 39-48, IV: 9 – V: 166)— Merlín se presentaba a sí mismo

<sup>57</sup> Así lo explicará el profeta a Niviana en el texto [30], el último en proveer razones en torno del *estilo* profético merliniano: «E creed que [Artur] será —dixo Merlín— muerto, si Nuestro Señor dél no ha piedad, e esto será por un peccado que yo sé que él fizó, después que Nuestro Señor le puso en la alteza en que está. E ella le preguntó qué fuera e él dixo: —Esto no vos puedo yo dezir, que no cumple a mí nin a vós, ca aquél atañe que de los grandes peccados toma entera vengança» (*BSM*, III, pág. 25, XXXV: 329-336).

como un enigma imposible de penetrar y al cual era preciso abandonarse. Pero este motivo regresa regularmente dentro de la trama, como en una serie de variaciones. Lo vemos, por lo pronto, en el modo por medio del cual el profeta se da a conocer a un ya reinante Padragón y a Úter, esto es, bajo una serie de formas desconocidas con las cuales se finge un simple mensajero de sus propias profecías (cf. *BSM*, I, págs. 93-111, x: 55 – xii: 244); y en ellas Merlín habla con claridad, su *obscuritas* no es ya una imposibilidad de acceder al referente de lo dicho sino la de comprender por entero la situación comunicativa, básicamente con quién se habla en verdad. La *res obscura* del discurso profético es ahora el propio Merlín, como él mismo enuncia con el aspecto de un «ombre bueno» y «bien guarnido» y mediante palabras que en tal contexto adquieran un valor casi performativo:

—Señor, ¿qué atiendes en esta villa? E él le dixo: —Atiendo a Merlín. E el ombre le dixo: —Aunque lo veáys no lo conoceréys, mas faz llamar a éstos que lo conocen. El rey mandó aquellos que lo devían conocer que veniesen. Ellos dixerón que si lo viesen que lo conocerían. E el ombre bueno que veniera antél dixo: —¿Cómo puede aquél conocer a otro que a sí mismo no conoce? E ellos dixerón: —Nós no lo dezimos porque conocemos bien su fazienda, mas porque lo conoscemos de vista. E el ombre bueno respondió: —Non ha ninguno que lo pueda bien conocer, si él no quiere. Entonces llamó al rey a poridad a una cámara e díxole: —Señor, yo quiero ser vuestro e de vuestro hermano Úter, e sabed que yo só aquel Merlín que venistes a buscar, mas tales ay que me piensan conocer que no saben nada de mi fazienda, e amostrarvos he que aquellos que dizen que me conocen, no saben qué se dizen; tanto que me vieren, conocerme han, si yo quisiere, empero agora no me conocerán, si no quisiere (*BSM*, I, págs. 98-99, xi: 87-112).

Esta nueva *obscuritas* merced a la cual él no puede ser reconocido implica entonces una renuncia voluntaria a apoyarse en su ya consagrada autoridad de ser el «mayor adevino en el mundo», preservada precisamente por cinco cortesanos que tuvieron oportunidad de escuchar sus profecías ante Verenguer (cf. *BSM*, I, pág. 73, viii: 233-246, y pág. 93, x: 65-71). Y es que en esa indisimulada intención de ayudar a los hermanos, Merlín quiere darles la oportunidad de demostrar que ellos merecen tal servicio, que tienen aquella capacidad de abandonarse al misterio que él implica. Y en efecto, contrariamente a aquel usurpador que no obstante todo lo que sus hombres le habían contado acerca de Merlín no pudo admitir la existencia de los dragones sin antes haberlos visto, el legítimo rey Padragón sí se deja conducir por esos «emisarios» del profeta y les confiesa que cree en él:

—Yo [Merlín, bajo la forma de pastor] sé bien que tú buscas a Merlín, mas no lo puedes fallar fasta que él quisiere; mas vete para una de tus

villas buenas de aquí cerca, e será y quando tú aí fueres. El rey dixo: —¿Cómo sabré que me dizes verdad? El ombre bueno le dixo: —Si lo no creys, que lo no fagas, ca follía es ombre de creer mal consejo. El rey dixo: —¿Pues cómo dizes tú que el consejo es malo? —No —dixo él— mas tú lo dizes, e sabes que te yo consejo mejor que tú te podrías aconsejar. El rey dixo: —Yo te creeré (*BSM*, I, pág. 97, XI: 33-47); [Merlín, como un hombre bien vestido] —Señor, Merlín me embía a ti a dezirte que él fue aquél que tú fallaste guardando los ganados, e date por señal que te dixo que él vernía ha ti, quando él quisiese, díxote verdat, mas no lo has agora menester, e quando lo ovieres menester, él verná a ti de grado. El rey dixo: —Siempre a tal ombre avía yo menester, e nunca ove a tan grand coraçón de amar hombre ni de lo conocer, como él. El ombre bueno dixo: —Pues tú esto dizes, él te envía decir por mí buenas nuevas, que Anguis es muerto, e matólo Úter, tu hermano. E quando el rey esto oyó, fue maravillado e dixo: —¿Es verdad? E él dixo: —Embíalo a preguntar e saberlo has (*BSM*, I, pág. 97, XI: 54-70).

Úter toma los recaudos necesarios para prevenir la trampa de Anguis basado sólo en el hecho de que el profeta se le apareció bajo la «forma de ombre anciano»:

[Merlín habla a Padragón bajo su forma conocida] —Yo lo supe quando vós venistes aquí, que Anguis quiso matar a vuestro hermano, e fue yo a él e él creyóme, ca yo le dixé el consejo e la orden que Ang[u]is tenía en su muerte, que avía de venir de noche a matarlo solo a su tienda. Úter, oído esto, veló toda la noche, sólo que lo no dixo a ninguno, e armóse muy bien e atendiólo en la tienda, e Anguis vino e él, dexólo entrar, e fue al lecho, e quando lo no falló, pesóle e tornóse. E Úter, que estava a una parte de la tienda, remetió contra él muy em breve e matólo, ca era bien armado. E quando lo el rey oyó, maravillóse e dixo: —¿En cuál forma fablastes con mi hermano? Ca me maravillo cómo vos creyó. —Señor —dixo él—, yo tomé forma de ombre anciano, porque a los tales se les da más crédito a las palabras que dizen, e fablé con él en poridad, e díxele que si aquella noche no se guardase, que no avía otro, sino muerte. E el rey le preguntó: —¿Dexistesle quién érades? E Merlín le dixo: —Aún no sabe quién gelo dixo, fasta que vós gelo digáys. Por esto os embié dezir con vuestros ombres que no abriades el castillo fasta que Anguis fuese muerto (*BSM*, I, págs. 100-101, XI: 146-171).

Los hermanos no creen totalmente a ciegas —tal actitud no podría ser virtuosa en un rey—, Merlín prepara para ellos una serie de indicios de modo que sus méritos consisten en aunar la luz natural de la prudencia con la sobrenatural de la fe. Fe que no estará definida por la seguridad de dominar al profeta sino por la de esperar en él.

Sabet que a mí conviene a las vezes, por fuerça de natura, andar en el ayre por encima de las gentes, mas en todos los lugares que yo fuere, me nombraré de vuestra fazienda, más que de fazienda de otro. Quando yo supiere que mi consejo vos es menester, veniros he a con-sejar. Así vos ruego, si me quisierdes aver, que vos no pese quando me fuere... (BSM, I, pág. 108, XII: 149-156).

Varios otros episodios del *Baladro*, como hemos dicho, construyen su sentido sobre la base de este desafío que siempre supone la indescifrable identidad de Merlín como profeta de Dios<sup>58</sup>. Pero ninguno de ellos tiene la intensidad de aquel de la prueba del «ricoomen», esa grotesca imitación de la capacidad metamórfica de Merlín cuyo estrepitoso fracaso alecciona a todos los presentes acerca de que ante el profeta sólo es posible la fe; de hecho, sabemos que el incidente desnuda una vacilación del propio rey, la cual es explícitamente reprochada por el protagonista en el texto [4]. El escepticismo del «ricoomen» no es entonces el único en ser castigado, idéntico tratamiento recibe la debilidad del rey, que parece haber olvidado que nadie puede sondear en los misterios merlinianos. No sorprende entonces que el protagonista cierre su intervención en estos eventos con la reafirmación de su *obscuritas* («... dígoos que nunca diré ante el pueblo cosa, sino tan escuramente que no sepan los ombres qué digo, sino quando lo vieren»)<sup>59</sup>.

## 5. Conclusión

Con los agudos problemas que ella implica para la coherencia de nuestro *Baladro* burgalés, la multiforme tradición textual a la que éste remonta no generó un profetismo merliniano estático sino uno que cambia radicalmente. Nuestro texto, en efecto, propone que aquel mismo Merlín que por obra del diablo y de Dios supo respectivamente «todas las cosas que eran fechas e dichas» y «las cosas que avían de venir» acabará sus días traicionado por esa joven princesa de la Pequeña Bretaña de la que se enamora ciegamente y a la que inicia en la magia con la que lo matará. ¿Afecta esta evolución general de su saber el sentido de la *obscuritas* que hemos tratado? Ciertos indicios sugieren que sí. En efecto, una vez finalizada la aventura de Pelinor a la que la propia Niviana ha dado lugar, asistimos al episodio en el que Merlín interroga a la madre de Tor, una simple labradora, acerca de quién es en verdad el padre del joven caballero; no obstante su reticencia inicial, la «dueña» terminará por

<sup>58</sup> Reincidirá en sus metamorfosis cuando se presente ante Ulfin, en el episodio de los amorios de Uterpadragón e Yguerna (xv: 42 – xvi: 707), y también al darse a conocer a Artur (xix: 40-568) y luego al descubrirlo ante los nobles del reino como hijo de Uterpadragón e Yguerna (xx: 1-317); véase BSM, I, págs. 134-164, 189-204, y 205-214 respectivamente.

<sup>59</sup> Ya Zumthor, analizando el texto prosificado del *Merlin* de Robert de Boron, había considerado que esas metamorfosis «impliquent l'affirmation que Merlin est un être mystérieux» (P. Zumthor, *op. cit.*, pág. 152).

reconocer que el padre no es su esposo, «Ares el vaquero», sino un caballero que la forzó «seyendo moça de poca hedad», confesión que el profeta ratifica señalando en Pelinor a tal caballero. Con todo, lo más sugestivo para nosotros son las palabras de la «dueña»:

—Cierto —dixo la dueña—, yo os creeré bien, que el diablo ha poder de enseñar sus saberes en tantas formas e en tantas maneras, que no hay en el mundo tan cuerdo ningún ombre, que non engañen a las vezes. E yo sé bien, así como muchos dizen, que vós [Merlín] fuystes fijo del diablo, por lo qual no es maravilla que vós yo no os conociese luego do os viese, ca el diablo se encubre e se esconde siempre lo más que puede [...]. Agora conozco sin falta, Merlín, que vós no soys de la manera de los otros diablos. Esto sabemos nós bien, que quieren siempre que el pecado de cada uno sea encubierto, así que no salga por la boca del pecador, si no fuere por escarnio o por profacio; e vós así querés que yo descubra el mío, e yo descubrirlo he; mas creed que Dios no os dará grado, ca no lo fazés por amor dél, ni por emendar a mí, sino por enseñar vuestro saber» (BSM, II, págs. 147-148, XXXIII: 31-54),

Exactamente antes y después de esto el profeta ha defendido y defenderá con ahínco su *obscuritas* frente a la curiosidad de Pelinor; no puede menos que subrayarse entonces esta peculiar ironía por la cual el Merlín que ha llamado tanto resulte ahora censurado por indiscreto. Coincidimos con Gutiérrez García cuando enmarca este episodio en un más amplio cambio de comportamiento de Merlín, a quien «la presencia de Niviana parece impulsarle a lucir sus poderes»<sup>60</sup>. Y en definitiva es una similar infracción por exceso —diametralmente opuesta a aquella recurrente *detractio rerum*— la que explica el fin del profeta: «yo fue el más sandio e el más alongado de saber que en el mundo nació, ca yo mostré e enseñé a mi enemiga cómo ella me matase» (BSM, III, pág. 76, XXXVIII: 471-473); *mea culpa* que, de hecho, parece exiguo a los ojos del lector, que vio cómo otros intentos donjuanescos suyos habían sido defraudados —aunque sin el resultado letal de ahora— por Morgayna, la odiosa hermana de Artur, quien animó las esperanzas sentimentales del profeta, aprendió sus conocimientos y finalmente lo abandonó (cf. BSM, II, págs. 49-55, XXVI, 96-310). Merlín se hace vulnerable siempre que deja de resultar incomprensible y oscuro, cuando es él quien incurre en el grueso error de supeditar lo *honestum* —la alta vocación de la *gratia prophetiae* recibida— a una *utilitas* que no puede entrar en los planes de Dios —ganar los favores de Niviana o Morgayna—. ¿Por qué no pensar entonces que el pecado que el *Baladro* no ha querido perdonarle a su protagonista no sea sólo su complacencia en los placeres eróticos sino también el haber reducido el sagrado ministerio profético a una simple prestidigitación motorizada por tales veleidades?

<sup>60</sup> S. Gutiérrez García, *op. cit.*, pág. 174.

