

ATTALUS, MAESTRO DE SÉNECA, EN EL *AMADÍS DE GAULA*

*A Manuel Suárez Fernández, mi padre,
con cariño*

AQUILINO SUÁREZ PALLASÁ*

1.1. Se cuenta en el *Amadís de Gaula* que, habiendo tenido un sueño enigmático, el rey Perión de Gaula pidió a tres clérigos que le explicasen su sentido. Los nombres de estos clérigos aparecen en el *Amadís* actual como **Alberto de Campaña**, **Antales** y **Ungan el Picardo**. El episodio de la interpretación del sueño ha sido concebido por el autor a la manera de los relatos tradicionales y folclóricos, dividido en tres partes ordenadas jerárquicamente de menor a mayor o de peor a mejor según el esquema del tres de perfección. A cada una de las partes corresponde la actuación de uno de los clérigos. En la primera, Alberto de Campaña, el menos sabio de todos, interpreta el sueño desde una perspectiva política y militar. En la segunda, Antales, más sabio que el anterior, pero menos que el que precede, concuerda en el sentido general erróneo entendido por el primero, pero llega a advertir ciertas incongruencias entre la interpretación de los signos y los hechos de la realidad del relato. En la tercera, Ungan el Picardo se aparta por completo de la clave político-militar adoptada por los precedentes clérigos; aplica, en cambio, otra personal y humana e interpreta al cabo el sueño cumplidamente, por lo cual se manifiesta como el más sabio de todos ellos y el rey Perión hace que permanezca en su compañía.

1.2. En el presente estudio trataremos de demostrar que con el nombre *Alberto* el autor del primer *Amadís* ha querido representar la filosofía y la teología escolásticas; con *Attalus*, convertido en *Antales* en el curso de la historia de la transmisión del texto amadisiano, ha querido representar la filosofía moral en general y en particular la filosofía estoica de Séneca; y con *Urbgenn*, devenido al fin *Ungan*, ha querido representar las letras en general y en particular la teología exegética. Que todo el episodio y sus partes han sido concebidos por él en forma de una alegoría

* UCA - CONICET.

que, sin dejar de prestar servicio a la economía del relato, se superpone a ella para demostrar el triunfo deseable de gramática y elocuencia sobre lógica y dialéctica contra una realidad universitaria de la época, esto es el destierro de la literatura de las escuelas. Al cabo, nuestro estudio pretende ser un aporte al conocimiento de la vigencia y valoración del pensamiento senequiano en la España de la segunda mitad del siglo XIII.

2. SÉNECA EN ESPAÑA.

2.1. Exponemos brevemente, en primer lugar, el tema de la recepción de la obra y el pensamiento de Séneca en la Antigüedad y en la Edad Media española en conformidad con el autorizado estudio de K.A. Blüher, *Séneca en España*.

2.2. L.A. Séneca gozó de notable prestigio en la Antigüedad, aunque también recibió severas críticas en lo moral y en lo literario, puesto que fue acusado de hipocresía y de apartarse de la retórica tradicional. La Edad Media, en cambio, desconocidas casi por completo las fuentes de la acusación moral, Tácito y Dion Casio, sólo redescubiertas en los siglos XIV y XV por el Humanismo italiano, y no suficientemente apreciadas hasta ese mismo Humanismo las gramaticales, Quintiliano y Gelio, se formó de Séneca una imagen decididamente positiva, debido fundamentalmente al sentido cristiano que desde los primeros tiempos se atribuyó a su obra. La utilizaron, en efecto, los Apologetas y los Padres de la Iglesia, y su pretendido cristianismo fue sancionado en el siglo IV por la aparición de una correspondencia epistolar falsificada entre Séneca y San Pablo, aunque autores como Tertuliano, Minucio Félix y Lactancio advierten aparte de ella la proximidad a la doctrina cristiana de ciertos aspectos de su pensamiento. Dicha correspondencia apócrifa, sin embargo, movió a San Jerónimo a inscribirlo, si bien pagano, en el catálogo de autores cristianos de su *De viris illustribus* con la siguiente nota que se convirtió en la fuente más importante para su conocimiento y estima en la Edad Media:

Lucius Annaeus Seneca Cordubensis, Sotionis stoici discipulus, et patruus Lucani poetae, continentissimae vitae fuit, quem non ponerem in catalogo Sanctorum, nisi me illae Epistolae provocarent, quae leguntur a plurimis, Pauli ad Senecam, et Senecae ad Paulum. In quibus cum esset Neronis magister, et illius temporis potentissimus, optare se dicit, ejus esse loci apud suos, cujus sit Paulus apud Christianos. Hic ante biennium quam Petrus et Pau-

*lus coronarentur martyrio, a Nerone interfectus est.*¹

San Agustín es otro de los muchos que leyeron estas epístolas, y de ellas han llegado hasta nosotros innumerables manuscritos medievales. En una lectura no muy cuidadosa de la Ep. XIV se funda la creencia en la conversión de Séneca al cristianismo:

*Paulus Senecam salutem. Perpendenti tibi ea sunt revelata quae paucis divinitas concessit. Certus igitur ego in agro iam fertili semen fortissimum sero, non quidem materiam quae corrumpi videtur, sed verbum stabile Dei, derivamentum crescentis et manentis in aeternum. Quod prudentia tua adsecuta indeficiens fore debebit, ethnicorum Israhelitarumque observationes censere vitandas. Novum te auctorem feceris Christi Iesu, praeconiis ostendendo rethoricis inreprehensibilem sophiam, quam propemodum adeptus regi temporali eiusque domesticis atque fidis amicis insinuabis, quibus aspera et incapabilis erit persuasio, cum plerique illorum minime flectuntur insinuationibus tuis. Quibus vitale commodum sermo Dei instillatus novum hominem sine corruptela perpetuum animal parit ad Deum istinc properantem. Vale Seneca carissime nobis. Data Kal. Aug. Lucrone et Sabino consulibus.*²

Creencia que, sin embargo, es más propia del Humanismo italiano, que de la Edad Media, en la cual sólo se creía en la amistad de Séneca y San Pablo, y en el conocimiento por aquél de la doctrina cristiana.

2.3. En la época visigótica se conocía en España en el siglo VI la obra de Séneca. El obispo Martín de Braga (ca. 515-79) compuso dos breves tratados, el *De ira* y el *Formula vitae honestae*, muy difundido durante la Edad Media, que son epítomes del *De ira* y del perdido *De officiis* de Séneca. Como ambos tratados carecen de aditamentos cristianos, hay que entender su doctrina ética como puramente profana y basada en el principio de la razón natural. El *Formula*, que por el

¹ MIGNE. PL. 23 col. 629. En: BLÜHER, K.A. *Séneca en España*. Investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII. Ed. corr. y aum. Madrid: Gredos, 1983. p. 26.

² *Epistulae Senecae ad Paulum et Pauli ad Senecam (quae vocantur)*. Ed. C.W. Barlow. Roma: American Academy in Rome, 1938. p. 137-8. BLÜHER, K.A. Ob. cit., p. 27.

De officiis senequiano sigue la tradición de Cicerón y de Panecio, se estructura según el esquema de las cuatro virtudes cardinales: *prudentia*, *magnanimitas* (*fortitudo*), *continentia* y *justitia*, complementado con una parte en que se expone el concepto aristotélico de la medida (*mensura*, *modus*, *mediocritas*) como correctivo de las virtudes cardinales, concepto probablemente no extraño al propio Séneca. La fama y el uso de esta obra fueron tan extremados en la Edad Media, que de ella contamos actualmente más de 635 manuscritos y por lo menos 40 incunables. La autoría de Martín de Braga pronto fue olvidada y se atribuyó la obra al propio Séneca. Lo más notable del caso es que el papel de España en su difusión fue mínimo. En efecto, mientras que en ella se conoce un solo manuscrito anterior al siglo XIII, los numerosos restantes proceden de Alemania, Francia, Italia e Inglaterra, sobre todo. Otros autores visigóticos del siglo VI, como Justo de Urgel, Aprigio de Beja, Eutropio Valentino, Liciniano de Cartagena, no nos informan sobre Séneca. El siglo VII es, empero, algo diferente. Se conoce el nombre de Séneca por la obra de San Isidoro, por ejemplo, pero es notable que sólo aparezca en ella dos veces y de una manera por completo circunstancial. Como no es posible rastrear influjos senequistas en San Isidoro, hay que concluir, pues, afirmando que el más importante autor hispánico de esta época no conocía los escritos de Séneca. Y de igual modo otros como Julián de Toledo, Braulio de Zaragoza, Eugenio de Toledo, Tajón de Zaragoza, Ildefonso de Toledo, Valerio del Bierzo, etc.

2.4. Con la invasión de los árabes y la caída del reino visigodo en el año 711 comienza un período de absoluto desconocimiento de Séneca en España, el cual llega hasta el siglo XII. Más todavía, los autores españoles más famosos de este siglo, Pedro Alfonso y Pedro de Compostela, no acuden a Séneca, mientras que fuera de España son innumerables los autores italianos, alemanes, franceses e ingleses que lo han leído, y ninguno de importancia ha dejado de hacerlo. "Fomentado por la leyenda de una amistad con San Pablo, el nombre de Séneca goza de gran ascendiente. Son, ante todo, sus *Epistulae ad Lucilium* las que esparcen su fama de moralista clásico ejemplar"³. Sólo a fines de este siglo aparece un título de una obra de Séneca en un catálogo de biblioteca español, aunque afuera aparecían diversos ya en el siglo IX. Todavía en el siglo XIII son muy pocos los manuscritos de sus obras existentes en bibliotecas peninsulares. De lo precedente se concluye que a fines del siglo XII o principios del XIII fue reimportado Séneca en España.

2.5. Séneca, pues, reaparece en España en el siglo XIII, por causa, sobre todo,

³ BLÜHER, K.A. Ob. cit., p. 47.

del resurgimiento literario promovido en las cortes de Alfonso el Sabio y Sancho IV. En esta época, dice Blüher,

Junto a obras jurídicas e históricas, encontramos, ante todo, gran copia de escritos *político-morales*: como los tratados de 'espejos de príncipes', catecismos morales, colecciones de máximas y sentencias, novelas, cuentos y fábulas de tendencia moralizante. Esta literatura político-moral, en la que se entrecruzan corrientes árabe-orientales y latino-europeas, constituye, en los siglos XIII y XIV, el espacio espiritual en el que se producen, en lo esencial, los primeros contactos con las obras de Séneca.⁴

El primer conocimiento directo de Séneca aparece en el círculo que rodea al arzobispo de Toledo Rodrigo Jiménez de Rada (1170-1247), promotor del resurgimiento político y cultural bajo el rey Fernando III (1217-52). Obras de Séneca había en la biblioteca de palacio durante el reinado de Alfonso el Sabio (1252-84). En efecto, el autor hispano-romano es citado en las *Siete partidas* (II, iv, 2; 4; ix, 5; xii, 3), aunque se trata de fragmentos de los escritos apócrifos. Ya bajo Sancho IV (1284-95) la biblioteca real debió de enriquecerse con más obras de Séneca. Un traductor anónimo vierte al castellano el *De ira*, y se trata no sólo de la primera versión española de una obra senequiana, sino romance y vulgar. El tratado *De ira* pertenecía a un conjunto de obras de Séneca denominado *Dialogi* que incluía además los *De uita beata*, *De breuitate uitae*, *De consolatione ad Marciam*, *ad Heluiam*, *ad Polybium*, *De prouidentia*, *De constantia sapientis*, *De tranquillitate animi* y *De otio*. Habían permanecido ignorados durante toda la Edad Media hasta el siglo XIII.

Roger Bacon fue uno de los primeros que en París los arrancó del olvido; lleno de orgullo, se los envió en 1266 como importante descubrimiento al Papa Clemente IV (1265-1268). Por esta razón se podría con cierta probabilidad suponer que el texto manuscrito que sirvió para la traducción española tiene su último origen en el código de Séneca descubierto por Roger Bacon en París.⁵

También las bibliotecas arzobispaes españolas poseían en el siglo XIII obras de Séneca. El arzobispo de Santiago Bernardo II tenía un código de ellas y el arzobispo

⁴ *Ibíd.*, p. 58.

⁵ *Ibíd.*, p. 63.

de Toledo, don Sancho de Aragón (1266-75), hijo de Jaime I el Conquistador, disponía de las *Epistulae ad Lucilium*. Pero, de todos modos, la cantidad de obras senequianas conocidas en la España del siglo XIII es exigua en comparación con el conocimiento y uso que se hacía de ellas en Europa.

2.6. En cuanto a la imagen del filósofo Séneca en el siglo XIII español, ella está en relación directa con el conocimiento de su obra. Dice al respecto K.A. Blüher:

Las únicas obras de Séneca que se manejaban en España hacia fines del siglo XIII fueron las *Epistulae ad Lucilium* (las más de las veces, sólo las cartas 1-88), *De clementia*, *De beneficiis* y las *Naturales quaestiones*. Esto es bastante significativo. La idea que el lector de aquellos tiempos se podía formar del mundo espiritual de Séneca, comparada con la de siglos siguientes, resulta todavía muy recortada. Cierto, las *Epistulae*, su obra más notable, estaban al alcance de todos (principalmente las cartas 1-88) y daban a conocer un copioso arsenal de ética antigua y sabiduría de la vida; pero la filosofía moral que en ellas se encontraba, en forma no sistemática y abierta a otras ideologías, no traslucía siempre los rasgos estoicos que determinan la posición fundamental de Séneca. Todavía menos apropiados para poner de relieve al estoico en Séneca son el *De clementia* y el *De beneficiis*. La primera de estas obras fue tenida en la Edad Media por una especie de 'espejo de príncipes' que proclamaba una ética política; la segunda se leía como una especie de tratado sobre la *liberalitas* de los reyes. Finalmente, las *Naturales quaestiones* eran admitidas como fuente donde estudiar las ciencias naturales antiguas.⁶

La imagen española, y medieval, de Séneca se formó sobre la base de estas cuatro obras y de una serie de escritos apócrifos que gozaban de especial favor en España. La proporción de estos apócrifos en los códices es considerable comparada con la de los escritos auténticos. Cinco apócrifos se destacan: la correspondencia epistolar entre Séneca y San Pablo, el tratado *Formula vitae honestae*, el *De remediis fortuitorum*, probablemente extractado del *De fortuitis* mencionado por Tertuliano, el *Liber de moribus*, antología de varias obras de Séneca, y el *Prouerbia Sene-*

⁶ Ibid., p. 65-6.

cae o *Sententiae Senecae*, compuesto de un fragmento de aforismos del mimógrafo romano Publilio Siro, del siglo I a.C., de sentencias de Séneca extraídas de diversas obras y de aforismos de otros orígenes. De otro lado, muchos florilegios medievales divulgaron dichos de Séneca, entre ellos el *De copia uerborum*, con extractos del *Formula uitae honestae* y de las *Epistulae ad Lucilium*, el *De legalibus institutis*, de obras espurias, el *De sapientia*, de las *Epistulae ad Lucilium*, así como muchos sin título. A ellos se sumaban abundantes Flores del *Speculum historiale* de Vicente de Beauvois. En conclusión, pues, de este tipo de literatura latina y de la vulgar relacionada con ella, *Libro de los cien capítulos*, *Flores de filosofía*, *Libro de los doce sabios*, *Bocados de oro*, *Libro de los buenos proverbios*, *Poridat de poridades*, se induce, de acuerdo con Blüher, un empleo eminentemente práctico y oportunista en la vida social: "La sagacidad práctica que encontramos aquí proviene a menudo de las zonas limítrofes de lo ético, en donde las exigencias de la moral se complementan con máximas sobre el trato inteligente entre las personas"⁷.

2.7. En cuanto al conocimiento de la vida de Séneca en la Edad Media, las dos fuentes principales fueron en España y en Europa la correspondencia apócrifa entre San Pablo y el filósofo romano, con la leyenda de su amistad, y la nota del catálogo de autores de San Jerónimo. La obra de Vicente de Beauvois desempeñó un importante papel en la difusión de ambas y de otras noticias sobre la vida de Séneca. En España Lucas de Tuy (Lucas Tudense), que formaba parte del círculo del arzobispo de Toledo don Rodrigo Jiménez de Rada, en el prólogo de su *Chronicon mundi* (1236), denominado *De excellentia Hispaniae*, dice:

*Antiquitate praeterea philosophorum fulget Hispania, eo quod genuit Aristotelem summum philosophum nobilem investigatorem astrorum, & Senecam facundissimum atque Lucanum historio-graphum & poetam clarissimum.*⁸

El propio K.A. Blüher comenta esta nota del modo siguiente:

Aquí se le da a Séneca el segundo lugar después de Aristóteles, calificado como español. No deja de extrañar que a Aristóteles y a Lucano se les dé una caracterización mucho más precisa que a Séneca, el cual es celebrado con el solo epíteto de '*facundissimus*'.

⁷ *Ibid.*, p. 70.

⁸ En: BLÜHER, K.A. *Ob. cit.*, p. 78.

que más bien acompaña normalmente a Cicerón. No se hubiera podido caracterizar a Séneca más insustancialmente. Se hace difícil ver en este adjetivo una prueba de que Lucas de Tuy haya conocido directamente las obras de Séneca.⁹

Más adelante el Tudense hace aparecer a Séneca, combinando dichos de Pedro Coméstor y de San Isidoro, como mártir digno de figurar entre los cristianos por su *familiaritas* con San Pablo. En la *Primera crónica general de España*, de otro lado, se asocia a Séneca con la leyenda del “rpto” de Lucano por Nerón. Refiérese que, sublevada España contra el cruel Nerón, se distinguió Córdoba por su resistencia. Pero, sofocada al cabo la insurrección, el emperador mandó castigar severamente a los “sabios” y “filósofos” que la habían encabezado. No lo hizo, sin embargo, con Séneca ni con Lucano, cabezas de la insurrecta Córdoba, sino que se los llevó a Roma:

Nero [...] dexo de quemar los sabios e tomo a Seneca et a Lucan so sobrino, que eran grandes philosophos et muy sabios, et fuesse pora a Roma, et leuo los consigo. Et assi lo cuanta Lucan en un so libro, o dize: *Corduba me genuit, rapuit Nero, prelia dixi*. Que quiere dezir: ‘En Cordoua nasci, leuome Nero por fuerça a Roma et fiz un libro de las batallas de los romanos’. Et desque fueron en Roma, fizoles el Cesar mucho dalgo, et tomo a Seneca por su maestro; et dalli adelante guiosse por ellos, et en quanto lo fizo, ouo ell imperio assessegadamente et en paz.¹⁰

Lo más notable del caso es que en la *Primera crónica general* Séneca ya no aparece como moralista, sino como consejero político y cumpliendo una función superior a la de Lucano. K.A. Blüher comenta:

Con todo, llama la atención que, en esta descripción legendaria, Séneca no aparezca como moralista –según la costumbre general de la Edad Media– sino que desempeñe el papel de asesor político. Según esta leyenda, ya desde su captura, Séneca ejerce la función de consejero político–militar en la defensa, y Nerón, en razón de

⁹ *Ibíd.*, p. 79.

¹⁰ *Primera Crónica General de España*. Ed. R. Menéndez Pidal. 2 vol. Madrid: Gredos, 1955. Vol. 1, p. 124.

estas aptitudes, le confiere el título de '*Consiliarius*' de príncipes. En esta descripción se pasa por alto su actividad pedagógica como tutor del joven Nerón, cosa que en las otras biografías medievales se menciona con predilección.¹¹

El que un "sabio" y "filósofo" como Séneca actúe como consejero de estado corresponde bien a la función que en la literatura político-moral española del siglo XIII se reconocía a tales personas. Son ejemplos de ello el *Libro de los doce sabios* y, sobre todo, el *Flores de filosofía*. En estas obras y en las de su género los sabios y filósofos consejeros están para recomendar a los reyes las directivas político-morales más oportunas y convenientes a seguir. En conclusión:

Una mirada de conjunto demuestra que en el siglo XIII los datos biográficos de Séneca fueron extremadamente escasos en España, más, al parecer, que, por ejemplo, en Francia por la misma época.¹²

Pero, de otro lado, como sobre la base del *Accessus* medieval a Lucano se monta una leyenda sobre el origen cordobés de Séneca y se la complementa con la referencia a su actuación didáctica y política como maestro y consejero del propio Nerón, por la cual éste pudo dirigir con acierto los asuntos del Imperio, en España "el marcado acento patriótico y político de esta imagen de Séneca confirió, ya en la Edad Media, a la valoración de su persona cierto puesto de excepción en comparación con el resto de Europa"¹³.

2.8. En cuanto a la recepción de la obra senequiana en la Edad Media española K.A. Blüher llega a las siguientes conclusiones:

En suma, la recepción de Séneca en la Edad Media presenta las siguientes características: su forma dominante en los siglos XIII y XIV es la indirecta; la inmensa mayoría de las citas de Séneca en la literatura de aquel tiempo se basan en la transmisión secundaria, a través de fuentes no españolas. Como consecuencia de la poca difusión de las obras de Séneca, queda muy reducido el uso *direc-*

¹¹ BLÜHER, K.A. Ob. cit., p. 82.

¹² Ibid., p. 87.

¹³ Ibid., p. 88.

to, circunscripto a citas aisladas, de las que el más elevado porcentaje pertenece a escritos apócrifos. En cuanto al contenido, podemos descubrir dentro de la recepción dos terrenos principales: el de la filosofía práctica y el de la ética política [...] Entonces no se lo lee ni entiende como filósofo, en el sentido moderno de la palabra, sino como 'sabio' que propone en aforismos su sabiduría de la vida. Pero, en el fondo, no se sacan de esta sabiduría reglas estrictas para la educación ética del hombre, sino pensamientos basados en una experiencia práctica de la prudencia y sabiduría de la Antigüedad. Como segundo campo de recepción se puede señalar el terreno de la ética política. En él hemos podido demostrar la enorme dependencia que la recepción española tiene de obras no españolas de la literatura político-moral. Pese a que se encuentran también en este terreno varias sentencias de sabiduría práctica, el grueso de las citas de Séneca contiene pensamientos y ejemplos de clara tendencia moralista. Se acude a él como moralista, como filósofo ético clásico, cuyas enseñanzas se pueden incorporar como partes integrantes a una ética profana. En los manuales de Estado se predicán, con Séneca como autoridad, las virtudes del señor ideal. Encuentran cabida sus pensamientos estrictamente políticos, en particular los contenidos en *De clementia*. Ciertamente, separados de su contexto, los pasajes de Séneca apenas son capaces de dar una impresión de los fundamentos estoicos de la ética senequiana. El filósofo moral Séneca que habla desde las obras medievales es el representante de una ética filosóficamente no matizada. Las citas de Séneca están integradas en el sistema cristiano de virtudes, que es el que sirve de fondo a la ética política de la Edad Media. Por eso, el redescubrimiento de Séneca en los siglos XIII y XIV en España no llevó todavía a un contacto profundo con sus ideas y obras; Séneca como filósofo estoico no fue descubierto por la Edad Media española, y su verdadera esencia permaneció oculta. A la luz entrecortada de los escritos apócrifos y fuentes indirectas, apareció la imagen de Séneca borrosa y deformada: mitad maestro de sabiduría práctica del mundo, mitad instructor de moral política.¹⁴

¹⁴ *Ibíd.*, p. 107-9.

2.9. Hemos de ver, pues, en qué medida el Séneca que se deja inferir del mencionado episodio del *Amadís* concuerda o difiere del de las conclusiones de K.A. Blüher y cuál debe ser el sentido final de su alusión en un libro de caballerías del siglo XIII.

3. EL SUEÑO DEL REY PERIÓN Y LAS INTERPRETACIONES DE LOS TRES CLÉRIGOS.

3.1. Damos a continuación todos los elementos necesarios para una explicación del sentido del episodio. En el Capítulo 1 del Libro I del *Amadís de Gaula* se refiere que, estando el rey Perión de Gaula en su cámara, tuvo un sueño premonitorio en el momento en que la infanta Elisena y su doncella Darioleta entraban de improviso en ella por una puerta secreta.

Assí llegaron (Darioleta y Elisena) a la puerta de la cámara. Y comoquiera que Helisena fuese a la cosa que en el mundo más amaba, tremialé todo el cuerpo y la palabra que no podía hablar; y como en la puerta tocaron para la abrir, el rey Perión que, assí con la gran congoxa que en su corazón tenía, como con la esperança en que la donzella le puso, no avía podido dormir, y aquella sazón ya cansado y del sueño vencido adormescióse, y soñava que entrava en aquella cámara por una falsa puerta y no sabía quién a él iba, y le metía las manos por los costados, y sacándole el corazón le echava en un río. Y él dezía: ¿por qué fezistes tal crueza? No es nada esto, dezía él, que allá vos queda otro corazón que vos yo tomaré, aunque no será por mi voluntad. El Rey, que gran cuita en sí sentía, despertó despavorido y començóse a santiguar. A esta sazón avían ya las donzellas la puerta abierto, y entravan por ella, y como lo sintió, temióse de traición por lo que soñara, y levantando la cabeça vio por entre las cortinas abierta la puerta, de lo que él nada no sabía, y con el lunar que por ella entrava vio el bulto de las donzellas. Assí que saltando de la cama do yazía, tomó su espada y escudo y fue contra aquella parte do visto las avía.¹⁵

¹⁵ RODRÍGUEZ DE MONTALVO, GARCI. *Amadís de Gaula*. Ed. J.M. Cacho Blecua. 2 vol. Madrid: Cátedra, 1987-8. Vol. 1, p. 238.

Esa noche el rey Perión engendra en Elisena a Amadís. Cumplido el tiempo de su gestación y dado a luz, la doncella Darioleta, con el consentimiento de Elisena, pone al niño en un arca de madera con la espada y un anillo de su padre y una carta en que se declara su nombre y origen real, la echa en un río y éste pronto la lleva al mar.

En el Capítulo 2 se refiere que, vuelto el rey Perión a Gaula, reúne en cortes a todos sus ricos hombres y manda a los obispos que lleven a los clérigos más sabios en interpretar sueños. Concluidas las cortes, hace quedar consigo a los tres clérigos más sabios, Alberto de Campaña, Antales y Ungan el Picardo. Los lleva a su capilla, los conjura para que digan la verdad y les describe el sueño. Ungan el Picardo, del que se dice que es el que más sabe, responde en nombre de todos:

—Señor, los sueños es cosa vana, y por tal deven ser tenidos, pero pues vos plaze que en algo éste vuestro tenido sea, dadnos plazo en que lo ver podamos.¹⁶

El rey concede el plazo, se retiran los clérigos y, cuando vuelven, el primero de ellos, Alberto de Campaña, dice:

A mi parece de la cámara que era bien cerrada y que viste por la menor puerta della entrar sinifica estar este tu reino cerrado y guardado que por alguna parte dél te entrará alguno para te algo tomar, y así como la mano te metía por los costados, y sacava el corazón y lo echava en un río, así te tomará villa o castillo y lo poná en poder de quien haver no lo podrás.

—¿Y el otro corazón —dixo el Rey— que me dezía que me quedava y me lo faría perder sin su grado?

—Esso —dixo el maestro— parece que otro entrará en tu tierra a te tomar lo semejante, más constreñido por fuerça de alguno que gelo mande que de su voluntad, y en este caso no sé, señor, qué más vos diga.¹⁷

Después oye el rey Perión la respuesta del segundo clérigo, Antales, quien concuerda en todo con el primero:

¹⁶ *Amadís de Gaula*. Ed. cit., vol. 1, p. 250.

¹⁷ *Ibíd.*

–Sino tanto que mis suertes me muestran que es ya fecho, y por aquel que te más ama; y esto me faze maravillar, porque ahún agora no es perdido nada de tu reino, y si lo fuere, no sería por persona que te mucho amase.

Oído esto por el Rey sonrióse un poco, que le pareció que no avía dicho nada. Mas Ungán el Picardo, que mucho más que ellos sabía, baxó la cabeça y rióse más de corazón, aunque lo fazía pocas veces, que de su natural era hombre esquivo y triste.¹⁸

El rey, pues, pide a Ungán el Picardo que diga lo que sabe, pero éste quiere hacerlo en privado. Cuando los otros dos salen, dice:

–Sabe, Rey, que de lo que me yo reía fue de aquellas palabras que en poco toviste, que dixo que ya era fecho por aquel que te más ama. Agora te quiero dezir aquello que muy encubierto tienes y piensas que ninguno lo sabe. Tú amas en tal lugar donde ya la voluntad cumpliste, y la que amas es maravillosamente hermosa. Y díxole todas las faciones della como si delante la tuviera.

–Y de la cámara en que vos veíades encerrado esto claro lo sabéis, y cómo ella, queriendo quitar de vuestro corazón y del suyo aquellas cuitas y congoxas, quiso sin vuestra sabiduría entrar por la puerta de que te no catavas, y las manos que a los costados metía es el juntamiento de ambos, y el corazón que sacava sinifica fijo o fija que avrá de vos.

–Pues maestro –dixo el Rey–, ¿qué es lo que muestra que lo echava en un río?

–Esso, señor –dixo él–, no lo quieras saber, que te non tiene pro alguno.

–Todavía –dixo él– me lo dezid y no temáis.

–Pues que así te plaze –dixo Ungán–, quiero de tí fiança que por cosa que aquí diga no avrás s-ña de aquella que tanto te ama en ninguna sazón.

–Yo lo prometo –dixo el Rey.

–Pues sabe –dixo él– que lo que en el río víades lançar es que será así echado el hijo que de vos oviere.

–Y el otro corazón –dixo el Rey– que me queda ¿qué será?

¹⁸ *Ibíd.*, p. 250–1.

–Bien debes entender –dixo el maestro– lo uno por lo otro, que es que avréis otro fijo y por alguna guisa lo perderéis contra la voluntad de aquella que agora vos fará el primero perder.

–Grandes cosas me havéis dicho –dixo el Rey–, y a Dios plega por su merced que lo postrimero de los fijos no salga tan verdadero como lo que de la dueña que yo amo me dixistes.

–Las cosas ordenadas y permitidas de Dios –dixo el maestro– no las puede ninguno estorvar ni saber en qué pararán, y por esto los hombres no se deven contristar ni alegrar con ellas, porque muchas vezes así lo malo como lo bueno que dellas a su parecer ocurrirles puede sucede de otra forma que ellos esperavan. Y tú, noble Rey, perdiendo de tu memoria todo esto que aquí con tanta afición has querido saber, recoge en ella de siempre rogar a Dios, que en esto y en todo lo ál faga lo que su santo servicio sea, porque aquello sin dubda es lo mejor.

El rey Perión quedó muy satisfecho de lo que deseava saber, y mucho más deste consejo de Ungán el Picardo, y siempre cabe sí lo tuvo, haziéndole mucho bien y mercedes.¹⁹

En el Capítulo 3 se refiere que, vuelto a Bretaña tiempo después, el rey Perión celebra sus esponsales públicos con Elisena. Tienen dos hijos, Galaor y Melicia. Cuando Galaor llega a los dos años y medio es raptado de la guarda de su propia madre por el gigante Gandalás. Entonces conoce el rey Perión que el anuncio del sueño premonitorio se cumplió tal como Ungan el Picardo lo habla declarado. Elisena, además, le manifiesta cómo había echado a Amadís en el mar.

3.2. Los signos del sueño del rey Perión y sus sentidos pueden ser analizados del modo siguiente.

3.2.1. Los signos representados en el sueño son:

- 1) entrar alguien por una puerta falsa en la cámara cerrada del rey Perión;
- 2) meterle las manos al rey por los costados;
- 3) sacarle el corazón;
- 4) echarlo en un río;
- 5) tomarle otro corazón sin voluntad de hacerlo.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 251–2.

3.2.2. El clérigo Alberto de Campaña entiende así el sentido de estos signos:

- 1) cámara cerrada del rey = su reino cerrado y guardado;
- 2) entrar alguien en ella por puerta falsa = entrar alguno (= enemigo) en el reino por alguna parte (= desconocida) para tomar algo de él;
- 3) meter al rey las manos por los costados = tomarle villa o castillo;
- 4) sacarle el corazón y echarlo en un río = tomarle villa o castillo y ponerlo en poder ajeno;
- 5) tomarle el segundo corazón = entrar otro en tierra del rey a tomarle algo semejante a lo primero por mandato de otro.

3.2.3. El clérigo Antales concuerda con Alberto de Campaña en la interpretación, pero manifiesta su perplejidad ante el sentido así entendido por dos razones: 1) porque el rey Perión no ha perdido nada de su reino, aunque los signos indican que ello ya ha ocurrido; 2) porque indican también que lo perdió por obra de quien más lo ama, y esto no es posible.

3.2.4. El clérigo Ungan el Picardo comienza su discurso manifestando al rey Perión que conoce su amor secreto, que ya ha cumplido su voluntad con la que ama y que ésta es hermosa a maravilla, de modo que entiende los signos así:

- 1) entrar alguien en la cámara del rey = entrar Elisena;
- 2) cámara cerrada y puerta falsa = cámara cerrada en la que dormía el rey la noche de su matrimonio privado con Elisena y puerta falsa por la que ella entró en la cámara;
- 3) meterle Elisena las manos por los costados = unión de ambos;
- 4) sacarle ella el corazón = tener hijo o hija de él;
- 5) echar el corazón en un río = echar ella tal hijo o hija en un río;
- 6) tomarle ella otro corazón = perder ella otro hijo de él sin querer.

3.3. La cronología de los acontecimientos interpretados muestra en los discursos de los clérigos sutiles e importantes diferencias. En efecto, el enunciado de Alberto de Campaña se hace en tiempo futuro, refiriendo los signos a acontecimientos aún no cumplidos en el momento de la declaración o no discernidos como ya cumplidos en ese momento. Dicho de otro modo, Alberto de Campaña ha entendido los signos en abstracto, independientes de su realización actual. Antales, en cambio, aunque de acuerdo con Alberto de Campaña en el sentido abstracto de los signos, los ha referido a su realización en el tiempo. Por ello advierte que, si bien los acontecimientos significados son futuros en el momento del sueño, son pretéritos en el de la inter-

pretación. Y si son pretéritos, deberían estar cumplidos cuando él interpreta. Pero no lo están, pues el rey Perión no ha perdido nada de su reino. De otro lado, una segunda causa de perplejidad se agrega: él concuerda con Alberto de Campaña en el sentido abstracto de los signos del sueño, los acontecimientos en sí, pero su interpretación es más rica y precisa, porque no solo refiere lo significado al tiempo de su realización, sino que lo hace con verdad y precisión a una persona especialmente relacionada con el propio rey que, como actuante y causante, interviene en la constitución de los signos y en la realización de lo significado. Así, pues, mientras que Alberto de Campaña se limita a atribuir los efectos significados a un indeterminado "alguno", incluso desdoblado erróneamente en un segundo "otro" tan indeterminado como el primero, con lo cual se añade a la abstracción del tiempo de realización de lo significado la del agente, Antales entiende que este agente y causante de los acontecimientos significados es una persona concreta y bien determinada e identificable como "aquel que más ama al rey". Antales, empero, no llega a intuir el sexo de tal persona actuante y causante, por lo cual, aunque aventaja la total indeterminación del "alguno" de Alberto de Campaña, no puede caer en la cuenta de que la persona del sueño es una mujer y que, en consecuencia, el amor entendido por él en los signos no es el de vasallo a señor, como en verdad cree, sino el de mujer a hombre.

3.4. Ungan el Picardo no solo entiende bien el sentido de los signos del sueño, sino que refiere los acontecimientos significados a momentos del tiempo que encajan con perfección en la cronología del relato. En efecto, da por cumplida la unión del rey Perión y Elisena en el momento de declarar el sueño, como es cierto que ocurre en el relato, ya que el acto de interpretación de los clérigos es posterior a ella. Pero dice, de otro lado, que el primer hijo todavía está por nacer y ser lanzado en un río en el mismo acto, pues el autor emplea el tiempo futuro en los verbos del discurso del clérigo ("el corazón que sacava sinifica fijo o fija que *avrá* de vos"; "lo que en el río viades lançar es que *será* así *echado* el hijo que de vos *oviére*"). De igual modo se refiere al segundo hijo ("*avréis* otro fijo y por alguna guisa lo *perderéis* contra la voluntad de aquella que agora vos *fará* el primero *perder*"). La cronología de la realización en el relato de los acontecimientos significados en el sueño confirma esta sutil distinción y ordenamiento de los momentos en que ocurren según los dichos de Ungan el Picardo. Pues en el momento de la interpretación del sueño el rey Perión y Elisena ya han consumado su unión matrimonial de hecho, por la cual Elisena queda embarazada del primer hijo, el futuro Amadís. Después el rey Perión regresa de Bretaña a Gaula, convoca a cortes a sus ricos hombres y obispos con sus clérigos. Es entonces cuando los clérigos declaran su sueño. Después nace el primer hijo del rey Perión y Elisena, Amadís, y ella lo lanza en un río, aunque en el orden

del relato esta parte precede a la anterior. Después el rey Perión regresa a Bretaña y con Elisena celebran sus bodas públicas. Después nace don Galaor, el segundo hijo, y corazón, del rey Perión. Después, dos años y medio más tarde, don Galaor es robado de la guarda de su madre por el gigante. Como puede verse, el autor ha manejado con cuidadoso arte el exacto orden cronológico de los acontecimientos significados, así como su reflejo en el discurso de Ungan el Picardo.

4. SOBRE LOS SUEÑOS PROFÉTICOS.

4.1. La investigación más exhaustiva e importante sobre la profecía en el *Amadís de Gaula* en general y en particular sobre los sueños proféticos es en la actualidad el notable y reciente estudio de Javier R. González²⁰, al cual hay que agregar otro suyo sobre la *Vita Nuova* de Dante como intertexto del *Amadís*²¹. Los tenemos en cuenta como fundamento de nuestra exposición y a ellos nos remitimos.

4.2. En el marco de la obra poética que es el *Amadís de Gaula*, esto es en la realidad imaginada por el poeta, los personajes tienen las facultades de pensar y expresarse diversamente sobre los hechos de su mundo imaginario, por ejemplo acerca del fenómeno del sueño como vehículo de conocimiento anticipatorio. Así, pues, el rey Perión considera que su sueño merece ser interpretado, pero los clérigos se muestran reticentes y escépticos. En efecto, Ungan el Picardo, que habla por todos ellos al principio, oído el relato del rey, le manifiesta que los sueños son cosa vana (“—Señor, los sueños es cosa vana”). Esta respuesta de sentido tan evidente en apariencia merece, sin embargo, una reconsideración tanto por lo que importa al marco poético, cuanto a la realidad extrapoética. J.M. Cacho Blecua en su edición del *Amadís* llama la atención sobre la forma de la expresión del aserto de Ungan el Picardo y sobre su contenido en estos términos:

Aparte de la falta de concordancia, la interpretación de los sueños como cosa vana es frecuente en los textos medievales. Por ejemplo Juan de Salisbury dice: ‘Mientras hablamos de las tradiciones de los intérpretes de los sueños, temo parecer, con razón, no tanto

²⁰ GONZÁLEZ, J.R. *El estilo profético en el Amadís de Gaula*. Tesis de Doctorado en Letras. 2 vol. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina, 1995.

²¹ Íd. “La *Vita nuova* de Dante en el *Amadís de Gaula*: una doble intertextualización”. LEXIS. 1995; 19 (2): 353–68.

estar tratando de este arte (que es vano y como nada), cuanto ser un insensato', *Policraticus* II, 17, pág. 176²².

De otro lado, J.B. Avallé-Arce dice lo siguiente sobre el mismo texto en su propia edición:

Es la actitud ortodoxa, que se apoyaba, entre otros muchos textos bíblicos, en este de *Ecclesiasticus*, XXXIV, 7: 'Multos enim errare fecerunt somnia, et exciderunt sperantes in illis'²³.

Estos autores entienden, pues, que Ungan el Picardo afirma que el arte de interpretar los sueños o los propios sueños son vanos. Dudamos de que esto sea lo que el clérigo afirma.

4.3. Por nuestra parte creemos, en cuanto a la forma de la expresión, que la falta de concordancia puede tener dos causas distintas: 1) la omisión del verbo *soltar*, mencionado poco antes ("Estonces les contó el sueño como es ya devisado, y dixo que ge lo soltassen"), por lo cual el texto de la respuesta de Ungan el Picardo sería: "-Señor, <soltar> los sueños es cosa vana" o "-Señor, los sueños es cosa vana <soltarlos>". De ser así, Ungan no estaría afirmando que los sueños son en sí mismos cosa vana, sino el soltarlos o interpretarlos. Esto puede entenderse de dos maneras: a) que el arte de soltar o interpretar sueños es cosa vana, o b) que es vano conocer el que ha soñado el sentido de su sueño, esto es los acontecimientos futuros alegóricamente anticipados, porque indefectiblemente han de cumplirse. 2) La segunda causa de falta de concordancia consiste en una silepsis mediante la cual se intentó establecer una relación *ad sensum* para indicar que 'todo sueño es en sí mismo cosa vana', esto es 'sin sentido'. Ahora bien, Ungan el Picardo, que dice que los sueños son cosa vana, interpreta los signos del sueño del rey identificándolos con acontecimientos tanto anteriores cuanto posteriores a su actuación que coinciden con escrupulosa exactitud con los del relato amadisiano. Luego, los sueños no son en sí cosa vana o sin sentido, como parecía querer decir el personaje, si el autor no lo hace contradecirse torpemente. Pero, de acuerdo con ello, tampoco el arte de interpretarlos es cosa vana, pues el éxito de Ungan es evidente. De donde se sigue que la afirmación de este clérigo tiene que ser entendida como en l.b), esto es que lo vano

²² *Amadís de Gaula*. Ed. cit., vol. 1, p. 250, n. 7.

²³ RODRÍGUEZ DE MONTALVO, G. *Amadís de Gaula*. Ed. J.B. Avallé-Arce. 2 vol. Madrid: Espasa-Calpe, 1991. Vol. 1, p. 151, n. 54.

es conocer lo que de cualquier modo ha de cumplirse, lo inevitable, aquello en que incluso nos precipitamos, cuando intentamos ponerle remedio anticipado. Si el arte hubiera sido vano, Ungan el Picardo no habría podido interpretar como lo hizo. Si los sueños fueran en sí vanos, la interpretación no se habría correspondido con los acontecimientos relatados, y no habría interpretaciones erróneas ni verdadera como las hay.

4.4. El rey Perión conoció antes de que ocurriera que su hijo sería echado en un río, pero no hizo nada para impedirlo. El autor, sin embargo, no ha pretendido que el lector atento imputara crueldad, inhumanidad o desamor al rey, sino que advirtiera la indefectibilidad de un decreto divino y la obediencia y resignación del rey a él. En efecto, Ungan el Picardo le dice al término de su declaración:

Las cosas ordenadas y permitidas de Dios (...) no las puede ninguno estorvar ni saber en qué pararán, y por esto los hombres no se deven contristar ni alegrar con ellas, porque muchas veces así lo malo como lo bueno que dellas a su parecer ocurrirles puede sucede de otra forma que ellos esperavan.

Y le aconseja además cómo tiene que obrar, sabiendo lo que entonces sabe:

Y tú, noble Rey, perdiendo de tu memoria todo esto que aquí con tanta afición has querido saber, recoge en ella de siempre rogar a Dios, que en esto y en todo lo ál faga lo que su santo servicio sea, porque aquello sin dubda es lo mejor.

No puede ser vano, por tanto, un sueño que manifiesta un decreto de la omnisciencia y la omnipotencia divinas; lo vano es, conociendo tal decreto, querer impedir sus efectos. En consecuencia, hay que corregir el texto amadisiano actual.

4.5. Esta profecía, pues, además de las funciones y sentidos que acertadamente le han reconocido J.R. González²⁴ y J. M. Cacho Blecuá, por estar en línea con tantos sueños proféticos de las Sagradas Escrituras mediante los cuales Dios se hace presente y manifiesta como Señor de la Historia, por referir el acontecimiento de un niño recién nacido como Moisés abandonado a un río y dado a la Providencia y por

²⁴ GONZÁLEZ, J.R. *El estilo profético en el Amadís de Gaula*. Vol. 2, p. 485-99.

²⁵ CACHO BLECUA, J.M. *Amadís: heroísmo mítico cortesano*. Madrid: Cupsa, 1979. p. 220-2.

inscribirse, aunque en obra de ficción, en el marco de la piedad de la Edad Media, quiere indicar de parte del autor que es el propio Dios, tan omnipotente y omnisciente en la ficción como en la realidad, en última instancia la causa de la historia amadisiana.

4.6. Semejante concepción poética de una profecía y por ésta del íntegro *Amadís* corresponde a un autor que piensa como teólogo o a un teólogo que hace como autor. También es teólogo Ungan el Picardo en la medida en que sabe descubrir la voluntad divina en los signos alegóricos de un sueño como se descubre en la letra de las Sagradas Escrituras.

5. DOS MODOS DISTINTOS DE INTERPRETAR EL SUEÑO.

5.1. Las interpretaciones de los signos del sueño del rey Perión se realizan de acuerdo con dos parámetros diferentes, que denominaremos ontológico y humano, y dan por resultado una doble oposición conceptual.

5.2. En cuanto a la perspectiva ontológica, es necesario considerar cómo Ungan el Picardo ha procedido de un modo realista y concreto al interpretar los signos del sueño. En efecto, ha referido la causa de los acontecimientos significados a un agente personal voluntario e involuntario, la mujer que ama al rey Perión. De otro lado, ha referido también esos acontecimientos al tiempo poéticamente exacto de su realización. Por el contrario, ni Alberto de Campaña ni Antales han podido precisar la causa de los acontecimientos, pues el primero sólo ha entendido unos indefinidos "alguno" y "otro" distintos, mientras que el segundo, aunque aventaja a aquél al identificar un solo agente personal y en entenderlo como vinculado por amor con el rey, no conoce ni su sexo ni la verdadera naturaleza de la relación amorosa. Tampoco han identificado el tiempo de los acontecimientos, aunque de nuevo Antales aventaja a Alberto de Campaña al advertir que el hecho que entiende como consumado por cierto no lo está.

5.3. En cuanto a la perspectiva humana, Alberto de Campaña y Antales aplican una clave político-militar en la interpretación de los signos del sueño. Así, pues, explican la cámara cerrada como el reino del rey Perión cerrado y guardado; entrar alguien en esa cámara por una puerta falsa, como entrar en el reino un enemigo (o amigo) por lugar desconocido; meterle las manos al rey por los costados, sacarle el corazón y lanzarlo en un río, como tomarle villa o castillo y ponerlo en poder extraño, y tomarle el segundo corazón, como entrar otro enemigo (o el mismo amigo) en

el reino para tomar al rey otra villa o castillo. Los intérpretes, por tanto, han prestado más atención a la condición social de la persona cuyo sueño investigan, que a la persona misma; a la institución social, que a la naturaleza humana; al rey más que al hombre. De tal manera, el punto de vista político adoptado ha condicionado sin remedio la lectura de todos los signos del sueño, incluso la de Antales.

5.4. Ungan el Picardo, en cambio, no atiende al estado de la persona, la condición de Perión de rey y señor de tierra, sino a la persona misma; no al rey que es hombre, sino al hombre que es rey. En su interpretación, pues, los signos del sueño para ser desentrañados son referidos más a la permanente esencia humana, que al accidente impermanente de la condición real. Ahora bien, lo que está más próximo a la esencia del hombre no es el reinar, que emana de la condición social, sino el amar, que pertenece y constituye la propia naturaleza humana. Ungan el Picardo entiende que todo el acontecer significado en el sueño del hombre, no del rey, consiste en una historia del amor humano feliz y dolorosa al mismo tiempo.

5.5. Conocemos las dos tesis fundamentales opuestas de las interpretaciones, pero ¿cómo han operado en el proceso de interpretación de la alegoría del sueño para poder llegar a resultados tan distintos Alberto de Campaña y Antales de un lado y Ungan el Picardo del otro? Entendiendo de dos modos distintos el sentido del signo fundamental del sistema alegórico: el corazón. En efecto, los tres clérigos han identificado simbólicamente el corazón con el amor, aunque de tres maneras diferentes, pues que el corazón sea centro de la vida afectiva es propio de la tradición a la cual pertenece el autor, entre otros sentidos²⁶. Pero, siendo necesariamente el amor relación afectiva de dos partes y al mismo tiempo efecto de esa relación, la identificación de tales partes constituyó al cabo las diferencias entre las interpretaciones de los tres clérigos. Alberto de Campaña entendió que el amor consistía en la relación del señor con su señorío; Antales entendió que consistía en la relación del señor con sus vasallos, y Ungan el Picardo, en la del hombre con la mujer, esto es de Perión con Elisena. Los efectos o frutos visibles de las tres clases de relaciones amorosas, los tres corazones distintos, son la posesión por el rey Perión de villas y castillos que enemigos usurpan, en el primer caso; la misma posesión, pero usurpada por un vasallo, en el segundo; la unión matrimonial del hombre y la mujer y el hijo que procede de ella, en el tercero. La interpretación de Alberto de Campaña es la

²⁶ LÉON-DUFOUR, X. *Vocabulario de teología bíblica*. Barcelona: Herder, 1985. p. 189-91. CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. *Dictionnaire des symboles*. 4 vol. Paris: Seguers. Vol. 2, p. 55-60.

menos sutil y más grosera.

5.6. Una raíz más profunda tiene la interpretación de Ungan el Picardo. Cuando entiende que el corazón significa amor como fruto o efecto descubre también la esencia misma del propio Amadís, según muestra simbólicamente la etimología de su nombre. El corazón, pues, es tanto el amor cuanto Amadís como naturaleza amorosa. Al descubrir la esencia amorosa de Amadís el maestro penetra el sentido natural de los signos del sueño y el sobrenatural. Por ello las palabras que dice al rey Perión acerca de las cosas ordenadas y permitidas de Dios no son sino una resonancia de las del autor para explicar por qué el rey Perión conoció a Elisena y ambos se unieron en amoroso y secreto consorcio: "Que en su voluntad estava ya emprimida la permissão de Dios para que desto se siguiese lo que adelante oiréis"²⁷, esto es en principio la generación y nacimiento de Amadís, pero toda su historia además. Y lo son también al mismo efecto de las que dice a propósito del secreto y peligroso alumbramiento de Amadís:

Aquel muy poderoso Señor, por permissão del qual todo esto passava para su santo servicio, puso tal esfuerzo y discreción a Darioleta, que ella bastó con su ayuda de todo lo reparar (en el parto de Amadís).²⁸

5.7. Así como Alberto de Campaña y Antales entienden en el signo del segundo corazón el mismo sentido que en el del primero, es decir villa o castillo, Ungan el Picardo, también coherente, entiende un segundo fruto de naturaleza amorosa. Don Galaor, en efecto, es, como Amadís, amor. Pero como la etimología de su nombre lo indica, don Galaor no es el amor humano leal y virtuoso, sino vicioso y desleal. Para representarlo así el autor derivó su nombre personal del francés antiguo *gale*, sustantivo, 'placer, gozo (carnal)', *gal*, verbo, 'tener placer, gozo (carnal)'.²⁹

5.8. Sin embargo, por contradictorio y hasta paradójico que ello parezca, Alberto de Campaña sin dejar de errar también a su manera acierta. Interpreta el primero y segundo signo del sueño como que un enemigo entrará en el reino del rey

²⁷ *Amadís de Gaula*. Ed. J.M. Cacho Bleca. Vol. 1, p. 233.

²⁸ *Ibid.*, p. 243.

²⁹ COROMINAS, J. *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*. 4 vol. Madrid: Gredos, 1974. Vol. 2, p. 616-9. GONZÁLEZ, J.R. "Amadís / Galaor: los dos hermanos a la luz de las leyes épicas". *REVISTA CHILENA DE LITERATURA*. 1994; 44: 53-71.

Perión para tomarle villa o castillo, y el quinto signo como que otro enemigo, distinto del anterior, entrará para tomarle otra villa o castillo por mandato de tercero. Sabemos que Alberto de Campaña yerra, porque los corazones que él entiende como villas o castillos representan en verdad niños, Amadís y don Galaor. Pero acierta en que efectivamente al rey Perión le serán tomadas villas y castillos después de la declaración del sueño por el rey Abiés de Irlanda, dando aparente cumplimiento a lo referido por los signos primero y segundo, y en que el segundo corazón, aunque no villa o castillo como supone, sino don Galaor niño, le será tomado al rey Perión por otro distinto del rey Abiés, el gigante Gandalás, quien lo hará inducido por el aviso profético de una doncella que le anuncia que sólo don Galaor podrá recobrar para él la Peña de Galtres. No mitigan, con todo, estos aciertos parciales el yerro fundamental del clérigo, al contrario lo magnifican, porque manifiestan el procedimiento inadecuado por el cual llegó a determinar unas realidades falsas y dislocadas con respecto a las verdaderas. La causa del yerro, pues, está en el procedimiento y consiste en la naturaleza exclusivamente lógica del razonamiento aplicado a la solución del enigma planteado en los signos del texto profético. En efecto, el autor, según podemos inducir de la comparación de los signos con la interpretación del clérigo, ha hecho que éste razonara del siguiente modo: el rey Perión es rey y, como se dice en el Evangelio que donde está el tesoro allí está el corazón (*Mt.* 6, 21; *Luc.* 12, 34), donde están las villas y castillos del rey allí está su corazón, porque los ama como a bien suyo; luego, si villas y castillos son el tesoro, el bien, el amor y el corazón del rey, tomarle el corazón es tomarle villa o castillo. Pues si tomarle el primer corazón es tomarle una villa o castillo, tomarle el segundo ha de ser tomarle otra villa o castillo, y como nadie toma villa o castillo a un rey porque lo ama, sino porque no lo ama, luego un enemigo es quien los toma. Mas como nada aún se le tomó y el sueño refiere futuro, algún enemigo tomará después de la declaración del sueño villa o castillo al rey. Ahora bien, si en el futuro un enemigo tiene tomada villa o castillo al rey con voluntad de hacerlo, sin voluntad no puede tomarle otra villa o castillo; luego, tomar alguien sin voluntad de hacerlo el segundo corazón es dicho de otro enemigo distinto del primero que obra por mandato de tercero. Todo este razonamiento, en el cual consiste la declaración de Alberto de Campaña, es rigurosamente lógico; pero las verdades a que arriba son ciertas en un sentido secundario y erróneas en el fundamental, porque parte de un supuesto parcial y por ello erróneo: que el rey Perión es rey. El supuesto, enunciado en forma íntegra, tendría que haber sido: el rey Perión es hombre y es rey, de modo que el ser hombre es esencial y el ser rey accidental. Habiendo hecho hincapié en la parte accidental del enunciado íntegro, el clérigo no consideró los dos sentidos del corazón: el amor humano y el amor feudal. Para elegir bien uno de estos amores no era necesaria a los clérigos la razón, sino la inspiración. El autor, pues, privó al clérigo Alberto de

Campaña de la inspiración necesaria para resolver el enigma, pero se la atribuyó a Ungan el Picardo. Su intención con ello fue la de ejemplificar en la figura de Alberto de Campaña los alcances limitados de la razón humana y de qué modo inexorable su instrumento, la lógica, sin presupuestos íntegros, puede llevarla al conocimiento de verdades parciales, relativas y dislocadas de la realidad absoluta. Mas sobre todas las cosas ha de haber querido representar el autor del *Amadís* en el fracaso práctico de Alberto de Campaña y en el éxito real y efectivo de Ungan el Picardo dos temperamentos opuestos del conocer humano: el empirismo del primero frente al idealismo del segundo, sensibilismo frente a inteligibilismo, abstraccionismo frente a iluminacionismo, aristotelismo frente a platonismo, tomismo frente a agustinismo, especulación frente a revelación y contemplación.

6. RAZÓN DE SER TRES LOS CLÉRIGOS DEL RELATO.

6.1. El sueño del rey Perión no es teoremático, sino alegórico³⁰. Ello implica que no pueda entenderlo por sí solo, aunque, se afirma en el texto, del arte de soltar sueños “él mismo sabía algo que cuando más moço aprendiera”³¹, sino que deba recurrir al saber de otro. Cuando tuvo el sueño, en la tierra del rey Perión, Gaula es decir Francia, “avía a la sazón muchos sabios que semejantes cosas sabían soltar y declarar”³². Pero de todos los llevados a las cortes por sus obispos elige a tres, Alberto de Campaña, Antales y Ungan el Picardo. Si el propósito del autor hubiera sido únicamente hacernos conocer el sentido del sueño, habría sido suficiente un clérigo solo, Ungan el Picardo. Sin embargo ha preferido confrontar tres interpretaciones distintas, una completamente errónea, otra menos errónea y la tercera cierta. Ahora bien, la razón de ser de la confrontación consiste en la manifestación primero del saber de los clérigos y luego en la del más sabio de ellos.

6.2. Esta confrontación del saber de los tres clérigos es un caso particular del topos narrativo tradicional y folclórico del tercero perfecto o totalizador, del cual hay

³⁰ OEPKE, A. “O”. En: *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament*. Ed. G. Kittel, G. Friedrich. 8 vol. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1966. Vol. 5, p. 220-38.

³¹ *Amadís de Gaula*. Ed. J.M. Cacho Bleuca. Vol. 1, p. 242.

³² *Ibíd.*, p. 241-2.

otras variantes en el *Amadís*³³. De tal manera, la tríada de clérigos, la confrontación de saberes y el éxito del tercero se inscriben en el marco de los elementos tradicionales y folclóricos amadisianos³⁴.

6.3. Ahora bien, cuando el autor emplea en su obra este topos, tal empleo puede tener una de estas causas: 1) dar a la forma del relato un aspecto tradicional y folclórico sin otra ulterioridad de sentido; 2) dando tal forma, aprovecharla como vehículo de una especial intención de sentido. Ambas causas no son excluyentes, desde que en la segunda se incluye sin contradicción la primera. Es decir que todo el episodio cumple su función tradicional y folclórica en la economía del relato a nivel de estructura superficial, pero al mismo tiempo se comporta como elemento portador de sentido en un estrato más profundo. Dicho de otro modo, todo el episodio es un signo particular integrado en el sistema complejo de signos (y único signo resultante al fin) que es la obra. Siendo signo, la forma significante es el topos tradicional y folclórico del tres de perfección y está en función de su sentido substancial, que consiste en la manifestación de la existencia de un orden jerárquico del saber humano, distinguido en tres grados diferentes.

6.4. Así, pues, los tres clérigos del relato representan los tres grados distintos del saber humano, y cada uno de ellos, un grado diferente del mismo. Por tanto, es evidente que el sentido substancial de ese signo, de acuerdo con la forma significante, consiste en una verdadera alegoría del saber humano. En ella, así como los tres personajes representan tres grados del mismo, la confrontación de sus interpretaciones representa una pugna entre tales grados del saber y, en fin, la verdad de una de las interpretaciones y el error de las dos restantes, la preeminencia de uno de estos tres saberes.

6.5. Si la conclusión precedente es cierta, la clave para desentrañar la naturaleza de esos tres saberes distintos consiste en la identificación de los referentes reales de los nombres personales de los clérigos de la hipotética alegoría. Dos condiciones son absolutamente necesarias para que la identificación sea fidedigna y aceptable: 1)

³³ GONZÁLEZ, J.R. *La función literaria de los numerales en el Amadís de Gaula*. Tesis de Licenciatura en Letras. 2 vol. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina, 1992. OLRÍK, A. "Epic laws of folk narrative", 129-41. En: DUNDES, A., ed. *The Study of Folklore*. Englewoodcliffs N.J.: Prentice Hall Inc., 1965.

³⁴ CACHO BLECUA, J.M. *Amadís: heroísmo mítico cortesano*. AVALLE-ARCE, J.B. *Amadís de Gaula: el primitivo y el de Montalvo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

que la forma de los nombres de los personajes concuerde o corresponda, si hubo evolución, a la del nombre del hipotético personaje histórico real; 2) que los personajes históricos reales sean sabios y reconocidamente eminentes y representativos de sus ciencias, de tal modo que mencionar el nombre personal sugiera la ciencia y mencionar la ciencia sugiera el nombre personal.

6.6. El empleo de nombres personales de personajes reconocidos en función alegórica no es inusitado ni en la Edad Media ni en otras épocas de la historia de la literatura, así como tampoco lo es la contraposición de personajes alegóricos y la eventual superioridad de alguno de ellos. Aunque posterior al *Amadís*, la *Divina comedia* se impone como el ejemplo medieval inexcusable del empleo alegórico de los nombres. Basta con recordar a Virgilio, nombre y persona, personificando la física, la elocuencia o la gramática, según se quiera, frente a Beatriz, la metafísica, la sapiencia y la teología, y cómo ella es superior a él, es decir lo que ella representa alegóricamente a lo que representa él. Citamos otro ejemplo menos conocido y alejado de la Edad Media. En el episodio de la edad de oro de la primera parte de *Don Quijote de la Mancha* (C. 11 a 18) Marcela, nombre y personaje, representa directamente al Marcelo de los *Nombres de Cristo* e indirectamente al propio Fray Luis de León, el saber teológico-poético de los pastores como superior al saber teológico-gramatical de Grisóstomo y Ambrosio, figuras de San Juan Crisóstomo, el griego, y San Ambrosio de Milán, el latino.

6.7. No puede ser objetado nuestro razonamiento diciendo que en el *Amadís* no existe el empleo alegórico de nombres personales, porque, aunque es posible que el episodio de los clérigos sea el único de la obra en que se utilizan nombres de personas reales bien conocidas alegóricamente, hemos visto ya que los nombres de personajes capitales como Amadís y Galaor son en esencia alegóricos, y es probable que otros más lo sean.

6.8. Tampoco puede ser objetado diciendo que en el *Amadís* su autor no ha empleado nombres de personajes históricos reales. Considérense a favor de nuestro razonamiento los tres casos siguientes propuestos como ejemplos de otros probables: 1) *Elisabad* es la composición del nombre personal *Elis* del fraile que a mediados del siglo XIII, época de gestación del *Amadís*, de parte del rey Hacon de Noruega cumplió una misión diplomática en Castilla ante el rey Alfonso el Sabio para tratar el casamiento de la princesa Cristina de Noruega con un hermano del rey castella-

no³⁵; 2) *Nalfón* es el resultado de la evolución de *en Alfon*, esto es *don Alfonso* en provenzal, forma del nombre del hijo primogénito del rey Eduardo I de Inglaterra y Leonor de Castilla, hermana del rey Alfonso el Sabio, mejor que del nombre de éste; 3) *Leonoreta* y *Leonorina*, nombres de hijas del rey Lisuarte de la Gran Bretaña y del emperador de Constantinopla, son derivados afectivos del nombre *Leonor* de la mencionada hermana del rey Alfonso el Sabio y esposa del rey Eduardo I de Inglaterra.

7. CIENCIA Y ALEGORÍA.

7.1. En el episodio de los tres clérigos subsiste otro substrato alegórico. En efecto, sabemos que el autor los hace competir en ciencia y sabiduría; pero, ¿en qué consiste en concreto la ciencia y sabiduría en que compiten y en que Ungan el Picardo sobresale? No en otra cosa, sino en la lectura e interpretación de un especial texto, un texto alegórico. Porque el sueño del rey Perión, alegórico por definición, en el acto de ser referido verbalmente a los clérigos quedó convertido en discurso lingüístico con una forma y un sentido, es decir en un signo lingüístico cuyo aspecto sensible es directamente evidente a los clérigos oyentes, pero cuyo aspecto inteligible lo es en una instancia, la del *sensus historialis siue literalis*, pero no en otra, la del *sensus allegoricus siue spiritualis*, pues este sentido mediato y alegórico es como el sentido del sentido inmediato y literal. Con lo que la forma del signo está en función del sentido, en la alegoría el sentido literal también es forma en función del alegórico, de acuerdo con la doctrina medieval según la cual en la lengua alegórica *ipsae res significatae significant*. En modo excelente en las Sagradas Escrituras³⁶.

7.2. Ungan el Picardo, pues, aventaja a los otros clérigos por su mayor competencia en la interpretación de una alegoría, esto es del sentido del sentido del especial texto lingüístico que es el relato del rey Perión de su propio sueño. Por tanto, la mayor competencia de Ungan el Picardo es mayor competencia lingüística. De otro lado, como el discurso alegórico y profético es especie del discurso poético, así como producir textos poéticos es virtud del poeta, declararlos en su verdadero sentido lo es en general del gramático, según el concepto antiguo y medieval. De donde

³⁵ SUÁREZ PALLASÁ, A. "Del Mandubracius del *De bello Gallico* de Julio César al Endriago del *Amadís de Gaula*. Primera parte". STYLOS. 1995; 4: 91-134 (118-9).

³⁶ BRINKMANN, H. *Mittelalterliche Hermeneutik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980. p. 21 ss.

se sigue que la especial competencia de Ungan el Picardo, en cuanto que intérprete de un texto lingüístico alegórico, es la gramática y la exégesis.

7.3. El análisis de las denominaciones generales y particulares de los intervinientes en la interpretación agrega cierta precisión al conocimiento de sus ciencias. En efecto, al principio se denominan en el texto amadisiano “sabios” todos los considerados capaces de declarar sueños alegóricos: “Avía a la sazón (en la tierra del rey Perión) muchos sabios que semejantes cosas sabían soltar y declarar”³⁷. Después se especifica la formación intelectual de tales sabios: “Mandó (el rey Perión) a los obispos que consigo traxessen los más sabidores clérigos que en sus tierras había”³⁸. Ya no son, pues, “sabios” en general, sino “clérigos”, esto es personas con o sin órdenes sagradas que han cursado estudios universitarios en las escuelas. Después el rey Perión elige a los tres clérigos más sabios: “Fizo quedar consigo tres clérigos que supo que más sabían en aquello qu’él deseava”³⁹. Por último, uno de los tres, “que era el que más sabía”⁴⁰ y “que mucho más que ellos sabía”⁴¹, ya no es llamado “clérigo”, sino “maestro”⁴². En este orden de especificación creciente la denominación de maestro aplicada a Ungan el Picardo no es solamente ponderativa, sino descriptiva. Ungan el Picardo, por tanto, ha cursado en una Escuela de Artes de la Universidad por lo menos el *trivium* y el *quadrivium* y es, como mínimo, Maestro en Artes.

7.4. Llama la atención que las dos veces que se menciona la superioridad del saber de Ungan el Picardo no se especifique la materia de este saber superior. No se dice, por cierto, “que era el que más de aquel arte sabía” ni “que mucho más que ellos de aquel arte sabía”. La falta de estas especificaciones en un contexto que comienza con ellas parece indicar que el autor pensó en una superioridad de saber que excede los límites del arte interpretativo de los sueños. Dicho de otro modo, que la ciencia universitaria de Ungan el Picardo es superior a la de sus eventuales competidores.

³⁷ *Amadís de Gaula*. Ed. J.M. Cacho Blecua. Vol. 1, p. 241-2.

³⁸ *Ibíd.*, p. 249.

³⁹ *Ibíd.*

⁴⁰ *Ibíd.*

⁴¹ *Ibíd.*, p. 251.

⁴² *Ibíd.*

8. IDENTIFICACIÓN DE LOS NOMBRES DE LOS TRES CLÉRIGOS.

8.1. Hemos propuesto la hipótesis de una confrontación alegórica de tres saberes o ciencias distintos y la preeminencia de uno de ellos, así como hemos establecido las condiciones para que, por la identificación de los referentes reales de los nombres alegóricos, se verifique tal hipótesis. Procedemos, pues, a la identificación.

8.2. Alberto de Campaña.

8.2.1. Alberto es una de las formas en que ha derivado la composición onomástica personal germánica de *athal* 'noble' + *berht* 'brillante'. Este nombre personal aparece en alto alemán antiguo como *Adalbert*, forma a la cual corresponde la inglesa antigua *Æthelbeorht* y la latina medieval *Adalbertus*. Variante es la forma alemana *Adelbrecht*, contraída comúnmente en *Albrecht*. En bajo alemán el nombre aparece como *Albert*, *Albers*, de donde proceden el francés y el normando, y luego el inglés, *Albert*, *Aubert*, el español *Alberto* (en la Edad Media también *Albertos*), el italiano *Alberto* y el latín medieval *Albertus*⁴³.

8.2.2. Es un nombre personal muy frecuente en los países germánicos durante la Edad Media. Lo llevaron príncipes y grandes eclesiásticos, como Alberto el Oso, margrave de Brandenburgo (1100–1170), San Alberto de Praga, príncipe de Bohemia y mártir en 997 en su intento de convertir al cristianismo a los prusianos. Pero el único Alberto medieval relacionado con la ciencia y las escuelas universitarias en la época en que el *Amadís* fue compuesto, y de suficiente renombre, es San Alberto Magno, conocido también como Alberto de Colonia, nacido en 1206 en Suabia y muerto en Colonia en 1280, denominado por la vastedad de su ciencia "Maestro Universal". Alberto de Sajonia, también relacionado con la Universidad, es posterior a la época de la composición del *Amadís*. Por tanto, proponemos tentativa y provisoriamente la identificación de Alberto de Campaña con Alberto de Colonia.

⁴³ BAHLOW, H. *Deutsches Namenlexikon*. Baden–Baden: Suhrkamp, 1985. p. 23,28–9. WITCOMBE, E.G. *The Oxford Dictionary of English Christian Names*. Oxford: University Press, 1993. p. 9–10. ATTWATER, D. *The Penguin Dictionary of Saints*. London: Penguin Books, 1983. p. 35–6. HANKS, P.; HODGES, F. *A Dictionary of First Names*. Oxford: University Press, 1991. p. 8. HANKS, P.; HODGES, F. *A Dictionary of Surnames*. Oxford: University Press, 1992. p. 7.

8.3. Antales.

8.3.1. El nombre personal *Antales* no es medieval, sino antiguo. Procede de la forma latina *Attalus* del nombre personal griego Ἀτταλος. En la *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* se consideran 21 famosos personajes históricos antiguos de este nombre⁴⁴. Los dos procesos que llevan de *Attalus* a *Antales* son conocidos y frecuentes en la evolución de la onomástica personal amadisiana: 1) *-tt-* > *-nt-* es diferenciación como en otros numerosos nombres amadisianos con *-nn-*⁴⁵ aunque *-tt-* > *-t-* también ocurre (cf. el nombre personal escandinavo *Pattin* > *Patin*); 2) la terminación latina *-us* de la onomástica personal amadisiana deriva en *-es* en muchos casos⁴⁶.

8.3.2. *Attalus* es el nombre de uno de los maestros estoicos de Séneca, quien además de en las *Naturales quaestiones* (II, 48, 2; 50, 1), lo cita con gran admiración y estima a menudo en las *Epistulae ad Lucilium*, cuando trata de la amistad del sabio (IX), de la memoria de los amigos difuntos (LXIII), del bien deseable (LXVII), del abandono de todo por la filosofía (LXXII), de la gratitud debida a quien nos hace mal (LXXXI), de cómo deben escucharse los filósofos (CVIII), de los remedios de la filosofía (CX). El nombre de este filósofo no pudo dejar de ser advertido, ni el afecto con que lo recuerda Séneca, por cualquier lector español del siglo XIII de las *Epistulae ad Lucilium*. Proponemos, en consecuencia, ya definitivamente la identificación del clérigo Antales del relato con *Attalus*, maestro de Séneca.

8.4. Ungan el Picardo.

8.4.1. El nombre personal amadisiano Ungan procede del galés Urbgen, que es mencionado en el Ms. Harleiano de la *Historia Britonum* y en las *Trioedd Ynys Prydein*, y que, con las formas *Urbain*, *Urien*, *Uryen*, aparece con frecuencia en la literatura artúrica francesa y galesa. En el *Amadís* está también el nombre personal femenino Urganda, derivado amadisiano del masculino *Urbgen* desde la forma *Urbgenma* por diferenciación. Los procesos fonéticos pueden explicarse sucintamente

⁴⁴ *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Vol. 2, col. 2165-79.

⁴⁵ SUÁREZ PALLASÁ, A. "Estratificación de la onomástica del *Amadís de Gaula*", 189-98 (190). En: *Studia Hispanica Medievalia III*. Actas de las IV Jornadas Internacionales de Literatura Española Medieval. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina, 1993. Íd. "Del Mandubracius [...]". p. 113.

⁴⁶ Íd. "Estratificación [...]". p. 191-3. Íd. "Del Mandubracius [...]". p. 113-30.

de la manera siguiente: 1) *Urbgen* > *Ungan* (oída la bilabial oclusiva sonora *b* como *m* y asimilada a ésta la *r* precedente más la muy reiterada lectura *e* = *a*) > *Ungan* (mutación de nasal bilabial *m* en palatal *n* por influjo de *g* siguiente); 2) *Urbgenna* > *Urganda* (ahora con predominio de *r* que asimila la *b* siguiente, lectura de *e* = *a* y diferenciación castellana *-nn-* > *-nd-* sin excepciones en la evolución de la onomástica amadisiana). Los editores modernos acentúan este nombre como *Ungán*; pero, como la acentuación galesa etimológica es grave, es preferible *Ungan*.

8.4.2. El autor del *Amadís* primitivo conocía diversas variantes de este nombre galés, como *Urien*, *Uryen*, *Urienus*. Pero utilizó una de estas variantes, *Urien* o *Uryen*, como nombre personal masculino independiente de *Urbgen*. De él derivó el femenino *Uriena*, y ambos, masculino y femenino, evolucionaron y aparecen en el texto actual como *Orian* y *Oriana* respectivamente.

8.4.3. *Urbgen* no fue ni maestro ni clérigo ni sabio. Fue un rey histórico de Rhaged, región de localización incierta en el norte de Inglaterra o sur de Escocia, que junto con otros reyes británicos combatió exitosamente contra los reyes sajones de Bernicia en la segunda mitad del siglo VI y fue muerto durante una expedición contra Deodric, cuyo reinado se extendió entre los años 582 y 589⁴⁷. Owain, hijo de *Urien* o *Urbgen*, continuó la guerra después de la muerte de su padre. Ambos, *Urbgen* y Owain, ganaron tanta fama por sus hazañas, que su memoria quedó perpetuada en la tradición galesa por obra de poetas como Taliesin y Llywarch Hen. Otro resultado de tal fama fue la incorporación de los dos en las tradiciones artúricas galesa y francesa. Una tradición antigua, recogida en las *Trioedd*, refiere que *Urbgenn* engendró a Owein y a Morvudd, su hermana, en la mítica diosa Modron, hija de Avallach. En relatos galeses medievales como *Owain: Chwedl Iarless y ffynnon* (*Owain o La Dama de la Fuente*) y *Breuddwyd Rhonabwy* (*El sueño de Rhonabwy*) Owain se acompaña de unos cuervos que incluso lo defienden de sus enemigos. Se trata de las metamorfosis de Modron y Morvudd. A la misma tradición pertenece el relato del *Didot Perceval* francés en el cual pájaros negros defienden a Urbain, cuyo nombre procede de *Urbgen*, contra Perceval. Estos pájaros negros representan los cuervos de la tradición galesa. Ahora bien, en la tradición céltica en particular, pero también en otras diversas de todo el mundo, el cuervo es simbólicamente anunciador, mensajero de Dios y profeta. Por tanto, la asociación de *Urbgen* del *Amadís* primitiva con el anuncio y la profecía ya está prefigurada tanto en la tradición galesa

⁴⁷ "Historia Britonum", 1-62 (43). En: FARAL, E. *La légende Arthurienne*. Études et documents. 3 vol. Paris: Honoré Champion, 1969. Vol. 3.

cuanto en la francesa⁴⁸.

8.4.4. De otro lado, como hemos visto, el nombre personal femenino *Urganda* procede de *Urbgenna*, a su vez derivado artificioso de *Urbgen*. Como en el *Amadís* Urganda es la profetisa por excelencia, en consecuencia se sigue que Ungan también se asocia, onomástica y funcionalmente, con Urganda y la profecía. Y lo hace, como nos advierte bien J.R. González, no solo en cuanto que intérprete de profecías, sino en cuanto que profeta él mismo, porque de otro modo no podría haber descripto la fisonomía y la condición de Elisena como lo hizo sin signos para ello en el texto.

8.5.5. Ungan el Picardo no es el único intérprete de sueños proféticos en el *Amadís*. También interpreta los de Amadís en los C. 45 y 48 del Libro II el ermitaño Andalod. Pues bien, el nombre personal *Andalod* deriva del galés *Avalach*, pero escrito *Awallach* o *Ewalach*, como en *La Queste del Saint Graal*⁴⁹, porque la -w- intervocálica, representada gráficamente como -uu- en el primitivo *Amadís*, ha evolucionado indefectiblemente a -nd- en la historia de la onomástica de esta obra, de modo que: *Awallac* o *Ewalac* = *Ewalat* (lectura de -c como -t, cf. *Valladas* < (E)wallatus, con sonorización de -t-) > *Andalod* (con -t > -d analógico). Pero hemos visto que en la tradición galesa *Avallac* era padre de Modron y abuelo de Morvudd, las cuales, metamorfoseadas en cuervos y representando por ello el anuncio divino y profético, entre otras cosas, se asociaban ya a Urbgen ya a Owain y sus correspondientes galeses y franceses. De donde se sigue en conclusión que Andalod y Ungan se vinculan entre sí como profetas e intérpretes de profecías en virtud de pertenecer los referentes legendarios de sus nombres al mismo relato original, y que, luego, Ungan es profeta e intérprete, porque también lo es Andalod.

⁴⁸ LOOMIS, R.SH. *Arthurian Tradition and Chrétien de Troyes*. New York: Octagon Books, 1982. p. 269 ss. THOMSON, R.L. "Owain: Chwedl Iarless y Ffynnon", 159-69. En: *The Arthur of the Welsh: The Arthurian legend in Medieval Welsh literature*. Ed. by Rachel Bromwich, A.O.H. Jarman, Brynley F. Roberts. Cardiff: University of Wales Press, 1991. LLOYD-MORGAN, C. "Breuddwyd Rhonabwy and latter Arthurian literature", 183-208. En: *The Arthur of the Welsh*. TATLOCK, J.S.P. *The Legendary History of Britain: Geoffrey of Monmouth's Historia regum Britanniae and its vernacular versions*. New York: Gordian Press, 1974. p. 153-4. CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. *Dictionnaire des symboles*. Vol. 2, p. 89-92. WEST, G.D. *An Index of Proper Names in French Arthurian Verse Romances, 1150-1300*. Toronto: University of Toronto Press, 1969. p. 19. Íd. *An Index of Proper Names in French Arthurian Prose Romances*. Toronto: University of Toronto Press, 1978. p. 97-8.

⁴⁹ *La Queste del Saint Graal*. Ed. A. Pauphilet. Paris: Honoré Champion, 1984. p. 32 ss.

8.5.6. Es evidente, por tanto, que el autor del *Amadís* primitivo ha relacionado el tema profético con la tradición galesa. No lo hizo, empero, sin motivos reales. El género profético en general y en particular de la poesía profética constituyó en la Edad Media una especialidad galesa que de diversos modos y por distintos vehículos se expandió a toda Europa⁵⁰. Proponemos, en fin, la identificación definitiva del Urbgen amadisiano con el Urbgen de la tradición legendaria galesa que hemos reseñado.

8.6. Pero, entendido el episodio de los tres clérigos como alegórico, es un hecho manifiesto que los personajes reales o legendarios identificados mediante los nombres amadisianos no están por sí, sino en representación de otra cosa. Así, pues, si Alberto de Campaña, Antales y Ungan el Picardo, personajes alegóricos, tienen como referentes a Alberto de Colonia, a Attalus maestro de Séneca y a Urbgen, y si el primero es figura eminente de la filosofía y teología peripatéticas en la Universidad medieval, el segundo, por la veneración de Séneca, de la filosofía moral de origen estoico y el tercero, de la profecía tradicional, Alberto de Campaña es figura alegórica del peripatetismo, Antales de la filosofía moral y Ungan el Picardo de la codificación y decodificación proféticas. Y, dado que la codificación y decodificación de profecías consiste en la producción e interpretación de textos alegóricos y esto es competencia de la gramática, la confrontación de los clérigos con la preeminencia de uno de ellos alegorizan el triunfo de Gramática o Elocuencia sobre Filosofía moral y peripatética.

9. EL DESTIERRO DE LA LITERATURA EN EL SIGLO XIII.

9.1. Este tema ha sido tratado por diversos autores: F. van Steenberghen⁵¹ sigue

⁵⁰ JARMAN, A.O.H. "The Merlin legend and the Welsh tradition of prophecy", 117-45. En: *The Arthur of the Welsh*. GRIFFITHS, M.E. *Early Vaticinatory Material in Welsh with English Parallels*. Cardiff: University of Wales Press, 1937. WALLIS EVANS, R. "Prophetic poetry", 278-97. En: *A Guide to Welsh Literature*. Ed. A.O.H. Jarman and G. Rees Hughes. Swansea: 1979. WILLIAMS, G. *Religion, Language and Nationality in Wales*. Cardiff: University of Wales Press, 1979, 71-86.

⁵¹ STEENBERGHEN, F. VAN. *La filosofia nel XIII secolo*. Milano: Vita e Pensiero, 1972. p. 477-9.

a E. Gilson⁵² y éste a varios autores⁵³. Nosotros, después del planteamiento de la cuestión en el *Amadís*, habremos de seguir la exposición de E. Gilson y de citarlo extensamente.

9.2. Ya está suficientemente claro que lo que el episodio de los tres clérigos quiere presentar a nuestra consideración es una confrontación de tres clases de saberes o ciencias y la incomparable preeminencia de una de ellas bajo las formas aparentes de una alegoría. De otro lado, la identificación de los referentes reales de los personajes alegóricos nos han permitido conjeturar que en tal confrontación la *Grammatica* o *Eloquentia*, esto es la poesía o literatura, superan a la *Philosophia* y *Theologia* escolásticas peripatéticas y que éstas incluso son superadas por la *Philosophia* moral senequista. Aunque más matizada, es la inversión de la perspectiva de la *Divina Comedia*, que si hubiese sido concebida, cosa imposible, por Dante con los elementos y preeminencias relativas de la alegoría amadisiana, mostraría a Beatriz en el *Infierno*, a Séneca en el *Purgatorio* y a Virgilio en el *Cielo*; pero es la misma del episodio de la edad de oro del *Quijote*, pues Marcela y Urgan son la Ciencia Poética, mientras que Grisóstomo y Alberto de Campaña son la Ciencia Filosófica y Teológica escolástica. El triunfo de *Grammatica* o *Eloquentia* en el episodio amadisiano no es sino una de las varias reacciones utópicas contra la realidad histórica que han signado el propio *Amadís* desde su redacción primitiva hasta la última de Garci Rodríguez de Montalvo. Dos ejemplos de ello: 1) en el texto primitivo es manifiesta la admiración de Constantinopla y los griegos en la visita de Amadís a aquella ciudad cristiana y en su adopción del nombre de *Caballero Griego*, precisamente cuando perduraba todavía el Imperio Latino de Constantinopla y arreciaba el odio a los griegos; 2) en la última refundición Esplandián, a la cabeza de todos los caballeros cristianos de Occidente, salva de los turcos a Constantinopla, muy pocos años después de la defección latina y la caída de 1453. Conviene, pues, que expliquemos cuál era la causa histórica contemporánea a la composición de la obra primitiva que provocó la reacción utópica del autor.

⁵² GILSON, É. *La filosofía en la Edad Media*. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV. Madrid: Gredos, 1976. p. 374-85.

⁵³ PAETOW, L.J. *The Arts Course at Medieval Universities with Special Reference to Grammar and Rhetoric*. Illinois: 1910. Íd. *The Battle of the Seven Arts*. Berkeley: University of California Press, 1914. Íd. *The Morale scholarium of John of Garlande*. Berkeley: University of California Press, 1927. RAND, E.K. "The Classics in the 13th century". *SPECULUM*. 1929; ...: 249-69. FARAL, E. *Les Arts Poétiques du XIIe. et du XIIIe. siècle*. Paris: Honoré Champion, 1924.

9.3. Como se ve, hemos tomado el título de este capítulo del de uno de la excelente obra de E. Gilson sobre la filosofía en la Edad Media. Tomaremos también de él todos los elementos que nos permitan reconstruir la causa histórica de la alegoría que estudiamos.

9.3.1. La tradición romana de la elocuencia fue continua en Francia desde Alcuino hasta fines del siglo XII. En su *Metalogicon* Juan de Salisbury reivindica anticipatoriamente, por lo que habría de ocurrir en el siglo XIII, los derechos de la elocuencia conforme con el ideal ciceroniano contra la incultura y el abuso de la lógica, ideal que consiste en la unión de la *Eloquentia* con la *Sapientia*: "*Dulcis et fructuosa conjugatio rationis et verbi*"⁵⁴. Es también la doctrina de Marciano Capella en el *De nuptiis Mercurii et Philologiae*. Mercurio es alegóricamente la elocuencia y Filología es el amor de la razón; las Siete Artes Liberales son alegóricamente las damas de honor del matrimonio. El divorcio de Mercurio y Filología representa la separación de la elocuencia y la razón o sabiduría, de la que se sigue la esterilidad de ambos: "*Sicut enim eloquentia non modo temeraria est, sed etiam caeca, quam ratio non illustrat, sic et sapientia, quae usu uerbi non proficit, non modo debilis est, sed quodam modo manca*"⁵⁵. Sigue siendo la doctrina ciceroniana del *doctus orator* en las escuelas de París, mientras que no fueron invadidas por la teología escolástica.

9.3.2.

La situación cambia de aspecto hacia principios del siglo XIII. A medida que las obras de Aristóteles son traducidas al latín y los maestros de lógica las introducen en su enseñanza, el tiempo que se consagra a ellas crece en tal proporción que ya no queda ninguno para la *grammatica* y los estudios clásicos, ni tampoco para las matemáticas y los estudios liberales. Entonces se ve aparecer un nuevo tipo de cultura, fundada sobre el mínimo de gramática exigido para el uso corriente de un latín exclusivamente escolar y constituida por el estudio de la lógica y de la filosofía de Aristóteles y coronada por una teología cuya técnica se inspira en esta lógica y esta filosofía. Es verdad que en el siglo XIII no desaparecen por completo el antiguo saber ni el estudio de las Letras; pero

⁵⁴ En: GILSON, É. Ob. cit., p. 374.

⁵⁵ Ibid.

quedan como ahogados por la filosofía y la teología escolásticas.⁵⁶

De igual modo ven las cosas M. De Wulf⁵⁷ y F. van Steenberghe⁵⁸, aunque este autor afirma que tales cambios no entraron en los programas escolásticos, por lo menos a principios del siglo XIII, si bien es cierto que la Facultad de Artes se va convirtiendo en Escuela de Filosofía⁵⁹. La situación cambia dramáticamente hacia 1230-40, según lo demuestra un programa de exámenes de la Universidad de París descubierto y publicado en parte por M. Grabmann, del cual brinda un resumen y una reseña F. van Steenberghe⁶⁰. En este temario es ya evidente la destrucción de los programas de la Escuela de Artes por obra de la masiva irrupción en ellos de la filosofía. Algunos autores, empero, protestan contra tal estado de cosas, pero infructuosamente. Rogerio Bacon, por ejemplo, dueño de un excelente latín, mas también del griego y del hebreo, de los cuales nos ha dejado dos gramáticas, reprocha a los maestros y teólogos de la época su falta de preparación gramatical en términos semejantes a los de Erasmo de Rotterdam, humanista, dirigidos a los de su propio tiempo. Rogerio Bacon, que había sido el primero en comentar las obras científicas de Aristóteles, en su *Opus majus* defiende enérgicamente el *Triuium* y el *Quadruium* contra el abuso aristotélico y reclama el necesario estudio de la gramática y las lenguas. Si Rogerio Bacon quiere que se lean los autores paganos en sus textos originales, es porque no solo cree que son las fuentes de nuestra cultura, sino porque cree que Dios mismo los ha inspirado, de acuerdo con la idea antigua, muchas veces repetida después de San Justino, de una revelación universal del Verbo. Rogerio Bacon cree, pues, que es necesario que los autores antiguos hayan participado en cierta y diversa medida de la verdad perfecta así revelada.

Entre estos hombres inspirados, Bacon enumera en primer lugar a Séneca, cuyos manuscritos recoge, transcribe y corrige, copiándolos sin reparo cuando expone su propia moral. De hecho, la moral

⁵⁶ Ibid., p. 375.

⁵⁷ DE WULF, M. *Histoire de la philosophie médiévale*. 3 vol. Louvain: 1934-47. Vol. 1, p. 61.

⁵⁸ STEENBERGHEN, F. VAN. Ob. cit., p. 15-6.

⁵⁹ Ibid., p. 218.

⁶⁰ GRABMANN, M. "Eine für Examina zwecke abgefasste Questionensammlung der Pariser Artistenfakultät aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts". REVUE NÉOSCOLASTIQUE DE PHILOSOPHIE. 1934; 36: 211-29. STEENBERGHEN, F. VAN. Ob. cit., p. 100.

de Rogerio Bacon está sacada del *De vita beata*, *De ira*, *De clementia*, de la *Consolatio ad Helviam* y de las *Cartas a Lucilio*. Séneca es, para Bacon, 'el más sabio de los hombres', y le atribuye 'una revelación que Dios concede a muy pocos'.⁶¹

Existía en el siglo XIII la posibilidad de una teología fundada en el conjunto de las artes liberales y distinta de la teología aristotélica escolástica, pero, relegada la gramática, tal teología se frustró y no pudo llegar a realizarse.

9.3.3. De los otros autores que acompañaron a Rogerio Bacon en su reacción contra la extremosa invasión de las Escuelas de Artes y de Teología por el aristotelismo escolástico merecen recordarse Pedro de Maricourt, Juan de Londres, Juan Peckham, Roberto Kilwardby, Juan de Garlande y Enrique de Andelys, y no puede dejar de llamarnos poderosamente la atención, dadas la profundidad y exactitud del conocimiento de las cosas inglesas manifiestas por el autor del primer *Amadís*, que la gran mayoría de estos autores sea inglesa. De parte de estos estaban además los enciclopedistas, en especial Vicente de Beauvais con la inmensa recopilación del *Speculum mundi* y su complemento, cuyas obras no entraron en los estudios universitarios.

9.3.4. El cultivo de la literatura propiamente dicha desaparece del todo de la Universidad de París y surgen las obras pseudo-clásicas y las gramáticas mnemónicas. Al cabo, por influjo de la lógica, la gramática se convierte también en una ciencia especulativa y se sustituye la autoridad de los autores antiguos por las reglas de la lógica.

No era simplemente un cambio, sino una revolución, lo que se estaba produciendo. Mientras la gramática tenga por fin asegurar la corrección del lenguaje, debe fundarse en el uso y, consiguientemente, en el principio de la autoridad. Rechazar dicho principio en gramática, para sustituirlo por una demostración causal de sus reglas, equivale a transformar este arte en una ciencia distinta de las otras, incluso de la lógica.⁶²

Así comienza, pues, la vigencia de la gramática especulativa universal fundada

⁶¹ GILSON, É. Ob. cit., p. 376.

⁶² Ibíd., p. 378.

no en los accidentes, sino en la común substancia lingüística. De tal modo, el detrimento que sufren los estudios y la formación clásica es grande e insanable, porque es el conocimiento acabado de los accidentes lo que permite no solo distinguir los modos de los autores antiguos, sino entenderlos con perfección.

Estos accidentes son los que hay que estudiar hasta en sus matices más fugaces para saborear verdaderamente a Horacio y a Virgilio. Su conocimiento es el único que nos da acceso al tesoro de la cultura clásica; es la condición necesaria de aquella *politior humanitas*, que es el fin supremo de la educación.⁶³

Hasta el siglo XIII la dialéctica y la gramática habían estado unidas, porque la elocuencia era inseparable de la sabiduría. Conocer a fondo los autores clásicos no solo informaba sobre nuestra común tradición humana, sino que preparaba de un modo insustituible para el conocimiento de los Textos Sagrados y de la inmensa riqueza de la reflexión de padres y doctores sobre ellos, todo lo cual constituye nuestra propia tradición cristiana. Pero en el siglo XIII el fundamento del conocimiento dejó de ser lingüístico y filológico para ser exclusivamente lógico y especulativo. Por ello la gramática fue en este siglo absorbida por la lógica "para servir de introducción filosófica a su estudio, en lugar de introducir al estudio literario de las obras de la antigüedad"⁶⁴.

9.3.5. Las causas que contribuyeron al triunfo de la lógica sobre la gramática fueron diversas. En primer lugar hay que contar "la hostilidad, endémica en los medios cristianos, contra el paganismo de la literatura latina"⁶⁵. En segundo lugar, el interés por la ciencia, que sin embargo no había vuelto contra la elocuencia y la gramática a los ingleses, y por los estudios lucrativos de derecho y medicina. Pero al cabo también la ciencia sufrió el embate irresistible de la dialéctica.

9.3.6. En conclusión:

No se puede dudar de que la lógica desempeñó el papel principal en esta oposición fatal a la literatura (J.L. Paetow). En todas las escuelas de Occidente se produce una verdadera insurrección de la

⁶³ *Ibíd.*, p. 379.

⁶⁴ *Ibíd.*

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 380.

lógica contra las seis Artes liberales, insurrección a la que sigue muy pronto la invasión de las Facultades de Artes por la filosofía de Aristóteles. La teología adopta el juicioso partido de ponerse a la cabeza de los filósofos para encauzar este movimiento. Es su general, y por eso hay que seguirle. Entonces vemos cómo la teología llamada "escolástica", cuyo método era la dialéctica, sucede a la teología de tipo patristico, nutrida de elocuencia clásica. Por esta razón, el siglo XIII es una etapa capital en la historia de la teología cristiana, que supo aprovechar los éxitos que lograba para sí la filosofía, a fin de rejuvenecer y perfeccionar sus propios métodos de exposición. Fiel al legado de la tradición, que conservaba intacto, se constituyó como ciencia; pero, mientras que la nueva teología aprovechaba el impulso filosófico y, asociándose a él, lo favorecía, la *grammatica* no tenía otro remedio que perder con este cambio; porque había sido la propedéutica natural de la teología de los Padres, pero ahora la lógica era la propedéutica natural de las nuevas teologías. ¿Por qué había sobrevivido la cultura latina a la caída del Imperio romano? Porque había sido conservada por la Iglesia como inseparable de la teología cristiana latina de Ambrosio, Cipriano, Agustín y Gregorio Magno. Por el contrario, cuando la teología buscó su método en la lógica, la filosofía dialéctica de Aristóteles reemplazó naturalmente a la gramática en las escuelas de Occidente.⁶⁶

9.4. Ahora sabemos con certeza contra qué realidad estaba dirigida la reacción utópica del autor del *Amadís* primitivo mediante el relato alegórico de la confrontación de los tres clérigos: el triunfo en la Universidad de Lógica y Filosofía y Teología peripatéticas sobre Gramática, Literatura y Teología como Exégesis de las Sagradas Escrituras. Corresponde, pues, que develemos definitivamente las figuras alegóricas, verifiquemos nuestras hipótesis y descubramos al fin cuál es el sentido de la inclusión de Attalus, maestro de Séneca, en una oposición que en apariencia es solo bipolar.

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 381.

10. ALBERTO DE CAMPAÑA COMO ALEGORÍA DE ALBERTO MAGNO.

10.1. Está claro que la causa profunda de la confrontación de los saberes y ciencias del episodio de los tres clérigos representa alegóricamente la inversión del conflictivo estado de cosas imperante en la Universidad, de París sobre todo, en el siglo XIII tal como ha sido descrito en el capítulo precedente, inversión representada por la preeminencia y triunfo del maestro Ugan el Picardo sobre Antales y sobre Alberto de Campaña, es decir el triunfo de Gramática, Literatura y Exégesis Bíblica sobre Lógica y Filosofía y Teología peripatéticas. Pero es necesario explicar por qué fue elegido Alberto Magno para representar, Alberto de Campaña mediante, la posición de estas últimas ciencias, lo cual equivale a explicar por qué Alberto de Campaña es alegoría de Alberto Magno.

10.2. San Alberto Magno (1206 o 1207-1280), conocido como Alberto de Bollstädt o, mejor, como Alberto de Colonia, llegó a ser la cabeza eminente e incontrovertible de la nueva filosofía y teología de cuño aristotélico y motor indiscutible de la revolución peripatética, aunque F. van Steenberghen prefiera denominarlo como aristotélico neoplatonizante⁶⁷, denominación que aplica a otros autores.⁶⁸

10.2.1.

La adopción del peripatetismo por los teólogos fue una verdadera revolución en la historia del pensamiento occidental, y la reflexión más superficial nos permite percibir aún hoy sus consecuencias. A partir del siglo XIII, será tal la solidaridad entre el aristotelismo y el cristianismo que la filosofía peripatética participará, por así decirlo, de la estabilidad e inmutabilidad del dogma⁶⁹.

Esto ocurrió por la síntesis de las doctrinas griegas y árabes, que entraron en ella después de sufrir profundas transformaciones, ya que en el siglo XIII los teólogos no se contentaron con repetir a Aristóteles y a sus discípulos árabes. "La realización de esta obra capital se debe principalmente a la colaboración de dos extraordinarios genios, ambos de la Orden de Santo Domingo: Alberto Magno y Santo

⁶⁷ STEENBERGHEN, F. VAN. Ob. cit., p. 261 y 269.

⁶⁸ A Rogerio Bacon en p. 129, como Th. Crowley; a Santo Tomás en p. 297.

⁶⁹ GILSON, É. Ob. cit., p. 468.

Tomás de Aquino".⁷⁰

10.2.2. Pero Santo Tomás fue discípulo de San Alberto Magno, el primer clérigo no es llamado *Tomás*, sino *Alberto*, el *Amadís* se gestó antes de ser famoso Santo Tomás, mas cuando lo era San Alberto; luego, el autor del *Amadís* no pensó en Tomás, sino en Alberto, y el objeto personificado de su crítica coincide en todo caso con el de Rogerio Bacon. De otro lado, es evidente que el autor del *Amadís* conocía ya la obra teológica de Alberto Magno, porque, como veremos, su crítica y depreciación no se aplican solamente a la lógica y a la filosofía, sino a la teología de tipo aristotélico de Alberto Magno como contraria al método tradicional de la exégesis patristica de las Sagradas Escrituras por su racionalismo extremo y su incapacidad de comprender el sentido espiritual de éstas, racionalismo e incapacidad alegóricamente representados en el tratamiento meramente apariencial e incompetente de los signos del sueño del rey Perión por el primer clérigo.

10.2.3.

Alberto Magno no se contenta con reproducir a Aristóteles o a sus comentadores: explica, comenta, completa y se entrega a un verdadero trabajo de restauración. (...) Su finalidad fue entregarnos a Aristóteles tal como era cuando se le poseía por completo, o incluso tal como hubiera sido si, de vivir en el siglo XIII, hubiese podido por sí mismo llevar a cabo su obra.⁷¹

Semejante investigación fue llevada a cabo por Alberto Magno de acuerdo con el método aristotélico en conformidad con la doctrina según la cual nada hay en el intelecto que no esté primero en el sentido.

10.2.4. Pero para el autor del *Amadís* esta multiplicación de investigación y ciencia es inconducente en cuanto que no impulsa al investigador a salir del mundo sensible y racional y lo detiene y aprisiona en él. Tal es para el autor el resultado ineludible del sensibilismo aristotélico. En efecto, Alberto de Campaña no es capaz de traspasar la apariencia sensible del estado real del rey Perión para acceder a la esencia de su naturaleza humana, por lo cual tampoco es capaz de declarar la alegoría en virtud del conocimiento de esta esencia, sino que irremediablemente queda preso

⁷⁰ Ibíd., p. 468-9.

⁷¹ Ibíd., p. 469-70.

de la accidentalidad de la institución social inherente al hombre.

10.2.5. Alberto Magno alcanzó en vida un veloz y enorme éxito, no criticado por pocos.

Rogerio Bacon nos da testimonio del triunfo inmediato conseguido por Alberto, y su mal humor gruñón nos lo asegura mejor que las alabanzas tributadas al maestro por sus discípulos: 'Se cree ya entre el público de los estudiosos, y muchas personas que son tenidas por muy sabias, y muchos hombres de valor lo creen también —en lo que, desde luego, se equivocan—, que la filosofía ha llegado ya a los latinos, escrita en latín, compuesta en mi tiempo y publicada en París. El que la ha compuesto es citado como un autor ("*pro auctore allegatur compositor ejus*"). Porque se le cita en las escuelas, igual que se cita a Aristóteles, a Avicena, a Averroes; y vive todavía, y ha tenido en vida una autoridad de la que jamás gozó hombre alguno en materia de doctrina. Porque Cristo mismo no logró tal éxito; Él, que fue —lo mismo que su doctrina— objeto de reprobación en el tiempo en que vivió'.⁷²

Por supuesto, Rogerio Bacon habla de Alberto de Colonia⁷³. La crítica externa de la obra de Alberto Magno por Rogerio Bacon consiste en tres puntos: 1) *uanitas puerilis, infinita*; 2) *falsitas ineffabilis*; 3) *superfluitas uoluminis*. Pero la crítica interna consiste en un punto fundamental: omisión de aquellas partes de la filosofía que son de magnífica utilidad e inmensa belleza, y se refiere sobre todo a la filosofía moral⁷⁴. Otro motivo de crítica tiene que ver con el modo de vida del propio Alberto Magno: para adquirir sabiduría todos los hombres santos se han retirado del mundo, pero Alberto Magno no solo no lo ha hecho, mas vive la más activa de las vidas.⁷⁵

10.2.6. Pero considérese cómo el autor del primitivo *Amadís* retrata al clérigo antitético de Alberto de Campaña, a Ungan el Picardo, que, como hemos visto, es de

⁷² *Ibíd.*, p. 471.

⁷³ EASTON, S.C. *Roger Bacon and his Search for a Universal Science: A reconsideration of the life and work of Roger Bacon in the light of his own stated purposes*. Oxford: Basil Blackwell, 1952. p. 210-31.

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 215.

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 218.

los tres clérigos el más sabio: "Mas Ungán el Picardo, que mucho más que ellos sabía, baxó la cabeça y rióse más de coraçón, ahunque lo fazía pocas vezes, que de su natural era hombre esquivo y triste".⁷⁶ Después, como nos indica J.R. González, en vez de manifestar públicamente ante los otros dos clérigos el sentido verdadero del sueño del rey, prefiere hacerlo a este solo en privado.

10.2.7. También se hace eco el autor del *Amadís* de la crítica baconiana de la imperfección de la filosofía de Alberto Magno, porque considera, como el autor inglés, que ésta carece de estructura y de coronación. La ciencia de Alberto Magno, considera Rogerio Bacon, es una aporía y una tautología. Pues el conocimiento no es un fin en sí mismo, sino que tiene un fin que lo trasciende. El postulado aristotélico según el cual todos los hombres desean conocer por naturaleza es insuficiente, porque el conocimiento natural es un medio para el progreso ético y espiritual del hombre. Las ciencias no se estructuran en virtud de relaciones de subalternidad solo lógicas, sino morales, o éticas, y espirituales. La ética de Aristóteles, empero, no constituye la cima de su arquitectura científica, sino que es otra investigación empírica más sobre la naturaleza del hombre y su lugar en la sociedad. Por el contrario, Rogerio Bacon estructura un airoso y trascendente esquema jerárquico de las ciencias, según el cual en la base están las ciencias separadas (ciencia revelada, alquimia, astronomía, astrología, agricultura, etc.); sobre ella se alza la verificación, que es la primera dignidad; después, la síntesis, que constituye la segunda dignidad; sobre ella, el uso, la tercera dignidad, y, encima de todo el edificio, la filosofía moral. La posición que Rogerio Bacon asigna en su jerarquía del saber y hacer a la filosofía moral explica la causa de su predilección por Séneca contra Aristóteles. En última instancia, la misma preferencia es causa también de que el autor del *Amadís* haya puesto a Attalus, el maestro de Séneca y en definitiva su representación, sobre Alberto de Campaña y el representado Aristóteles. De igual modo, así como en la arquitectura científica de Rogerio Bacon todo está al servicio de la Teología, que es esencialmente la Ciencia de las Sagradas Escrituras, es evidente que el autor del *Amadís* sigue en su propio esquema alegórico el del autor inglés, pues el triunfo de Ungan el Picardo, que para llegar a la verdad trasciende el mundo de lo accidental y contingente y supera la aporía y tautología de la ciencia humana, consiste en una victoria de la Exégesis, esto es de la Teología, sabiduría una y perfecta, a la cual todas las artes se han reducido.

10.2.8. Sin embargo, el haber empleado el autor del primer *Amadís* el nombre

⁷⁶ *Amadís de Gaula*. Ed. J.M. Cacho Blecua. p. 251.

Alberto de Campaña para representar a Alberto de Colonia no implica necesariamente una crítica personal a éste, puesto que su nombre es antonomásico de la filosofía y teología escolásticas extremosamente peripatéticas. El propio Rogerio Bacon reconoce el mérito personal del Maestro Universal:

Alberto Magno se aseguraba un lugar aparte, entre tantos cristianos que no hacían más que comentar. Pero la forma no explicaría nada si, por el fondo mismo de sus obras, no se hubiera revelado como otro Aristóteles puesto por la Providencia al servicio del pensamiento latino. Y esto es lo que el mismo Rogerio Bacon terminaba por reconocer. Admite que uno de los más ilustres sabios, entre los cristianos, es fray Alberto, de la Orden de Predicadores. Y si no admite que Alberto Magno lo supiera todo, ni que sea preciso creerle como a un ángel, admira la extensión de su ciencia y la potencia de su espíritu de observación: 'Vale más que la multitud de los hombres de estudio, porque ha trabajado mucho, ha visto infinitamente y no ha escatimado gastos; por ello ha sabido sacar tantas cosas del océano infinito de los hechos'. Hermoso elogio, viniendo de un juez tan difícil de contentar.⁷⁷

11. ANTALES COMO ALEGORÍA DE ATTALUS, MAESTRO DE SÉNECA.

11.1. Recordemos una vez más los elementos fundamentales de la alegórica confrontación de los saberes y ciencias en el episodio de los tres clérigos. En la declaración de una alegoría Alberto de Campaña yerra casi por completo; Antales mejora la interpretación de Alberto de Campaña, pero no llega a salir del mismo yerro; por último, Ungan el Picardo acierta por completo, con lo cual manifiesta la superioridad de su ciencia y saber. Por lo tanto, las tres partes constituyentes de la alegoría se clasifican de la siguiente manera: 1) saber y ciencia de Ungan el Picardo frente a 2) saberes y ciencias de Antales y Alberto de Campaña; 2a) saber y ciencia de Antales frente a 2b) saber y ciencia de Alberto de Campaña. Ungan el Picardo, pues, supera a Antales y a Alberto de Campaña; pero Antares, que no iguala a Ungan el Picardo, supera sin embargo a Alberto de Campaña.

11.2. Pero, como estos personajes imaginarios representan a sendos personajes

⁷⁷ GILSON, É. Ob. cit., p. 471.

históricos reales, es decir, en orden ascendente, a Alberto de Colonia, Attalus, el maestro de Séneca, y un ignoto, cuya identidad hay todavía que develar, y como al mismo tiempo son éstos alegorizaciones de tres clases de saberes y ciencias distintas y ordenadas en jerarquía, para el autor del *Amadís* primitivo si Alberto de Campaña, como Alberto de Colonia, es alegoría de la *Sapientia* en cuanto que lógica y dialéctica aristotélicas en la filosofía y teología escolásticas, Attalus, como Attalus maestro de Séneca, es alegoría de una *Sapientia* considerada superior a la que Alberto Magno representa por antonomasia, y consiste en la filosofía moral de forma senequista. Ahora bien, este orden de la *Sapientia* corresponde al concepto baconiano de una ciencia universal en cuya estructura la filosofía moral senequista ocupa el plano intermediario entre el superior de la teología y el inferior de las ciencias particulares, filosofía moral que, en efecto, para Rogerio Bacon constituye la cima necesaria de la arquitectura de todos los saberes y ciencias humanas reveladas.

11.3. Rogerio Bacon, o mejor su filosofía de la ciencia, es un instrumento precioso e irremplazable para explicar el valor alegórico de Attalus en el relato de los tres clérigos del *Amadís*. Para él es la teología la más noble de las ciencias, pero la filosofía moral, que es la ciencia que más conviene con ella, es más noble que todas las restantes, según afirma en su *Moralis philosophia*, parte séptima del *Opus maius*. En ella trata así de la quinta ciencia, o filosofía moral, que está por encima del conjunto de las ciencias especulativas:

Nunc vero radices quinte sciencie volo resolvere, que melior est et nobilior omnibus predictis; et hec est inter omnes practica, id est operativa, et de operibus nostris in hac vita et in alia constituta; omnes enim alie dicuntur speculative. Nam licet quedam sint active et operative, tamen sunt de operibus artificialibus et naturalibus, et speculantur veritates rerum vel operum scienciarum, que referuntur ad intellectum speculativum, et non sunt de hiis, que pertinent ad intellectum practicum; qui ideo dicitur practicus, quod praxim, id est operationem boni et mali, exercet. Unde practica hic stricte sumitur ad opera moris, quibus boni et mali finis, licet largo modo sumendo practica, pro omni operativa sciencia, multe alie sunt practice; set antonomasice hec dicitur practica, propter principales operationes hominis, que sunt circa virtutes et vicia et felicitatem et miseriam alterius vite. / Hec vero practica vocatur moralis et civilis sciencia, que ordinat hominem in Deum et ad proximum et ad seipsum, et probat has ordinationes et ad eas nos invitat et excitat efficaciter. Hec enim sciencia est de salute homi-

nis, per virtutem et felicitatem complenda; et aspirat hec sciencia ad illam salutem, quantum potest philosophia. Ex quibus in universali patet quod hec sciencia est nobilior omnibus partibus philosophie. Nam cum sit sapientie humane finis intra, et finis est nobilissimum in re qualibet, oportet quod hec sciencia sit nobilissima. Ceterum, de eisdem negociatur hec sola sciencia vel maxime, de quibus theologia: quia theologia non considerat nisi quinque predicta, licet alio modo, scilicet in fide Christi, quamquam et hec sciencia multa preclara testimonia de eadem fide continet et a longe articulos principales olfacit in magnum adiutorium fidei christiane, ut sequencia declarabunt. Set theologia est scienciarum nobilissima; ergo illa, que maxime convenit cum ea, est nobilior inter ceteras. Set, ut utilitas huius sciencie maxima pateat, oportet eius partes investigari, quatinus de partibus et toto quod volumus extrahatur. / Et quoniam moralis philosophia est finis omnium parcium philosophie, necesse est quod conclusiones aliarum scienciarum sint principia in ea secundum formam precedencium scienciarum ad sequentes; quia conclusiones precedencium supponuntur in subsequentibus naturaliter. Et ideo conveniens est ut sint in precedentibus bene probate et certificate, ut mereantur accipi in usu secuencium scienciarum, secundum quod ex methaphisicis patens est.⁷⁸

Y más adelante dice Rogerio Bacon, como tantas otras veces:

Nec est aliquid de philosophia ita necessarium homini nec tante utilitatis nec tante dignitatis, nisi sit quinta pars huius sciencie, que sectam iam creditam docet amari et operibus comprobari; nam maxime propter has partes verum est quod morali philosophie subiciuntur omnes sciencie. Tota enim sapientia ordinatur ad salutem humani generis cognoscendam; et hec salus consistit in percepcione eorum que ducunt hominem in felicitatem alterius vite.⁷⁹

⁷⁸ *Rogeri Baconis Moralis philosophia*. Post Ferdinand Delorme O.F.M. critice instruxit et edidit Eugenius Massa. Turici: in aedibus Thesauri Mundi, 1953. p. 3-4.

⁷⁹ *Ibíd.*, p. 187.

11.4. Por ello Rogerio Bacon cita con notoria frecuencia y extensión a Séneca en esta obra. Porque, permítasenos citar una vez más las justas palabras de E. Gilson, entre todos los hombres inspirados y sabios: “Séneca es, para Bacon, ‘el más sabio de los hombres’, y le atribuye ‘una revelación que Dios concede a muy pocos’”.⁸⁰ Bacon relega y sustituye la ética aristotélica por la senequista, como reconoce también, aunque con palabras injustas para él y para el propio Séneca, S.C. Easton: “*He prefers the moral platitudes of Seneca which are ex parte utterances derived from his own experience of life in the Roman Empire and the ethical philosophy of Stoicism*”⁸¹. No eran, por cierto, para Rogerio Bacon perogrulladas morales aquellas que le inspiraron su *quinta scientia*; ni lo fueron para el autor del *Amadís*, cuando en el relato alegórico pone al Séneca de las *Epistulae ad Lucilium*, representado por Attalus, por sobre el mismísimo Aristóteles, representado indirectamente por Alberto de Campaña y directamente por Alberto de Colonia.

11.5. Se repite, pues, la fórmula del *Chronicon mundi* de Rodrigo Jiménez de Rada, arzobispo de Toledo:

Antiquitate praeterea philosophorum fulget Hispania, eo quod genuit Aristotelem summum philosophum nobilem investigatorem astrorum, & Senecam facundissimum atque Lucanum historio-graphum & poetam clarissimum.

Pero Aristóteles ya no es *summus philosophus*, sino dentro de los límites de la filosofía especulativa, el dominio de las cuatro primeras ciencias de Rogerio Bacon, y Séneca no debe ser llamado *facundissimus*, tan insustancialmente, como reconoce K.A. Blüher⁸², sino *sapientissimus*, en cuanto que encarna la filosofía moral. Para el autor del *Amadís*, porque ha distinguido y hasta cierto punto separado a Attalus de Alberto de Campaña, el senequismo está *realmente* por sobre el aristotelismo, porque quiebra la aporía y la tautología de la filosofía especulativa, si se la encierra en sí misma, y se aproxima, aunque no llegue a ella, a la trascendencia de la teología. La filosofía moral, que emerge de la filosofía especulativa como síntesis y culminación natural y necesaria, es a su vez la propedéutica de la teología, representada en este esquema por consecuencia lógica mediante Urbgen el Picardo. Séneca, pues, como no lo hace el propio Rogerio Bacon en su filosofía de la ciencia, no es un simple

⁸⁰ GILSON, É. Ob. cit., p. 376.

⁸¹ EASTON, S.C. Ob. cit., p. 180.

⁸² BLÜHER, K.A. Ob. cit., p. 79.

consejero de príncipes, sino “el más sabio de los hombres”, aquél en cuya sabiduría se resume toda la ciencia humana en un proceso anagógico cuyo término es la teología y, al cabo, la felicidad en la vida futura. Es decir que por medio de una sutilísima alegoría incluida como relato tradicional y folclórico en un libro de caballeros del siglo XIII su anónimo autor ha dicho más acerca de la recepción y valoración de Séneca en la España de ese siglo, que cuanto hasta el presente se conocía e imaginaba. Es evidente ahora que había en aquella España quien entendía la obra y la filosofía de Séneca en un sentido que trascendía el de la mera ética política y prudencia humana por el simple hecho de haberlo instalado alegóricamente, Attalus mediante, sobre el peripatetismo y sobre la filosofía escolástica en un sistema del orden y jerarquía de las ciencias como el de Rogerio Bacon.

12. LA ALEGORÍA DE UNGAN EL PICARDO.

12.1. Hemos visto que en principio la figura de Urbgen el Picardo alegoriza la *Eloquentia*, o *Grammatica*, o Literatura, o Poesía, formas todas de decir lo mismo, frente a la *Sapientia*, o Lógica, o Dialéctica, o Filosofía peripatética o especulativa, alegorizada en especial por Alberto de Campaña, y que con el éxito de Urbgen el Picardo sobre Alberto de Campaña, pero de una manera distinta también sobre Attalus, se quería alegorizar, en reacción contra el estado de cosas imperante en la Universidad del siglo XIII, esto es el destierro de las Letras por obra de la Filosofía peripatética escolástica, una utópica victoria de la *Eloquentia*. Pero ahora, a la luz del esquema del orden y jerarquía de las ciencias de Rogerio Bacon, advertimos que la matizada posición intermedia de Attalus corresponde a la de la Filosofía moral senequista en tal esquema, y que la posición de Urbgen el Picardo, la *Eloquentia* o las Letras alegorizadas, corresponde con exacta precisión a la de la Teología en el esquema baconiano. Es decir que Urbgen el Picardo, sin dejar de representar alegóricamente la *Eloquentia* o las Letras, también representa la Teología. Esto parece ser incongruente con lo expresado antes, que se alegoriza el triunfo de las Letras sobre el Peripatetismo tanto filosófico, cuanto teológico. Sin embargo, no existe ni incongruencia ni contradicción de ninguna clase, porque el concepto de Teología implicado en la alegórica confrontación de los tres clérigos es doble: de un lado está la Teología peripatética de Alberto Magno, en el plano inferior; de otro la Teología de Rogerio Bacon, en el plano superior. Esta clase de Teología consiste sobre todo en la exégesis de las Sagradas Escrituras, por lo cual se asimila con perfección a la *Grammatica* y a las Letras. Contra la nueva teología de su época, la de Alberto Magno y Santo Tomás, Rogerio Bacon, como otros espíritus conservadores de aquel tiempo, prefería la teología del siglo XII, heredera de la teología de los Padres. “He

*was merely an extreme conservative in theology in so far as he wanted to return to exclusive scriptural exegesis*⁸³. Esta teología exegética, en la medida en que examina los sentidos literales del texto bíblico y asciende en la hermenéutica de los sentidos espirituales, es absolutamente inseparable de la gramática y todo lo que ella implica de conocimiento lingüístico, filológico y poético.

12.2. El autor del *Amadís* primitivo del siglo XIII, por tanto, ha hermanado y asimilado la ciencia teológica con la ciencia gramatical. Urbgen el Picardo, pues, no representa exclusivamente las Letras, sino, y de un modo radical, la exégesis escriturística. Se trata, en consecuencia, de un autor del *Amadís* primitivo cuyos puntos de vista no son solamente los de un poeta, sino los de un teólogo conservador. Urbgen el Picardo, en efecto, representa los puntos de vista del autor.

12.3. La innegable semejanza existente entre la doctrina de Rogerio Bacon y la inferida del relato amadisiano de los tres clérigos nos induce a pensar que la mejor identificación posible del personaje histórico real alegorizado por Urbgen el Picardo consiste en el propio Rogerio Bacon. De otro lado, en el *Amadís* primitivo había un conocimiento suficiente de las cosas inglesas, o francesas, para no descartar tal identificación.

12.4. Rogerio Bacon hace mención de sus alumnos españoles en el *Opus maius*⁸⁴. K.A. Blüher⁸⁵ señala la posibilidad de que el manuscrito del senequiano *De ira* descubierto en París por Rogerio Bacon hacia 1266 haya sido el texto original de la traducción castellana realizada bajo Sancho IV. H. O. Bizzarri⁸⁶, la de que el texto de la recensión baconiana del pseudo-aristotélico *Secretum secretorum*, traducido en tiempos de la redacción de las *Partidas*, haya llegado a Castilla por medio de los estudiantes españoles de las clases oxonienses del propio Rogerio Bacon. Entre ambas traducciones suponemos nosotros haber sido compuesto el *Amadís* primitivo,

⁸³ EASTON, S.C. Ob. cit., p. 138.

⁸⁴ THOMAS, A. "Roger Bacon et les étudiants espagnols". BULLETIN HISPANIQUE. 1904; 6: 18-28.

⁸⁵ BLÜHER, K.A. Ob. cit., p. 63.

⁸⁶ BIZZARRI, H.O., ed. *Pseudo-Aristóteles. Secreto de los secretos (Ms. BNM 9428)*. Buenos Aires: Secret, 1991. p. 6. Íd. "El *Secretum secretorum* pseudo-aristotélico en Castilla: una consecuencia de la censura parisina", 9-14 (13). En: *Studia Hispanica Medievalia III*. Actas de las IV Jornadas Internacionales de Literatura Española Medieval. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina, 1993.

por lo cual, aunque parezca todavía prematuro afirmarlo, creemos que no solo los manuscritos del *De ira* y del *Secretum secretorum* pudieron haber ingresado en Castilla en relación con la actividad universitaria de Rogerio Bacon, sino el conocimiento y valoración positiva de las doctrinas baconianas plasmados alegóricamente en el episodio de los tres clérigos. De todos modos, las dos posibilidades previamente consignadas aumentan la de que nuestra identificación de Urbgen el Picardo sea cierta.

12.5. Aunque nos inclinamos a creer que Urbgen el Picardo representa alegóricamente al propio Rogerio Bacon, una seria objeción puede oponerse a nuestro razonamiento: si los nombres personales *Alberto* y *Attalus* del primitivo *Amadís* coinciden con los de los personajes históricos reales alegorizados y señalan por ello a éstos, ¿por qué pensar en un *Roger* o *Rogerio*, o la variante que se haya adoptado, que de ninguna manera coincide con *Urbgen*? Ante esta objeción solo puede afirmarse, admitiéndola, que en efecto *Urbgen* no representa a Rogerio Bacon, porque los nombres personales no coinciden, o negándola, que en el caso de Urbgen el Picardo la norma que parecen fijar *Alberto* y *Attalus* se suspende en favor del no coincidente *Rogerio* etc. por alguna secreta intención del autor, acaso la de disimular la alusión al filósofo inglés. Si la primera admisión fuera cierta, luego habría que buscar, de acuerdo con la norma, un Urbgen histórico real cuya personalidad lo hubiera promovido a la consideración del autor como adecuado para representar la *Grammatica* y la *Eloquentia* en cuanto que Letras clásicas y Teología exegética. Ahora bien, el nombre galés *Urbgen* era ya anticuado y estaba fuera de uso hacía siglos, cuando el autor del *Amadís* lo incluyó en su obra en la segunda mitad del siglo XIII. En consecuencia, este aspecto de la cuestión debe resolverse de uno de estos dos modos: 1) como quedó establecido, el autor tomó el nombre de la *Historia Britonum* o las *Trioedd Ynys Prydein* y, reconocida su conexión con el tema profético por las causas explicadas, lo adoptó en virtud de ello como alegórico de las Letras clásicas y la Teología exegética, porque la evidente competencia unisona de ambas ciencias es la lengua profética, siendo proféticas la Poesía y las Sagradas Escrituras, sin dejar por tanto de asociar esta competencia con la figura de Rogerio Bacon, según las razones expuestas, señera en este sentido; 2) como también quedó establecido, la forma *Urbgen* pasó por evolución natural a *Uryen Urien*, latinizado en *Urianus*⁸⁷, y por adaptación artificiosa a *Urban*, latinizado en *Urbanus*, o *Urbain*, como en el *Didot Perceval*, de manera que *Urban* o *Urbano*, por ejemplo, está en lugar de *Urbgen* y tenemos por ello que buscar un *Urban* o *Urbano* histórico que

⁸⁷ Cf. TATLOCK, J.S.P. Ob. cit., p. 153-4.

responda a la necesidad alegórica del esquema planteado por el autor, como acaso Urbano IV, papa que además de haber tenido notable intervención mediadora en el conflicto suscitado entre el rey Enrique de Inglaterra, padre del ya recordado Eduardo I y reinante en la época de gestación del *Amadís*, y los nobles ingleses, renovó en 1263 los decretos pontificios sobre la prohibición de la enseñanza de Aristóteles en la Universidad, sin que nada impida, con todo, que el autor del *Amadís* haya asociado a la evidente intención pro-baconiana de su alegorización la posición antiaristotélica de Urbano IV por causa tanto del combate común contra el aristotelismo heterodoxo, cuanto de la conocida actitud antiespeculativa de Rogerio Bacon, entre otras cosas. Pero si fuera negada la objeción, habría que afirmar que la vigencia de la norma se suspende en efecto en este caso, lo cual equivale a afirmar que, dada la naturaleza baconiana del esquema científico del relato alegórico, el autor ha amparado bajo el nombre arcaico *Urbgen* la persona de Rogerio Bacon como hombre de letras y teólogo exegético, es decir como profeta, y no solo porque quien produce y devela un texto poético es en esencia *uates* y quien produce y devela el texto de las Sagradas Escrituras, interpósita persona, es *profeta*, sino por lo que con tanto acierto manifiesta E. Gilson, que hay “un punto que no se ha destacado bastante y que nos hace más inteligibles las persecuciones de que fue objeto. Bacon no se limita a ser un filósofo; es, además de eso, un profeta. Todos sus vituperios contra el desorden y la decadencia de la filosofía de su tiempo, los ataques violentos que desencadena contra Alejandro de Hales, Alberto Magno y Tomás de Aquino son reacciones naturales del reformador, cuya acción se ve contrariada y retardada por los falsos profetas”⁸⁸. El utópico triunfo de Ungan el Picardo representa poéticamente, al cabo, el triunfo del profético ideal de Rogerio Bacon.

⁸⁸ GILSON, É. Ob. cit., p. 446.