

**EL DISCURSO PROFÉTICO FICCIONAL DE  
EL BALADRO DEL SABIO MERLÍN (BURGOS, 1498)  
A PARTIR DE LA CUESTIÓN 171 (IIa IIae) DE  
LA SUMA TEOLÓGICA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO**

**ALEJANDRO CASAIS**

*Universidad Católica Argentina*

RESUMEN

Es sabido que las leyendas artúricas remontan a una tradición de historias folclóricas célticas, además de la fértil imaginación del clérigo británico Godofredo de Monmouth. Sin embargo, fueron marcadas hacia el siglo XIII por la mentalidad cristiana del escritor francés Robert de Boron, cuya labor se ha conservado fragmentariamente. Desde entonces ya no se contará la historia de los reyes de Bretaña sino las aventuras del Grial; su significado, con ello, será más religioso que histórico, más catequético que cronístico. La novela castellana *El baladro del sabio Merlín* (Burgos, 1498) es heredera de la pluma de Boron y, más allá de los vestigios de raigambre céltica, adscribe claramente a la cosmovisión cristiana, sobre todo en la cuestión central de la historia y personalidad del “sabio Merlín”: su capacidad profética. Por consiguiente, creemos provechoso examinarla desde el punto de vista de la teología tomista, en concreto a partir de la cuestión 171 (“*De essentia prophetiae*”) del “Tratado de la profecía” que leemos en la *Suma Teológica* (IIa IIae); allí esperamos encontrar pistas que nos ayuden a sistematizar e interpretar el a veces problemático material narrativo de la novela.

*Palabras clave:* Baladro del sabio Merlín - Tomás de Aquino - discurso profético - magia - artúrico

ABSTRACT

**The Prophetic and Fictional Discourse of *El baladro del sabio Merlín* (Burgos, 1498) in the Light of Question 171 (IIa IIae) of Thomas Aquinas’s *Summa Theologiae***

It is well known that Arthurian legends belong to a tradition of Celtic folk tales, apart from the fertile imagination of the British clergyman Geoffrey of Monmouth. Around the thirteenth century, they were also influenced by the Christian mentality of the French writer Robert de Boron, whose work was preserved fragmentarily. Ever since, the stories of British kings have no longer been told, but, in their place, those of the adventures of the Grail. With this change, their significance will be more religious than historical, more catechistical than chronicle-like. The Castilian novel *El baladro del sabio Merlín* (Burgos, 1498) is a heritage of Boron’s writing and, in spite of what remains of the Celtic origins, it adjusts clearly to the Christian vision of the world, above all in what regards the story and personality of “el sabio Merlín”: his prophetic talent. For this reason, we believe it will be useful to examine it from the point of view of Thomist theology, precisely in relation to question 171 (“*De essentia prophetiae*”), of the “Treatise of Prophecy” in the *Summa*

*Theologiae* (IIa IIae). There we may find some clues to systematize and interpret the sometimes complex narrative material of the novel.

*Key words*: Baladro del sabio Merlín - Thomas Aquinas - prophetic discourse - magic - arthurian

## 1. Introducción

La exposición que iniciamos analizará el discurso profético de *El baladro del sabio Merlín* (Burgos, 1498) a partir del “Tratado de la profecía” de la *Suma Teológica*<sup>1</sup>, concretamente de la cuestión 171 (IIa IIae), sobre la esencia de la profecía. Antes de comenzar se imponen unas aclaraciones: primero, que no consideraremos el tema desde el punto de vista teológico sino como simple recurso narrativo; por ello hablamos de discurso profético ficcional. Además, que dado que el protagonista del *Baladro* casi monopoliza la utilización de este recurso, dejaremos a un lado los pocos textos proféticos de otros personajes. Por otra parte, resulta insoslayable destacar que nuestra novela esconde una compleja génesis que ha hecho de ella una verdadera obra tradicional: en la primera sección (hasta XVIII, 33)<sup>2</sup> leemos una traducción castellana de la prosificación del poema *Merlín*, compuesto en verso francés, hacia principios del siglo XIII, por Robert de Boron; desde la línea 193 del mismo capítulo XVIII encontramos una versión castellana de la llamada *Post-Vulgata Suite*<sup>3</sup>, narración anónima en prosa, escrita también en francés entre los años 1230 y 1240; entre ambas partes se ubican las líneas 33 a 193, propias de las versiones hispánicas. Amén de esta estructura bipartita, el *Baladro* se caracteriza por la amplificación o supresión de fragmentos o secciones enteras de los originales, y también por la interpolación de pasajes<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> El tratado ocupa las cuestiones 171 a 174 de la IIa IIae; su plan es, en palabras del Angélico: “*De prophetia autem quadruplex consideratio occurrit: quarum prima est de essentia eius* (q. 171); *secunda, de causa ipsius* (q. 172); *tertia, de modo propheticae cognitionis* (q. 173); *quarta, de divisione prophetiae*” (q. 174) (452). La cuestión 171, por su parte, se ocupa de: “*Primo: utrum prophetia pertineat ad cognitionem. Secundo: utrum sit habitus. Tertio: utrum sit solum futurorum contingentium. Quarto: utrum propheta cognoscat omnia prophetabilia. Quinto: utrum propheta discernat ea quae divinitus percipit, ab his quae proprio spiritu videt. Sexto: utrum prophetiae possit subesse falsum*” (453). Para el presente trabajo nos basaremos en los artículos 1 a 4.

<sup>2</sup> Para la citación de pasajes del *Baladro* consignaremos entre paréntesis el número de capítulo y a continuación el de líneas, según la edición de Pedro Bohigas citada en nuestra bibliografía.

<sup>3</sup> *Li livres dou Graal* de Boron suscitaron dos grandes ciclos continuadores: el ciclo *Vulgata* (1215-1230), también llamado *Lanzarote-Grial* o *Pseudo-Map*, y el ciclo *Post-Vulgata* o del *Pseudo-Robert de Boron* (1230-1240), denominado por Bogdanow *Roman dou Graal*. Cada uno contiene una continuación al *Merlín* de Boron: la *Suite-Vulgata* y la *Post-Vulgata Suite* o simplemente *Suite du Merlín*; esta última es la del *Baladro* de Burgos. Dado que nuestro trabajo no hace referencia alguna al ciclo artúrico *Vulgata*, para referirnos a la *Suite du Merlín* utilizaremos siempre el sencillo nombre de *Suite*. Para estas cuestiones ver: Gracia, p. 7, 1996; Gutiérrez García, pp. 11 y ss. (introducción), pp. 135 y ss. (cap. 6), 1999; Micha, pp. 590-600, 1978.

<sup>4</sup> Ejemplo de amplificación es la muerte de Merlín en la Floresta Peligrosa, y de supresión, la enorme laguna en la historia de Baalín y su golpe doloroso. En cuanto a las interpolaciones, dos muy importantes son la del episodio de Bandemágus y la citada de XVIII, 33-193.

Hablemos ahora de la *Suma Teológica*. En el artículo 1 de la cuestión 171 santo Tomás afirma que la profecía es, en esencia, un acto cognoscitivo; empero, como Dios otorga este don, al igual que las otras gracias *gratis datae*, para beneficio de toda la Iglesia y no del individuo receptor, ese conocimiento suele generar una enunciación lingüística (proferición) y hasta una manifestación fáctica (milagro) que aprovechen a los creyentes, pero no son estas instancias las que definen la actividad profética<sup>5</sup>; prestigiosos teólogos adhieren a esta idea según la cual la profecía no es ante todo un hecho del lenguaje sino una realidad intelectual (Devine, 473-477; Mangenot, 705-734; Michel, 708-737). Teniendo en cuenta estas enseñanzas para su estudio del “discurso profético ficcional”, Javier González afirma:

Definimos profecía como el conocimiento de una verdad objetiva oculta al entendimiento natural de uno, varios o todos los hombres, ya por defecto de la facultad cognoscitiva humana, ya por incognoscibilidad intrínseca de la verdad en cuestión. Al definir entonces el *acto* profético como conocimiento y el *objeto* de ese acto como verdad en sentido lato, quedan automáticamente desechadas dos concepciones frecuentes y erradas de la profecía: la que identifica a ésta necesariamente con una posterior *comunicación* del conocimiento alcanzado, y la que limita el objeto de este conocimiento a verdades exclusivamente referidas a una instancia temporal *futura* (González, 108-109, 1998).

A fin de circunscribir nuestro objeto diremos que el discurso profético ficcional no se reduce a los textos por los cuales un personaje-profeta dice lo que conoce proféticamente; más bien se abre a todo texto que enuncie lo proféticamente conocido, más allá de quién sea el enunciador, si el propio profeta, otro personaje o el mismo narrador. Es decir, el discurso profético ficcional puede adoptar las formas de texto profético mental o verbal: los primeros no son aquellos en los que el conocimiento profético carece de verbalización (porque una obra literaria es enteramente una realidad lingüística) sino aquellos en los que es el mismo narrador el que refiere, al nivel de la “diégesis”, lo que el profeta conoce proféticamente; los segundos, por el contrario, son aquellos en los que el mismo personaje-profeta (u otro que haya oído o se haya enterado de su anuncio verbal) enuncia lo proféticamente conocido haciendo uso de su propia voz<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> “... *prophetia primo et principaliter consistit in cognitione: quia videlicet cognoscunt quaedam quae sunt procul remota ab hominum cognitione*”. Con todo, se agrega más adelante: “*Sed quia, ut dicitur I ad Cor. 12, 7, ‘unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem’; et infra, 14, 12, dicitur, ‘Ad aedificationem Ecclesiae quaerite ut abundetis’: inde est quod prophetia secundario consistit in locutione, prout prophetae ea quae divinitus edocti cognoscunt, ad aedificationem aliorum annuntiant...*”. Y por último: “*Ea autem quae supra humanam cognitionem divinitus revelantur, non possunt confirmari ratione humana, quam excedunt: sed operatione virtutis divinae... Unde tertio ad prophetiam pertinet operatio miraculorum, quasi confirmatio quaedam propheticae annuntiationis*” (454-455).

<sup>6</sup> Por ello, y en rigor de verdad, la diferencia entre un texto profético puramente mental y uno verbal sólo se da en el plano estructural del discurso cuando este último aparece en estilo directo; si el texto profético verbal es referido en estilo indirecto por el narrador dentro del relato primero (hay algunos ejemplos en nuestra obra), la diferencia reside en el plano semántico del discurso (verbo introductor “supo” *versus* verbo introductor “dijo”). Para el estudio narratológico del discurso profético ficcional según Javier González, ver los estudios citados en la bibliografía, especialmente 1998b, 294-302.

La profecía, sin embargo, no es cualquier clase de conocimiento; el artículo 2 señala que se trata de una luz divina, la cual reside en el profeta no como hábito permanente sino como impresión transeúnte<sup>7</sup>; el profeta no es causa de la facultad por la cual conoce proféticamente, por lo que no puede disponer de ella a su entero parecer y voluntad, como su dueño: conoce sólo en la medida en que es iluminado por Dios<sup>8</sup>. Por ello, las nociones discursivas antes consignadas no definirían el discurso profético ficcional si obviáramos una de orden semántico: es profético sólo aquel conocimiento que proviene de una revelación divina; tendremos un texto profético sólo si la obra literaria se ocupa de aclararnos o sugerirnos que la fuente de ese conocimiento, puramente mental o enunciado verbalmente, es su Dios ficcional<sup>9</sup>. En el artículo 3, por su parte, santo Tomás

<sup>7</sup> Santo Tomás sustenta esta opinión en el siguiente razonamiento: "... *lumen intellectuale in aliquo existens per modum formae permanentis et perfectae, perficit intellectum principaliter ad cognoscendum principium eorum quae per illud lumen manifestantur: sicut per lumen intellectus agentis praecipue intellectus cognoscit prima principia omnium eorum quae naturaliter cognoscuntur. Principium autem eorum quae ad supernaturalem cognitionem pertinet, quae per prophetiam manifestantur, est ipse Deus, qui per essentiam a prophetis non videtur... Relinquitur ergo quod lumen propheticum insit animae prophetae per modum cuiusdam passionis vel impressionis transeuntis*" (458).

<sup>8</sup> Esto no excluye que, una vez revelada al profeta cierta verdad, éste tenga desde entonces permanentemente noticia de ella; así lo considera el padre Alberto Colunga en su concisa introducción al "Tratado de la profecía": "Lo que si ocurre es que, si por ilustración profética Dios los instruye [a los profetas] sobre las verdades de la religión o la moral, como es común en los grandes profetas escritores, esas verdades se les imprimen en la mente y pueden usar de ellas a su placer. Tienen esas verdades a modo de hábito..." (450).

<sup>9</sup> Si bien es imprescindible, la inclusión de las nociones teológicas en la definición del discurso profético ficcional genera problemas al momento de decidir si admitir o no, dentro de ese tipo textual, ciertos textos concretos del *Baladro* de Burgos, sobre todo aquellos vinculados a las capacidades "mágicas" del protagonista. Veamos por qué. En la cuestión 172, santo Tomás afirma con certeza irrevocable que sólo Dios es fuente del conocimiento profético, lo cual no le impide sostener que también los demonios, intelectualmente superiores a los hombres, pueden comunicar a éstos ciertas verdades, y que eso puede llamarse en alguna medida "profecía", aunque no es propiamente tal: "... *prophetia importat cognitionem quandam procul existentem a cognitione humana. Manifestum est autem quod intellectus superioris ordinis aliqua cognoscere potest quae sunt remota a cognitione intellectus inferioris. Supra intellectum autem humanum est non solum intellectus divinus, sed etiam intellectus angelorum bonorum et malorum, secundum naturae ordinem. Et ideo quaedam cognoscunt daemones, etiam sua naturali cognitione, quae sunt remota ab hominum cognitione, quae possunt hominibus revelare. Simpliciter autem et maxime remota sunt quae solus Deus cognoscit. Et ideo prophetia proprie et simpliciter dicta fit solum per revelationem divinam. Sed et ipsa revelatio facta per daemones, potest secundum quid dici prophetia. Unde illi quibus aliquid per daemones revelatur, non dicuntur in Scripturis prophetae simpliciter, sed cum aliqua additione, puta, 'prophetae falsi', vel, 'prophetae idolorum'*"(486). Y es que en el artículo 2 de la cuestión 95 de la misma *Ila Ilae*, el Angélico ha declarado explícitamente que este conocimiento no pertenecería al orden de la profecía (cuya única causa es Dios) sino al de la adivinación: tanto las revelaciones que se reciben de los demonios gracias a pactos establecidos con ellos, como las que se obtienen por medio de la interpretación de diversos fenómenos naturales o procedimientos artificiales (la astrología, los augurios, los presagios, las suertes, etc.), en las cuales los demonios suelen inmiscuirse y urdir sus trampas, constituyen los actos propios del vicio de la "adivinación supersticiosa", contrario a la virtud de la religión: "*Omnis autem divinatio ex operatione daemonum provenit: vel quia expresse daemones invocantur ad futura manifestanda; vel quia daemones se ingerunt vanis inquisitionibus futurorum, ut mentes hominum implicent vanitate... Vana autem inquisitio*

descarta que la profecía trate sólo sobre los futuros contingentes: dado que la raíz de la luz profética es la omnisciencia divina, su objeto abarca virtualmente todo lo cognoscible, tanto las verdades futuras como las pasadas y presentes <sup>10</sup>. De ello hablaba Javier González en su definición, y por esta razón distingue en su estudio los textos proféticos retrospectivos, actuales y prospectivos, según qué anacronía tengamos en cada caso.

Todas estas ideas tienen una fascinante resonancia en el *Baladro*: por una explícita intervención divina, su protagonista ha sido agraciado con un don de profecía concebido como saber, y un saber inmenso, abierto a todos los hechos pasados, presentes y futuros. ¿Se contradice esto con el artículo 4 de la cuestión 171, de acuerdo con el cual el profeta no conoce todo lo cognoscible sino únicamente lo que Dios le revela? <sup>11</sup> Sólo en apariencia: la ficción narrativa nos habla de un Dios que, al nacer Merlín, ha querido revelarles todas y cada una de las cosas. El “sabio Merlín” es omnisciente; existen dos pruebas de ello: la multitud y diversidad de textos proféticos merlinianos, y ciertas referencias explícitas a dicha omnisciencia. Examinemos primero la parte del *Baladro* proveniente de Boron.

## 2. La omnisciencia de Merlín

En la universal asamblea de los demonios convocada para hallar un remedio a la redención de Cristo, dice el diablo Onqueveces, refiriéndose a Merlín: “*después dél engendrado, ya sabéys quán grande es nuestro poder, que le enseñáramos que*

---

*futurorum est quando aliquis futurum praenoscere tentat unde praenosci non potest. Unde manifestum est quod divinatío species superstitionis est*” (255). Distinguir entre “discurso profético ficcional” y “discurso adivinatorio ficcional” pareciera ser la imperativa conclusión de las enseñanzas tomistas, ¿pero es una conclusión funcional al análisis textual de nuestra novela? Ciertamente que en el *Baladro* las extraordinarias facultades cognoscitivas de Merlín son fruto tanto de la directa iluminación divina cuanto de la expresa guía de los demonios y hasta de la manipulación consciente de ciertos “artificios”; pero no estamos seguros de que claramente se atribuya, para cada uno de los textos relacionados con el saber merliniano, una única causa, ya Dios, ya el demonio, por lo que precisar en demasía nuestra clasificación podría no servir de mucho. En cualquier caso, esta compleja cuestión escapa al propósito de este trabajo; cumplimos simplemente con dejarla planteada.

<sup>10</sup> Razona santo Tomás: “... *manifestatio quae fit per aliquod lumen, ad omnia illa se extendere potest quae illi lumini subiiciuntur... Cognitio autem prophetica est per lumen divinum, quo possunt omnia cognosci, tam divina quam humana, tam spiritualia quam corporalia. Et ideo revelatio prophetica ad omnia huiusmodi se extendit*” (461).

<sup>11</sup> Santo Tomás prueba su afirmación con estas palabras: “... *diversa non est necesse esse simul nisi propter aliquid unum in quo connectuntur et a quo dependent... Omnia autem quae per aliquod principium cognoscuntur, connectuntur in illo principio et ab eo dependent. Et ideo qui cognoscit perfecte principium secundum totam eius virtutem, simul cognoscit omnia quae per illud principium cognoscuntur. Ignorato autem communi principio, vel communiter apprehenso, nulla necessitas est simul omnia cognoscendi, sed unumquodque eorum per se oportet manifestari: et per consequens aliqua eorum possunt cognosci, et alia non cognosci. Principium autem eorum quae divino lumine propheticè manifestantur, est ipsa veritas prima, quam prophetae in seipsa non vident. Et ideo non oportet quod omnia prophetabilia cognoscant: sed quilibet eorum cognoscit ex eis aliqua, secundum specialem revelationem huius vel illius rei*” (464-465).

*supiese las cosas pasadas e fechas*” (Comiença la obra, 43-45). Más tarde, y a fin de redimir a Merlín y hacer vana la empresa del enemigo, Dios agrega a esta completa ciencia de lo pasado un total conocimiento de lo porvenir:

*... no quiso Dios que perdiese el niño cosa de quanto había de haver de parte de su padre, ca el diablo le fiziera por saber todas las cosas que eran fechas e dichas. E así quiso nuestro Señor por la sanctidad de su madre que supiese las cosas que avían de venir, e así fué el niño nascido* (IV, 13-18).

Tal omnisciencia es puesta en práctica durante el proceso judicial al que se somete la madre del pequeño Merlín, acusada de pecar carnalmente durante su concepción. Entonces, el joven profeta hace una revelación imposible: el juez no es hijo del difunto esposo de su madre sino de un clérigo con el cual la dueña mantiene relaciones desde antiguo<sup>12</sup>. Admitido esto por la mujer, Merlín se pronuncia de manera inequívoca acerca de sus conocimientos proféticos: *“Yo quiero que tú [el juez] sepas e creas que só fijo del diablo que engañó a mi madre, e ha nombre Onquivezes, e es de una conpañã que anda en el ayre, e Dios quiso que yo oviese seso e memoria de las cosas fechas e dichas e de las por venir, e sélas todas”* (V, 136-140). Acto seguido, predice el desesperado suicidio del clérigo puesto en evidencia<sup>13</sup>. El juez, rendido ante Merlín, sentencia: *“su madre deste moço es quita, por razón que yo nunca vi ombre tan sabido como es este niño”* (V, 151-153). Todo se ha resuelto, y sin embargo otros momentos del mismo capítulo insisten en la inmensidad del saber de Merlín: Blaysen, desconfiando del niño por su ascendencia demoníaca, intenta ponerlo a prueba, lo cual es inmediatamente advertido por él<sup>14</sup>; ganada la amistad del religioso, Merlín lo exhorta a escribir la *“Historia del santo Grial”* y reseña la trayectoria del vaso santo y los primeros momentos de la suya propia, incluido el infernal conciliábulo de Onqueveces<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> *“Vós sabed por verdad que es fijo de un clérigo de missa, e agora vos diré las señales. E volvióse contra la dueña e díxole: -¿E vós no sabéys bien que la primera vez que con él yazistes, que aviades grand pavor de os enpreñar, e él vos dixo luego que de tal manera era él que nunca muger enpreñaría? E él escribió quantas vezes yogo conbusco, e en aquella sazón era vuestro marido doliente, e desde esto fué, no duró mucho que vós os sentistes preñada, e dexísteslo al clérigo. ¿Dueña, es verdad esto que yo fablo? E si lo no quisierdes conocer, yo os diré al, por qué lo conoceréys. E verdad es que quando vos sentistes preñada, que lo dexistes al clérigo, e el clérigo dixo en confisión a vuestro marido que yoguiese con vós e le sería provechoso para su enfermedad, e así lo fezistes e yogo conbusco, e así le fezistes entender que el fijo era suyo, e desde entonces acá vivíades con él encubiertamente, e aún esta noche dormió con vós”* (V, 104-122).

<sup>13</sup> *“Un secreto te diré en poridad. Tu madre yrse ha agora de aquí a contar al clérigo quanto le yo dixi, e quando el clérigo supiere que lo tú sabes, fuyrá con miedo de ti, e el diablo cuyas obras él siempre fizo, llevarlo ha a una agua e matarle ha, e por esto puedes provar si sé las cosas que han de venir”* (V, 143-148). El anuncio se verifica en V, 156-171.

<sup>14</sup> *“E el sancto ombre Blaysen, quando vido que el niño no avía más de diez e nueve meses e tres semanas, maravillóse donde tan grand saber le venía. E Blaysen lo començó a provar de muchas maneras, e Merlín le dixo: -Quando me más provares, tanto más te maravillarás. Mas faze e cree lo que te dixi, ca yo te enseñaré aver el amor de Dios e el alegría perdurable”* (V, 173-180).

<sup>15</sup> *“... yo te diré tal cosa que cuydarás tú que ninguno te lo podiera dezir, e faz un libro que quantos lo oyeren loarte han e guardarse han de peccar”* (V, 196-199). *“-Busca pergamino e tinta e yo te diré cosa que no cuydarás que ombre te lo pudiera dezir, e contarte he la muerte de Jesuchristo nuestro redemptor, e la fazienda de Josep e de Josefás, todo como les avino, e todo el fecho de Laín*

La sucesión de episodios amplía progresivamente el número de creyentes en la infinitud del saber merliniano <sup>16</sup>; por fin, el propio profeta reafirma su omnisciencia: “–Señor [Uterpadragón], *vós sabedes bien que yo sé todas las cosas fechas e dichas e pensadas, e esto sé yo por natura del diablo, e nuestro Señor me dió seso e entendimiento que sopiese todas las cosas que avían de venir...*” (XIV, 148-153) <sup>17</sup>. Hasta aquí los ejemplos esenciales provenientes del hipotexto de Boron; ahora bien, ¿fue respetada esta concepción por el autor de la *Suite* incluida en el *Baladro*? Un rápido repaso al plan de esta sección demuestra que no. En efecto, ¿puede un personaje omnisciente ser engañado y asesinado a traición, como propone el desenlace de nuestro *Baladro*? <sup>18</sup> Merlín debía ignorar al menos las circunstancias de su final, de lo contrario, mal podría entenderse que no se proveyera de los medios para eludirlo; de hecho, en su desesperanzada agonía, él se define a sí mismo como “*el más sandio e el más alongado de saber que en el mundo nasció*”

---

*e de Perrón, e como Josep entregó a Lain el sancto greal, e como finó. E el sancto greal quedó en el castillo de Corberique en casa del Rey Pescador, e como los diablos tomaron consejo e acordaron que fiziesen ombre para que por el tal ombre pudiesen remediar el despojo que Jesuchristo, salvador nuestro, en su infierno fizo, e como malos que ellos son, e sin ningún saber, non supieron que se fizieron, e si supieses bien el trabajo que tovieron y los rodeos que trixeron para engañar a mi madre, maravillarte ías, e ruégote que con mucha diligencia de ti sean miradas las cosas que adelante te diré”* (V, 213-228).

<sup>16</sup> Entre los muchos otros pasajes que sustentan la tesis de la omnisciencia merliniana, y cuya alusión debemos omitir aquí por falta de espacio, podemos destacar los que siguen: durante el episodio de la torre de Verenguer, los encargados de llevar a Merlín a la corte hablan del joven profeta como del “*mejor adevino que nunca fué, sino Dios*” (VII, 297-298); el propio Verenguer dirá luego a Merlín: “*crey de cierto que te tengo por el más sabido ombre que nunca vi ni espero de ver en todos mis días*” (IXbis, 11-13). Más tarde, durante el dilatado asedio que Úter y Padragón mantienen en contra de los “sansonos” de Anguis, cinco antiguos servidores de Verenguer, que estuvieron presentes cuando Merlín profetizó ante el usurpador, aconsejan consultar al profeta, no dudando ni por un momento que “*... si quisiese, él vos diría si tomaríades el castillo o no*” (X, 70-71). Todavía más adelante, el mismo Uterpadragón, acuitado por su amor hacia Yguerna, ruega la colaboración de Merlín con estas palabras: “*–Yo no sé qué le diga ni qué le ruege [a Merlín], ca él bien sabe mi corazón e toda mi fazienda, e no le podría dezir cosa que lo él no sopiese mejor. E yo le ruego por Dios que me ayude cómo pueda aver a Yguerna*” (XVI, 180-183).

<sup>17</sup> Hay dos fragmentos que, si bien no niegan la omnisciencia de Merlín, tampoco la declaran de manera indiscutible: en II, 188-193 el narrador simplemente afirma que Merlín “*supo de las cosas pasadas e por venir*”, aunque inmediatamente después agrega “*... como más largamente en el presente libro se cuenta*”, lo cual equivale a supeditar este pasaje a los detalles que posteriormente se proveerán, que son los que hemos citado en el cuerpo de este trabajo; en V, 183-199 es el propio profeta el que, dirigiéndose a Blaysen, tampoco abunda demasiado en la cuestión: “*... así como tu oyste dezir que yo era fijo del diablo, así oyste dezir que aquel soberano Dios me diera poder de saber las cosas que eran por venir...*”, pero sería poco sensato no advertir que estas palabras son pronunciadas a continuación del juicio en el que Merlín salva a su madre demostrando un aparentemente ilimitado conocimiento del pasado y el porvenir. Por todo ello, no creemos que estos pasajes, situados en un cotexto tan concluyente, deban entenderse en un sentido opuesto al que proponemos.

<sup>18</sup> Sin embargo, hacia el final del cap. XIX del *Baladro*, pasaje correspondiente a los inicios de la *Suite*, Merlín dialoga con Artur y parece insistir en su omnisciencia: “–*¿E vós –dixo el rey– soys cierto de las cosas que han de venir? –Sí –dixo el ombre bueno–, que esta gracia me dió Dios por su merced. El rey dixo:–Pues que vós soys cierto de las cosas que han de venir, bien devíades vós saber las que son en vuestro tiempo. –Cierto –dixo el ombre bueno–, no es cosa hecha en mi tiempo que yo no sepa*”.

(XXXVIII, 471-472). ¿Cuándo se ofuscó su saber? ¿Por qué? ¿Qué cosas ignora? En el contestar de manera creíble estas preguntas reside la posibilidad de atribuir coherencia a la obra.

### 3. La ignorancia de Merlín

La primera respuesta es dada por la interpolación de XVIII, 33-193. Allí se describe el diálogo que Merlín y Blaysen mantienen en Uberlanda la víspera de la partida del profeta rumbo a la corte bretona, luego de la coronación de Artur. Los personajes hablan de cuatro cuestiones: la negativa de los barones a aceptar a Artur como rey (líneas 33-61); la próxima muerte de Merlín, revelada a él en un sueño alegórico y profético (62-128)<sup>19</sup>; el nacimiento reciente de Lanzarote (128-162); y las dudas de Blaysen sobre su libro (162-191). Examinemos el tema que nos toca. En su sueño Merlín ve cómo un majestuoso roble es poco a poco derrumbado por el crecimiento de una débil “pertiga”; a la mañana siguiente pide consejo a Blaysen, quien se muestra confundido: “¿Qué me preguntas de la visión tú, ca tú eres el que sabes qué significaba la visión?” (79-80); según Boron, era Merlín quien sabía todas las cosas, y Blaysen aún reacciona según esa certeza. Luego, el profeta interpreta la visión como un anuncio de su propia muerte a manos de una doncella que “aprenderá de la sciencia que Dios me dió” (92-93), y concluye:

*No ay cosa que estorve esta aventura sino Dios solo, mas fasta aquí cierto hera de estorcer o de allegar lo que quería, mas agora me aviene desto que lo no pueda saber por cosa que fazer quiera, nin cuál es aquella donzella que me ha de matar, nin en qual tierra es, pero sé de cierto que es muy hermosa, e bien creo sin duda que Dios por mi peccado me faze esto desconocer, porque por desconoscimiento fize peccar a la muy noble e sancta dueña Yguerna (94-102).*

Se trata de un texto clave. La frase “... fasta aquí cierto hera de estorcer o de allegar lo que quería” conecta naturalmente con Boron: Merlín, debido a su cualidad omnisciente, siempre se ha creído capaz de evitarse cualquier mal futuro y de procurarse los bienes deseados. Pero esta seguridad es trastocada al no saber “cuál es aquella donzella que me ha de matar, nin en qual tierra es”; la verdad más útil escapa a su conocimiento: el desenlace del *Baladro* ya es posible. Por otra parte, esta repentina ignorancia posee una razón de ser: “Dios por mi peccado me faze esto desconocer, porque por desconoscimiento fize peccar a la muy noble e sancta dueña Yguerna”; Dios retira al profeta parte de su luz a causa de la com-

<sup>19</sup> Merlín vio en un prado “un roble, e cerca de aquel roble una pertiga pequeña e de poca pro, e no tenía ninguna cosa de fructo. E cabe aquel roble crecía la pertiga, e tomóle la corteza e las fojas, e de sí fizola caer e meter so tierra el roble a la pertiga” (XVIII, 62-70), lo cual al cabo fue interpretado por el profeta de la siguiente forma: “Verdad es que yo en esta visión veo mi muerte, e así averná como yo veo, e dezirvos he cómo el roble alto e grande e de muy luengos ramos devés entender por mi seso, que bien así como tienen el roble por fuerte árbol e grande, así tienen a mí, por maravilloso hombre en saber. La pertiga que nascía cabe el roble significa una donzella que se acompañará conmigo e aprenderá de la sciencia que Dios me dió, e por su saber me meterá vivo so la tierra, e allí me dexará morir” (XVIII, 85-94).

plicidad de éste en el pecado de Uterpadragón; parece haber aquí cierto esquema simétrico por el cual Merlín posibilita que Uterpadragón peque en la carne, gozando furtivamente de Yguerna, para luego él mismo ser destruido por la carne, pretendiendo, como se verá, la virginidad de Niviana. Pero Merlín consigue entrever su final; se tiene tal estima por la omnisciencia forjada por Boron que se le escatima el mínimo indispensable, el dato preciso que podría evitar la muerte del profeta, esto es, la identidad exacta de su verdugo, lo cual no impide que él penetre en las generalidades del caso y, además, que siga conociendo todas las cosas que antes conocía: “[Pregunta Blaysen] *¿E de las otras cosas que han de venir, soys cierto como solíades? Dixo Merlín: –Sí, de todo*” (XVIII, 125-128)<sup>20</sup>. Nuestro fragmento, en definitiva, hace una importante corrección a la tesis de Boron: Merlín ahora conoce todo con excepción de aquello que podría salvarlo de la muerte.

La sección del *Baladro* proveniente de la *Suite* es coherente con esta nueva visión: no obstante esa zona oscura en su saber, el profeta anuncia verdades remotísimas con la profusión de siempre, y su extendida fama de omnisciencia no ha sufrido daño alguno<sup>21</sup>. Pero, ¿qué se dice de su nueva ignorancia? En el capítulo XX, que corresponde a los primeros episodios de la *Suite*, vemos a Merlín hablar con Artur sobre la aventura inicial de su corte: enfrentar al “Caballero del Tendejón”. Giflete se ha ofrecido, ante lo cual Merlín advierte al rey que si el joven no es debidamente aconsejado, morirá; en cambio, si sigue sus indicaciones vivirá más que el propio rey. Esta alusión lógicamente perturba a Artur, y Merlín abandona el asunto de Giflete:

*... si tú supieses quán onrradamente has de morir, bien debías ser contento e alegre, e así será; mas puedes bien dezir que mi muerte es apartada de la tuya, ca tú morrás onrradamente e yo desonrrada, e serás tú ricamente soterrado e yo vivo metido so tierra, e tal muerte es vergonçosa... e no veo cosa que me estorve, sino Dios tan solamente.*

<sup>20</sup> Estas palabras poseen pródigo sostén en la interpolación dado que pocas líneas atrás Merlín, estando en Uberlanda, sabe de los problemas que tiene Artur en Logres, y más adelante profetizará la futura gloria de Lanzarote. Todo esto, asimismo, coincide con otro aspecto por demás notable del fragmento: para negar la omnisciencia de Merlín se recurre precisamente a una revelación profética; Merlín advierte que su capacidad ha quedado oscurecida no al fallar en alguna predicción o al no poder evacuar una duda: él conoce proféticamente que ignora. He aquí una de tantas ironías de la obra.

<sup>21</sup> En relación con lo primero es necesario decir que encontramos en la *Suite* no menos de 70 textos proféticos merlinianos; con respecto a lo segundo baste como prueba un episodio cercano al final: Pelinor, una vez logrado su cometido de rescatar a la Doncella cazadora, y mientras regresa con ella al palacio, se entera casualmente de una intriga que tiene como objetivo envenenar a Artur, por lo que planea apurar la marcha a fin de conjurar la amenaza; pero al saber que Merlín está en la corte la Doncella cazadora lo calma. El episodio es de enorme significado si se piensa que incluso Niviana, causa de la próxima muerte de Merlín, cree en su omnisciencia: “*¿E Merlín es en la corte? –Sí –dixo el rey [Pelinor]– ca aí lo dexé. Dixo ella: –No ha el rey que temer, ca bien sabe Merlín quanto se faze dentro e fuera de la corte, e por esto de creer es verdaderamente que fallaremos éste, muerto, e el otro donde él fabló, tanto que llegemos a la corte*” (XXXII, 521-527). Esta confianza no queda defraudada: al arriba es el mismo Artur quien afirma, en relación con el complot: “*nós de eso bien estávamos advirtidos, que Merlín nos lo descubría todo, e aquellos que tal trayción querían acometer, ya son aquí conocidos*” (XXXII, 603-606).

–Esto es grand maravilla –dixo el rey– que por tan grand seso como el vuestro no vos podéys guardar de tan mala ventura.

–Agora dexemos de fablar desto –dixo Merlín–, ca no digo cosa, que así será... (XX, 439-454).

En estas líneas parece menos importante lo que se dice que lo que se deja de decir: Merlín revela que será “vivo metido so tierra” pero no por qué le es imposible prevenirse. Sólo habla, por lo tanto, de su muerte en sí misma. Podría pensarse que, dado que ya ha explicado cuál es la causa de su ignorancia, no debe abundar sobre el tema, pero lo que realmente extraña es que ni siquiera aluda a él, máxime a la vista de que Artur le pregunta diplomáticamente cómo es posible que, conociéndolo todo, no pueda salvarse. El profeta apenas reconoce que su saber es inútil ante ese trance pero sin explicar por qué lo es, y de improviso abandona la cuestión. ¿Es que no confía en Artur tanto como en Blaysen? Por otra parte, respecto del tema del que sí habla, dice Merlín: “[seré] yo vivo metido so tierra, e tal muerte es vergonçosa”, y antes ha dicho que morirá “desonrrada [mente]”. Ambos calificativos parecen inadecuados para la muerte por enterramiento, y es que Merlín no morirá “desonrrada” y “vergonçosa [mente]” por el simple hecho de ser enterrado vivo sino porque lo enterrará vivo una jovencita intrigante de la que se enamorará ciegamente y a la cual él mismo proveerá de los medios para destruirlo, algo que el fragmento del capítulo XVIII explica en parte. En definitiva, la plena inteligibilidad de este pasaje depende en gran medida de lo dicho por la interpolación analizada, pero ésta es una novedad de las versiones hispánicas.

Luego de esta cita es necesario aguardar casi hasta el final de la narración para encontrar otra referencia a la ignorancia de Merlín. El capítulo XXXV incluye el pasaje siguiente:

[Dice Merlín] ... *mis suertes me dizen que tan presto que aí fuere [a Logres], luego me matarán por trayción. –¿Cómo –dixo ella [Niviana]– e no hos podés guardar? –No –dixo él– que só ya encantado, que no sé quién me ordena esta muerte. –¿Vós solíades saber –dixo ella– tan grant cosa de las cosas que avian de venir, e agora soys tornado en esto, que perdistes la sabiduría? –E aun –dixo él– yo sé grand parte de las cosas que tañen a mi vida e a mi muerte; mas de las cosas que tañen para me guardar, soy tan tollido por encantamento, que no sé darne consejo (XXXV, 288-299)*<sup>22</sup>.

Pero el lector sí sabe quién le ordena esa muerte: es Niviana, de quien se ha dicho líneas atrás que “lo avía ya así encantado por aquello que dél aprendido avía, que fazía ella dél todas las cosas que quisiese, e Merlín no sabía cosa (XXXV, 265-268)”. Esta vez el texto heredado de la *Suite* sí responde nuestras preguntas: la ignorancia merliniana se extiende sólo a “las cosas que tañen para me guardar”, es decir, al modo de sortear la trampa de Niviana, precisión coincidente en espí-

<sup>22</sup> El mismo narrador corroborará a continuación: “Destas nuevas fué la Donzella del Lago maravillada; pero fué alegre, ca no entendía tanto en ninguna cosa como en la muerte de Merlín. E Merlín no podía ya saber cosa de lo que ella fazía e dezía, e bien se guardava ya dél por nigromancia” (XXXV, 303-307).

ritu con la interpolación del capítulo XVIII <sup>23</sup>. Además, las citas explican que la ignorancia se debe a un conjuro de la doncella; pero parece haber aquí una discrepancia con el fragmento interpolado, según el cual era el mismísimo Dios quien disminuía al profeta. ¿Cómo explicar el desacuerdo? Por lo pronto, digamos que el capítulo XXXV no resuelve por sí solo el problema, más bien tiende a enmarañarlo. En efecto, si las limitaciones al saber de Merlín se deben a los encantos de Niviana, es lógico pensar que aquellas no existían antes de que la doncella tejiera su lazo mágico, en cierto momento del capítulo XXXV <sup>24</sup>. Pero esto no es así, y no porque el fragmento del capítulo XVIII denuncie la incapacidad profética de Merlín, sino porque el mismo texto que el *Baladro* recoge de la *Suite* demuestra que el profeta ya juzgaba inadecuadamente ciertas cosas antes de los hechizos de su enemiga. En el capítulo XXXIII, concluida la triple aventura planteada por Niviana, ésta muestra intenciones de partir de la corte; Artur, sin embargo, le ofrece su hospitalidad y le pide que retrase su partida. Entonces interviene Merlín para aprobar la idea y revelar la prosapia de la doncella: “*Si Dios me ayude –dixo Merlín– vos farés grand derecho [al hospedar a Niviana], sabiendo, como yo lo sé, quién es. Estonces se llegó al rey e díxole como era fija de rey e de reyna, ‘e si le fiziéredes honrra, todo el mundo vos lo gradescerá’*” (172-176). Merlín aconseja lo que cree un bien; irónicamente lo será para todos <sup>25</sup> menos para él, que terminará por sucumbir bajo los “encantos” de la joven. Su don profético ya está ensombrecido: conoce la identidad de la doncella pero ignora la participación que ella tendrá en su muerte. Se trata de un extraño ejemplo de profecía parcial: lo que Merlín conoce es verdadero pero no es todo lo que podría conocer; ¿y cómo achacar esta deficiencia a Niviana, con la que Merlín todavía no tiene ninguna relación? <sup>26</sup>

<sup>23</sup> Como en XVIII, se hace imposible la eventualidad de una salvación para el profeta al tiempo que se preserva al máximo la fuerza de su saber; por esto Merlín declara: “*yo sé grand parte de las cosas que atañen a mi vida e a mi muerte*”, y podríamos agregar “a la vida y la muerte de los demás”; en efecto, intercalados entre los horribles baladros que profiere dentro del “monumento” donde habrá de morir, Merlín se hace tiempo para comunicar a Bandemagús seis anuncios proféticos, unos por propia iniciativa y otros a pedido del caballero.

<sup>24</sup> No se dice exactamente cuándo se realizó el conjuro, sólo que “... *ella lo avía ya así encantado*” (XXXV, 265-266). Sin embargo, éste no pudo ocurrir antes de XXXIV, 127-129, donde se afirma que Merlín “*començóle de enseñar [a Niviana] tanta de nigromancia e de encantamentos, que supo tanto, e en algo, más que el mesmo Merlín*”.

<sup>25</sup> No hay que olvidar que más tarde será Niviana la que auxilie a Artur en su difícil trance en contra de Acalón.

<sup>26</sup> En la misma dirección, el episodio del capítulo XXXIV, 98-129, posee tan marcada ironía que adquiere proporciones trágicas. Niviana, finalmente huésped de Artur, recibe frecuentes visitas de Merlín, quien ha quedado irremisiblemente prendado de su belleza. La muchacha, entendiendo que su virginidad está en peligro, busca protegerse aprendiendo el enorme saber mágico del profeta para usarlo en su contra. Merlín, ajeno de todas estas maquinaciones, accede a los pedidos de su amada. He aquí que los papeles se han invertido: con una certera intuición femenina, parecida en su agudeza a la omnisciencia merliniana, la doncella penetra en las recónditas intenciones de su compañero y finge para él una actitud receptiva; Merlín, experto en anonadar a sus oyentes con su total entendimiento de las cosas, se ha convertido en “*el más sandio e el más alongado de saber que en el mundo nasció*”. Y todo ello ocurre cuando Niviana no se ha iniciado en las artes de Merlín, sino camino de esta iniciación.

En resumen, considerado aisladamente, el texto derivado de la *Suite* encara el asunto de la ignorancia merliniana de forma desprolija y tardía: o bien no hace ninguna referencia al respecto en ocasión propicia, o bien suministra explicaciones abruptas que contradicen su propia materia narrativa. Es preciso, entonces, volver a la interpolación del capítulo XVIII, más exhaustiva y coherente, y ubicada en un sitio válido del texto, alejado de la primera aparición de la Doncella cazadora (capítulo XXIX). En su célebre artículo sobre el *Conte du Brait*, Fanni Bogdanow afirma que el diálogo de XVIII, 33-193 sirve para solucionar ciertos problemas de conexión entre la prosificación de Boron y la *Suite*:

... the reference to the barons' discontent follows on naturally from the mystery surrounding Arthur's birth in the *Merlin* (*Baladro*: XVI, 347-707) and motivates and prepares for the scenes in the *Suite du Merlin* where Merlin reveals Arthur's parentage (XIX, 471 – XX, 317); Blaise's discussion with *Merlin* about the book he is writing forms a sequel to their earlier conversation in the *Merlin*, where Merlin asks Blaise to write the "History of the Grail" under his dictation (V, 183-228). At the same time the appointment which Merlin makes with Blaise in Logres prepares for the incident in the *Suite du Merlin* where Merlin sees Blaise and tells him that he has now thought of a possible ending for his book (XXIII, 385-393)<sup>27</sup> (Bogdanow, 1962, 395).

Además, la referencia al nacimiento de Lanzarote genera un enlace intra y extratextual: Merlín afirma que "en aquella ora que en visión vi mi muerte, en aquella ora nasció de la muger del rey Van, el ochauo Nacián" (XVIII, 135-137), es decir, Lanzarote, a quien el profeta y Niviana conocerán, todavía bebé, en XXXV, 1-74; sin embargo, este título de "el ochauo Nacián" sólo adquiere sentido ante la historia de Nacián narrada en el *Libro de Josep Abarimatia*<sup>28</sup>; este bebé "será el buen cavallero que dará cima a las aventuras" (XVIII, 138-139) y que padecerá por su amor hacia Ginebra, lo cual constataremos en la *Demanda del Santo Grial*. Tal entramado de referencias de amplísimo alcance narrativo, sumado al hecho de que otros testimonios del *Roman dou Graal* conservan como primer episodio de la *Suite* la guerra entre Artur y los barones rebeldes<sup>29</sup>, le permite a Bogdanow concluir que la interpolación fue concebida "in order to bridge the gap between the *Merlin* and the *Suite du Merlin* proper created by the omission of the rebellion section" (Bogdanow, 1962, 396).

Ahora bien, la autora no hace alusión al sueño de Merlín y su posterior exégesis. ¿Qué papel cumple esta mención en el plan de la novela? No parece aportar nada a la solución del "problema de gobernabilidad" de Artur, que se resuelve

<sup>27</sup> Las referencias entre paréntesis a los capítulos y las líneas son nuestras.

<sup>28</sup> Ver Bohigas, vol. III, p. 89, nota a ll. 215-220, y p. 100, nota a ll. 135-141, 1957-1962. El mismo autor, en su "Estudio sobre el Baladro del sabio Merlín", destaca las numerosas direcciones a las que apunta el fragmento interpolado: "Por lo que respecta a las predicciones, éstas relacionan este fragmento con el final del *Baladro*; con la *Historia del Grial* o *Estoire del Graal*, primera parte del ciclo *Lanzarote-Grial*, al hacer la genealogía de Lanzarote, y con la *Muerte de Artur* que sigue a la *Demanda*, al pronosticar el final desgraciado de los amores de Lanzarote y Ginebra" (Bohigas, vol. III, p. 166, 1957-1962).

<sup>29</sup> Manuscrito de Cambridge y *Tale of King Arthur* de Malory.

precisamente porque el profeta se entera de él gracias a su don. Y es que la verdadera peculiaridad de la interpolación es el hecho de que se dedica mayor atención al asunto de la ceguera y muerte de Merlín que a las dificultades de Artur, no por concederle más líneas (29 contra 67) sino porque toda la materia del diálogo gira en torno del descubrimiento de que el profeta tiene los días contados. En primer lugar, la mención a Lanzarote no guarda relación alguna con Artur y claramente sí con Merlín, dado que el futuro caballero ha sido engendrado en compensación por la pronta desaparición del profeta; el interpolador, incluso, se ha permitido realizar un paralelo entre ambos personajes: las empresas que Merlín hubiese realizado por su sabiduría, las realizará Lanzarote por su bondad y valor caballeresco; los males que padecerá el profeta a causa de Niviana, los sufrirá el caballero a causa de Ginebra<sup>30</sup>. Por otra parte, tampoco las dudas de Blaysen sobre el futuro de su libro tienen conexión con las vicisitudes artúricas sino con la muerte de Merlín, única fuente de información del escriba<sup>31</sup>. El problema de Artur, en conclusión, pareciera estar aislado de las otras tres cuestiones; su vínculo con ellas residiría en que el profeta tiene su sueño fatídico antes de partir a Logres, llevado por los inconvenientes reales; estaríamos, entonces, ante una suerte de marco temporal<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> “... si yo luengamente pudiese vivir, valdría mucho al reyno de Londres e ayudarlo ía a todo mi poder; mas porque mi ayuda le fallerá por la muerte que ha de venir aína, pensó nuestro Señor, como padre de piedad, maravillosamente de la tierra, ca en aquella ora que en visión vi mi muerte, en aquella ora nació de la muger del rey Van, el ochauo Nacián, e [de] aquél que nació, será el buen cavallero que dará cima a las aventuras, que por maravilla del sancto Greal avernán en el reyno de Londres, e será aquel buen cavallero esforçado, el noveno del linaje de Nacián. —¿E aquel cavallero —dixo Blaysen— que vos decides que esta noche nació, podrá alguna cosa valer o ayudar al reyno de Londres? —Sí, —dixo Merlín— ca él será tan maravilloso cavallero e de tanta bondad en armas, que todos los que le vieren le temerán mucho. Tanta gratia le porná Dios e tanto valdrá por bondad de armas, que por él se remediará algo que perdido ternán, e serán onrrados e temidos. Agora podés saber —dixo Merlín— que nuestro Señor faze nacer aquel ombre de quien vos yo fablo, en lugar de mí, e por su bondad e cavallería ha de conplir lo que yo cumpliera por mi seso; mas así como nuestro Señor me mostró que sería maltrecho por muger, así será él todavía en trabajo e en cuyta e en vergüença por muger. E Blaysen le preguntó cómo avía nombre.—Lançarote del Lago —dixo Merlín—. Este será el cavallero más amador e mejor guereador que avrá en el mundo, salvo su fijo Galaz” (XVIII, 130-160).

<sup>31</sup> “—Pues os partís de mi fazienda e de mí, fazedme entender si avéys de morir tan cedo, e otrosí me aconsejad qué podré fazer, ca vos me aconsejastes a fazer e escribir la ystoria del sancto Greal, e me dexistes que me dariades la cuenta muy por estenso de las aventuras que avernán en el reyno de Londres. ¿Pues cómo podré de esta obra dar fin, quando no supiere la verdad? E comencé mi libro e no será acabado” (XVIII, 163-176).

<sup>32</sup> Sin embargo, conviene recordar aquí algo que dijimos antes: dentro del fragmento interpolado, la endeble situación de Artur, junto con el futuro magnífico de Lanzarote y la suerte del libro de la “Historia del Grial”, son conocidos proféticamente por Merlín, lo cual avala esa nueva condición de su don según la cual él conoce todo menos lo atinente a su suerte final; admitimos el hecho obvio de que la interpolación trata del inminente alzamiento de los barones como consecuencia natural de la prosificación de Boron, pero también queremos destacar la coherencia que existe entre el hecho de que Merlín se entere de eso proféticamente y los nuevos límites de su saber. En este sentido, si bien la descripción del parcial oscurecimiento de la ciencia merliniana no aporta nada a la solución del problema de Artur, la mención del problema del rey, conocido proféticamente por Merlín, sí aporta algo a la primera.

Por consiguiente, si nuestras hipótesis son correctas, esto es, primero, que la *Suite* por sí sola no resuelve la grave inconsistencia de que el omnisciente protagonista de Boron sea engañado más tarde por una muchachita; y segundo, que el contenido central del pasaje interpolado es precisamente el súbito oscurecimiento de la ciencia merliniana, podríamos concluir que el cometido de la interpolación es más ambicioso que completar una laguna o explicar ciertas menciones puntuales de la *Suite*: se trataría de efectuar una labor interpretativa y cohesionadora de toda la novela, y de la novela con su ciclo. La misma Bogdanow dice: “redactors frequently added episodes in order to elucidate obscure references” (Bogdanow, 1962, 396). ¡Y el punto oscuro de la *Suite* atenta contra la coherencia de toda la historia! Aceptar esta hipótesis nos devuelve a un obstáculo ya planteado: ¿cuál es la causa del oscurecimiento de Merlín? ¿Un castigo divino? ¿La acción encantatoria de Niviana? Hay un atisbo de conciliación de ambas posibilidades en otra interpolación exclusiva de las versiones hispánicas; se trata del pasaje de XXXVIII, 23-65, sobre la vida, obra y muerte de Merlín:

*...de su muerte [Merlín] dixo que muger lo mataría, e él guaresció de muerte a muchos buenos ombres e a sí mesmo no pudo guarescer, e él así lo dixo. E esto acaece en muchos lugares, que los que son maestros e sabios e dan consejo e profetizan a otros, e a sí no pueden dar consejo ni profetizar lo que les aprovecha a su muerte, e así acaesció a Merlín, que profetizó a todo el mundo e era el más sabio, e a sí mesmo no pudo aconsejar ni profetizar, ca él amó por su peccado a la Donzella del Lago (XXXVIII, 37-46).*

Las coincidencias con la interpolación de XVIII son manifiestas. El Merlín que supo “*que muger lo mataría*” es el mismo que ha dicho en XVIII: “*una donzella me meterá vivo so la tierra, e allí me dexará morir*”. Por ello, él es un sabio que “*guaresció de muerte a muchos buenos ombres e a sí mesmo no pudo guarescer, e él así lo dixo*”; ¿y dónde lo dijo más claramente que en la interpolación de XVIII: “*Muchas vezes aviene que el arte aprovecha a muchos e no aprovecha al que la sabe, antes le empece. Esto vos digo por mí, que ayudé a quantos quise e agora no puedo ayudar a mí en esta aventura?*”. Esta incapacidad surge “*ca él amó por su peccado a la Donzella del Lago*”, pecado que podría identificarse con aquello de XVIII: “*Dios por mi peccado me faze esto desconocer, porque por desconoscimiento fize peccar a la muy noble e sancta dueña Yguerna*”. Efectivamente, habría dos causas para el oscurecimiento de Merlín: una remota, el haber favorecido los apetitos de Úterpadragón, lo cual acarrea el castigo divino; otra próxima, su propia intemperancia, que obnubila su mente y lo rinde ante Niviana. A causa de su pecado Dios castiga a Merlín despojándolo de su auxilio profético, lo cual lo deja a merced de cualquier mujer atractiva que avive su natural concupiscencia <sup>33</sup>.

<sup>33</sup> Ello no ocurre sólo con Niviana. En XXVI, 96-310 vemos cómo Merlín, enamorado de Morgayna, no sólo accede a enseñarle “*tanto de nigromancia quanto quiso*” (XXVI, 136-137) sino que, más tarde, encubre su traición en contra de su hermano, el rey Artur, al robar la vaina de Excalibur. A pesar de que el episodio se resuelve felizmente, esta falta posee enorme significado a la luz de los percances que Artur deberá sortear en su combate contra Acalón, omitidos por el *Baladro* de Burgos, y parece demostrar la existencia de cierta irresponsabilidad e imprevisión en Merlín, la misma que vemos en su “*peccado contra Yguerna*” y su desastrado final a manos de Niviana.

#### 4. Conclusión

El menoscabo y la destrucción del profeta Merlín aparecen ligados al pecado. Encontramos en ello una consonancia algo heterodoxa con ciertas palabras de la *Suma*, ya no de la cuestión 171 sino del artículo 4 de la 172, sobre la causa de la profecía. Allí, santo Tomás afirma que el don profético no requiere la gracia ni la caridad porque, como ya mencionamos, “*datur enim prophetia ad utilitatem Ecclesiae... non autem ordinatur directe ad hoc quod affectus ipsius prophetae coniungatur Deo, ad quod ordinatur caritas*”<sup>34</sup>; sin embargo, el desorden de los apetitos sí sería un impedimento pues “*ad prophetiam requiritur maxima mentis elevatio ad spiritualium contemplationem, quae quidem impeditur per vehementiam passionum, et per inordinatam occupationem rerum exteriorum*” (483-484). La novela castiga la intemperancia de Merlín no con el retiro total de la luz profética sino con la incapacidad de valerse de ésta en beneficio propio; él mismo ha dicho que el arte “empece” al que la sabe, comentario que, a pesar de su aspecto retórico, tiene una concreción literal en la obra: fue el propio Merlín quien aconsejó hospedar en la corte a Niviana y luego la instruyó en las artes con las que lo mataría; además, durante su viaje con la doncella, su saber profético le advierte que si vuelve a Logres morirá pero también lo impulsa a dirigirse hacia allí para auxiliar a Artur en el combate con Acalón; e incluso, al narrar las historias de Diana y de los dos amantes infelices, proféticamente conocidas, Merlín parece inspirar en Niviana la idea de cómo librarse por fin de él. Desde la interpolación del capítulo XVIII, desvanecida la omnisciencia de Merlín, su saber opera con una mecánica perversa: aprovecha a los demás pero a él “le empece”; Merlín “es dañado” por su saber porque “está impedido” por él (conforme a la raíz latina de “empecer”, *impedire*<sup>35</sup>), a pesar de lo cual no tiene otra opción más que intentar guiarse por esa impedida capacidad.

En relación con Merlín y el *Baladro*, la crítica ha hablado antes de la difícil coherencia de un personaje pensado y repensado a lo largo del tiempo<sup>36</sup>. Adherimos a esas opiniones; no obstante, si en alguna medida es posible hallar coherencia en el discurso profético ficcional de nuestra obra, ello se debe a las interpolaciones analizadas, que esclarecen, en asombrosa sintonía, las lógicas preguntas del lector.

<sup>34</sup> La novela comulga con este principio: Merlín es engendrado por los demonios para perder a la humanidad, para ser una suerte de contra-profeta concebido para la destrucción espiritual de todos los hombres, pero luego es transformado por Dios en consejero del trono britano, en benefactor del reino.

<sup>35</sup> Ver Corominas, vol. III G-MA, 444. Además, consultar: *DRAE*, vol. I, 886; *Diccionario de Autoridades*, vol. II D-Ñ, 407; Moliner, vol. I, 1083; Covarrubias, 507.

<sup>36</sup> Así lo afirma Paloma Gracia: “Merlín no fue nunca un personaje plano; su diseño estaba tan cargado de matices desde el primer momento que era difícil adaptarlo de un texto a otro y en textos de espíritu muy diverso sin que se resintiera su unidad” (Gracia, 1993, p. 158).

- BOGDANOW, Fanni, "The Spanish *Baladro* and the *Conte du Brait*", en *Romania*, LXXXIII, pp. 383-399, 1962.
- COROMINAS, Joan – PASCUAL, José, *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*, Madrid, Gredos, 3ª reimp., vol. III G-MA, p. 444, 1991.
- DE COVARRUBIAS, Sebastián, *Tesoro de la lengua castellana o española*, según las impresiones de 1611, con las adiciones de Benito Remigio Noydens publicadas en la de 1674, edición preparada por Martín de Riquer, Barcelona, S.A. Horta, p. 507, 1943.
- DEVINE, A., "Prophecy", en *The Catholic Encyclopedia*, New York, The Universal Knowledge Foundation, v. 12, pp. 473-477, 1913.
- El baladro del sabio Merlín según el texto de la edición de Burgos de 1498*, edición de Pedro Bohigas, Barcelona, Seleccionces Bibliófilas, 3 vols., 1957-1962.
- GONZÁLEZ, Javier R., "Pautas para la caracterización del discurso profético ficcional como clase de texto: las profecías del Palmerín de Olivia", en *Incipit*, XVIII, pp. 107-158, 1998a.
- , "La narración profética en los libros de caballerías castellanos", en *La función narrativa y sus nuevas dimensiones, Actas del Primer Simposio Internacional del Centro de Estudios de Narratología*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Buenos Aires, pp. 294-302, 1998b.
- GRACIA, Paloma, "'E morió con un muy doloroso baladro...': de la risa al grito: la muerte de Merlín en el *Baladro*", en *Cuadernos para Investigación de la Literatura Hispánica*, 18, pp. 149-158, 1993.
- , "El ciclo de la Post-Vulgata artúrica y sus versiones hispánicas", en *Voz y Letra*, VII, pp. 5-15, 1996.
- , *Baladro del sabio Merlín (Burgos, Juan de Burgos, 1498): guía de lectura*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 1998.
- GUTIÉRREZ GARCÍA, Santiago, *Merlín y su historia*, Madrid, Alianza Editorial (Biblioteca artúrica), 1999.
- MANGENOT, E., "Prophète" y "Prophétie", en VIGOUROUX, F. (ed.), *Dictionnaire de la Bible*, Paris, Letouzey et Ané, tome 5, partie 1, pp. 705-728 y pp. 728-734, 1912.
- MICHA, Alexandre, "L'Estoire de Merlin", en *Grundriss der romanische Literaturen des Mittelalters*, vol. IV/1, *Le roman en prose jusqu'à la fin du XIIIe siècle*, Carl Winter Verlag, Heidelberg, pp. 590-600, 1978.
- MICHEL, A., "Prophétie", en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, Letouzey et Ané, tome 13, partie 1, cols. 708-737, 1936.
- MOLINER, María, *Diccionario de uso del español*, Madrid, Gredos, vol. I, p. 1083, 1991.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de Autoridades*, edición facsímil, Madrid, Gredos, Biblioteca Románica Hispánica, vol. II D-Ñ, p. 407, 1963.
- , *Diccionario de la lengua española*, Madrid, Espasa-Calpe S.A., vigésima segunda edición, vol. I, p. 886, 2001.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, texto latino de la edición crítica leonina, traducción y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos presidida por Francisco Barbado Viejo, O.P., Madrid, BAC, vol. X, pp. 449-527, 1955.
- SHARRER, Harvey L., "La fusión de las novelas artúrica y sentimental a fines de la Edad Media", en *El Crotalón. Anuario de Filología Española*, I, pp. 147-157, 1984.