

AMADÍS EN SU PROFECÍA GENERAL

INTRODUCCIÓN

El sistema profético del *Amadís de Gaula* consta de 71 profecías de diversas clases, verbales o mentales, orales o escritas, intratextuales o extratextuales, prospectivas o retrospectivas, conscientes o inconscientes, en vigilia o en sueños. En el curso de una investigación mayor sobre el estilo profético en el *Amadís de Gaula* (González J., 1995a; *vid.* también 1994a y 1993b) hemos discernido y analizado todos y cada uno de estos vaticinios en sus aspectos morfosintácticos, léxicos, retóricos, semánticos y literarios, para establecer enseguida una tipología o clasificación de profecías y postular una teoría o ideología de la profecía tanto en el *Amadís* cuanto en su continuación, *Las Sergas de Esplandián*.

El propósito de este artículo es detenernos solamente en uno de los 71 textos proféticos, el que ocupa el número de orden 2 y corresponde a la profecía general sobre Amadís, de capital importancia dentro de la obra por cuanto delinea la trayectoria vital íntegra del héroe, su modo permanente de ser y de obrar, más allá de sus acciones concretas individualizables. Tras la transcripción del texto, estableceremos en primer término su funcionalidad estructural, el sitio y el modo de verificación del vaticinio, y ensayaremos luego una lectura doctrinal de la profecía, entendida como germen temático de la acción total de la novela, a la luz de los sustratos míticos de la fábula narrada y en relación con la figura del príncipe regenerador. Esperamos así, a partir de una recta interpretación de la profecía general que dibuja y condensa la acción de la obra toda, arribar a una comprensión más cabal y cierta de ésta.

TEXTO

Estamos en el capítulo segundo del libro primero. En el capítulo anterior ha ocurrido el nacimiento de Amadís, hijo de los amores furtivos del rey Perión de Gaula y la princesa Elisena de la Pequeña Bretaña. Darioleta, doncella de Elisena, pone al niño en un arca y lo echa en el río con un cartel que indica su nombre: Amadís sin Tiempo. Ya en el mar, el pequeño es recogido por el caballero Gandales, quien lo cría como hijo adoptivo. A Gandales dirige la maga Urganda la profecía general que nos ocupa:

—Dígame de aquel que hallaste en la mar que será flor de los caballeros, de su tiempo; éste hará estremecer los fuertes; éste comenzará todas las cosas y acabará a su honra en que los otros fallecieron; éste hará tales cosas que ninguno cuidaría que pudiesen ser comenzadas ni acabadas por cuerpo de hombre; éste hará los sobervios ser de buen talante; éste avrá crueza de corazón contra aquellos que se lo merecieren, y aún más te digo, que éste será el caballero del mundo que más lealmente manterná amor y amará en tal lugar cual conviene a la su alta proeza; y sabe que viene de reyes de ambas partes. Agora te ve —dixo la donzella [Urganda]—, y cree firmemente que todo acaecerá como te lo digo y si lo descubres, venirte ha por ello más de mal que de bien.

[...]

—No pienses en eso —dixo Urganda— que esse desamparado [Amadís] será amparo de muchos... (Rodríguez de Montalvo, 1987-1988, I ii 255-257; todas nuestras citas del *Amadís* proceden de esta edición).

EL APRIORISMO NARRATIVO

Las profecías de carácter general —ésta sobre Amadís, una próxima sobre Amadís y su hermano Galaor (I iii 264), otra sobre Esplandián (III lxxi 1107-1109)— se pronuncian no tanto como un anuncio, sino como una predestinación. La historia futura del héroe involucrado en el vaticinio queda establecida con vigor de decreto, y el caballero no hará en adelante otra cosa que jugar su vida ajustándose al plan maestro de la profecía. Juan Manuel Cacho Blecua, en su trabajada monografía sobre *Amadís*, hace constante hincapié en este hecho:

La novela, con este sistema de predicciones, caracteriza a los personajes más importantes desde un principio [...]. Esplandián y su padre

serán los únicos personajes cuyo futuro está determinado en sus aspectos esenciales (Cacho Blecua, 1979, 63).

[...] en todos los casos, las profecías suponen dos hechos fundamentales. Narrativamente se organizan de antemano los materiales novelescos y los héroes lo son por estar predestinados a realizar unas hazañas singulares. Su destino está señalado *a priori* [...]. Son seres elegidos para las aventuras destinadas a ellos. El apriorismo implica una concepción cerrada y esquemática de una realidad novelesca... (*Ibid.*, 64).

Las profecías y los sueños premonitorios tienen una base mítico-folklórica innegable dentro del arquetipo del héroe tradicional. Los personajes están destinados a la realización de unas hazañas singulares asignadas, a su vez, a ellos. El apriorismo fija una conducta casi inmutable y paradigmática [...]. Las premoniciones sirven de elemento estructurante para una materia dispersa (*Ibid.*, 73-74).

El apriorismo al cual se refiere el crítico opera en el plano de la narración en dos aspectos; por un lado, las profecías —y no sólo las generales, sino inclusive las que anuncian hechos puntuales— determinan *a priori* los acontecimientos de la vida del personaje; por el otro, las profecías generales determinan en el héroe —más allá de sus actos— sus características físicas y espirituales, sus modos de comportarse y de ser, su conducta, su personalidad. El apriorismo es, por tanto, doble: Amadís no sólo deberá *actuar* conforme a la profecía, sino también *ser* conforme a ella. En el fondo, claro, ambos apriorismos se reducen a uno, si entendemos que el actuar es la manifestación en lo concreto del ser, y que, como repetían los escolásticos, *operari sequitur esse*.

El apriorismo fáctico, más aún que el psicológico o caracterológico, es de ambos el que mejor sirve al narrador para la organización del material. Las profecías son gérmenes o núcleos de acción, verdaderas usinas generadoras de energía narrativa. Eloy González otorga a ciertas profecías el *status* de plan de trabajo:

Ciertas profecías pueden ser también el equivalente de un plan de trabajo, un esquema que indica cuál es el eje central de la acción, cuáles sus puntos claves. El refundidor está muy consciente de este carácter de plan narrativo de las profecías (González E., 1982, 290).

Federico Curto Herrero, por su parte, no vacila en afirmar que

[...] las dos profecías incluidas en la obra con carácter general pueden considerarse como el núcleo generador de la misma (1976, 37).

Hay que considerar, por tanto, los vaticinios generales en esta obra como verdaderos "planes de actuación" impuestos desde el exterior al protagonista y a su grupo; de tal manera que el héroe es sólo responsable de su cumplimiento. Por ello, un personaje de este tipo no cambia a pesar de la extensión de la obra; lo que es, lo es desde el principio, y su existencia sólo tiene sentido en función de la realización del plan establecido... (*Ibid.*, 38).

Curto Herrero alude a las profecías generales sobre Amadís y Esplandián; de la primera, que es la que nos ocupa, añade:

La profecía colocada en la situación inicial de la obra traza las líneas mayores sobre las que se desarrollan los libros I y II; pues en ella se dice que Amadís ha de ser el más valiente y el más leal enamorado, objetivos que el caballero ha de alcanzar para quedar configurado como héroe caballeresco y dignificarse ante Oriana (*Ibid.*, 37).

El crítico atiende al tiempo en que Amadís llega a cumplir acabadamente con el plan que le impone su profecía, pero a nosotros nos parece que la energía fáctica desatada por ésta va más allá, y culmina no en el momento en que alcanza a cumplirse lo anunciado, sino en el momento en que deja de cumplirse. Según esta perspectiva, el plan de la profecía trasciende los dos primeros libros, y penetra hasta el final del libro cuarto. Volveremos sobre esto; queremos ahora retener la importancia que los críticos citados otorgan a la profecía en tanto generadora de la acción futura; el apriorismo narrativo al cual se refieren surge de una consideración del vaticinio general, más que como un resumen o una síntesis de los hechos venideros, como una fuente o causa de éstos. La profecía no anticipa lo que ha de suceder, sino que lo crea, lo desata, lo provoca.

Esto queda claro en el plano de la narración: las profecías son planes de acción que determinan el posterior desenvolvimiento de ésta y la estructuración de los hechos¹; pero el carácter dinámico y creador de la profecía, que la crítica destaca sobre todo en el plano de la narración, ha sido definido por la fenomenología y la teología como una característica inherente a la verdadera palabra profética, que es

¹ Se excluyen, claro, las profecías extratextuales, esto es, aquellas cuya verificación no ocurre dentro de los límites de la obra (*vid.* González J., 1993a, 121-141).

siempre —conviene recordarlo— palabra divina. La palabra divina es creadora por definición; cuando Dios habla, obra lo que dice, y cuando anuncia algo, no adelanta ese algo: lo decreta y genera. La palabra divina y profética no anticipa sino crea la realidad que dice, y más aún, no refiere sino *es* la cosa que designa². Los teólogos del catolicismo enfocan la consideración de la profecía, y de la Revelación en general, según estas mismas pautas. René Latourelle no vacila en afirmar que la palabra profética es creadora e intérprete de la historia (1979, 37; 407), y conceptos similares expresan Léon-Dufour (1967, 561-562) y König (1930, X 390). No nos escapa que este entendimiento de la profecía no como anticipadora sino como creadora de la realidad conduce necesariamente al planteo de un problema capital: la relación entre predestinación y libre albedrío. Se comprenderá que no son éstos ni el lugar ni la ocasión para enfrascarnos en reseñas y revivificaciones de enconadas disputas teológicas y famosas polémicas al respecto. Es un hecho que la existencia sola de la profecía es prueba e índice de la existencia de una presciencia divina; si esta presciencia o providencia debe asimilarse a una predestinación total o por el contrario contempla y armoniza las autodeterminaciones individuales del albedrío humano, es cuestión que supera los límites temáticos y físicos de estas páginas, que al cabo —y conviene no perderlo de vista ni por un instante siquiera— se ocupan de profecías ficcionales, no reales ni históricas. Concentrémonos de momento en nuestra profecía general sobre Amadís; si algo en ella está claro es su carácter necesario. Amadís será necesariamente lo que allí se anuncia, y lo será de un modo pleno e inapelable. Si esta necesidad de los hechos y los hábitos futuros de Amadís se impone a su albedrío o incluye a éste y lo contempla desde la perspectiva atemporal de la ciencia divina, anticipando sus elecciones pero no forzándolas, no podemos saberlo.

A diferencia de otras profecías no generales, esta general que nos ocupa no reconoce un momento exacto y concreto de verificación, dado que lo que anuncia ocurre a lo largo de la trayectoria entera de Amadís. Discutimos en este sentido la opinión de Curto Herrero, que citamos, respecto de que la profecía general de Amadís genera la acción de los libros primero y segundo, y afirmamos que la dicha profecía engendra líneas de acción que cubren el *Amadís* casi en su totalidad, y que culminan hacia el final del libro cuarto. Concretamente, podemos

² “El Verbo divino no designa nada, nada significa a nada se refiere: el verbo divino *es* la cosa misma. Dios crea el mundo con la palabra porque la palabra es el mundo. El orden del discurso es el orden del universo...” (Martínez Arancón, 1975, 27-28).

señalar un lugar exacto de éste, en el capítulo cxxx, como aquel donde la profecía general deja de cumplirse.

Amadís ha llegado, acompañado de Grasandor, a la Peña de la Doncella Encantadora, donde hay un inmenso tesoro que será obtenido solamente por aquel caballero capaz de extraer una espada clavada hasta su empuñadura en las puertas de la cámara que guarda las riquezas. Se trata del motivo mítico tradicional de la prueba de la espada, que encontramos en variadas leyendas célticas, artúricas y germánicas (*El baladro*, 1953, I xvii 170-178; *La demanda*, 1907, viii 166ab; ix 166b; xvii 169b; *La queste*, 1984, 1-12; Cirlot, 1985, 192-193; Chevalier, 1986, 471-474; Guenon, 1969, 156-160; Micha, 1948, 37-50). Llegado a la Peña y dispuesto a acometer la hazaña, Amadís topa, empero, con una inscripción griega grabada en una ermita:

En el tiempo que la gran ínsola florecerá y será señoreada del poderoso Rey, y ella señora de otros muchos reinos y cavalleros por el mundo famosos, serán juntos en uno la alteza de las armas y la flor de la fermosura que en su tiempo par no ternán, y dellos saldrá aquel que sacará la spada con que la orden de su cavallería cumplida será, y las fuertes puertas de piedra serán abiertas que en sí encierran el gran tesoro (IV cxxx 1703).

Amadís comprende inmediatamente, y hace saber a su compañero Grasandor que *a su pensar no se acabaría por ninguno dellos aquella aventura*, pero también piensa que *él y Oriana, su señora, podrían ser estos dos de quien se avía de engendrar aquel cavallero que la acabasse* (IV cxxx 1704). Más adelante, Amadís encuentra una nueva inscripción que despeja todas sus dudas:

“En vano se trabajará el cavallero que esta espada de aquí quisiere por valentía ni fuerza que en sí aya, si no es aquel que las letras de la imagen figuradas en la tabla que ante sus pechos tiene señala, y que las siete letras de su pecho encendidas como fuego con éstas juntará [...]”. Cuando Amadís esto vio, y miró mucho las letras coloradas, luego le vino a la memoria ser tales aquéllas como las que su hijo Esplandián tenía en la parte siniestra; y creyó que para él, como mejor que todos y que a él mesmo de bondad pasaría, estava aquella aventura guardada (IV cxxx 1707).

Ya todo está dicho. Por primera vez, hay una aventura que Amadís no sólo no logra acabar, sino que ni siquiera se atreve a comenzar; deja,

pues, de tener vigencia lo anunciado en la profecía general respecto de que comenzaría y acabaría a su honra todas las cosas en que los otros fallaron. Ahora también él falla, y quien ha de acabar la aventura será su hijo Esplandián, que superará a su padre en bondad y pondrá de este modo fin a la vigencia de lo estipulado en el vaticinio general acerca de ser Amadís *flor de los cavalleros de su tiempo*. Esplandián inaugurará un *tiempo* nuevo, un tiempo suyo propio que sucederá y suplantará al tiempo de su padre. Así lo entiende y lo dice al declinante héroe, no sin algo de melancolía, Grasandor: —*Descindamos de aquí y tornemos a nuestra compañía [...]. y dexemos esto para aquel donzel que comienza a subir donde vos descendís*. (IV cxxx 1708). Amadís ha experimentado su primer fracaso. Aquí acaba la línea de acción engendrada por su profecía general, línea de acción abarcadora que se identifica con su trayectoria heroica toda, o, para mejor decirlo y según el propio texto expresa, con su *tiempo*. Aquí se acaba el tiempo de Amadís, aquí se inicia su mutis y su paulatino reemplazo por Esplandián su hijo, en el papel de mejor caballero. Esplandián será quien obtenga la espada y el tesoro de la Doncella Encantadora, quien logre rescatar a su abuelo Lisuarte de manos de sus raptos, y quien finalmente derrote a su padre Amadís en combate singular; todos estos triunfos de Esplandián, que son marcas de un paralelo menoscabo para Amadís, ocurren en *Las sergas de Esplandián*, continuación escrita por Garci Rodríguez de Montalvo que incluye no obstante material novelesco proveniente de refundiciones anteriores del *Amadís*, como el combate entre padre e hijo. Pero el final de nuestro héroe está sellado ya desde ahora, desde esta aventura resignada de la Peña, y su humillación final en el capítulo xxviii de las *Sergas* en que es derribado por Esplandián no es más que una ratificación dramática de su ocaso.

Cacho Blecua deduce una importante observación a partir de este momento en que deja de cumplirse la profecía general de Amadís:

[...] todos los episodios posteriores de la novela se adaptan a lo profetizado, excepción hecha de un motivo fundamental para la estructura de la obra: “éste comenzará todas las cosas y acabará a su honra en que los otros fallecieron”. Amadís no logra culminar con éxito varias aventuras, que o bien han sido intercaladas por algún refundidor, o Urganda predice unos hechos incumplidos en algunas de sus circunstancias. Los fracasos de Amadís corresponden a triunfos de su hijo, y están en función de ensalzar al protagonista de *Las Sergas*. En consecuencia, parece razonable pensar en una posible refundición [...]. Además, todos los vaticinios de Urganda tienen su entero cumplimiento; resulta muy extraño que éste, de carácter general y situado en los comienzos,

no ofrezca las mismas características. Los dos aspectos nos hacen pensar que: a) Las derrotas de Amadís y sus aventuras inacabadas son refundiciones posteriores. b) El héroe en una primera redacción no moría a manos de su hijo (1979, 59-60).

Podemos estar de acuerdo —de hecho, lo estamos— con las dos conclusiones extraídas, pero el razonamiento que hasta ellas ha conducido huelga. En efecto, compartimos con Cacho Blecua y con Edwin Place (Place, 1959-1969, III 921-937, 1966, II 77-80) la idea de que el *Amadís* primitivo no finalizaba con el episodio trágico de la muerte de Amadís a manos de Esplandián y el posterior suicidio de Oriana, final defendido por María Rosa Lida de Malkiel (1984, 185-194) y Juan Bautista Avalle Arce (1990, *passim*). Este final es explícitamente negado por Montalvo en el capítulo xxix de las *Sergas* (Nazak, 1991, I 174-176); estamos convencidos de que el *Amadís* primitivo debió acabar con la reconciliación general del libro cuarto, y que ni los episodios de la Doncella Encantadora, ni el rapto de Lisuarte, ni la lucha de Esplandián contra su padre formaron parte de él, sino que todo eso fue más bien producto de una segunda versión, o refundición intermedia. En consecuencia, es muy cierto que las derrotas de Amadís y sus aventuras inacabadas, como también su muerte a manos de Esplandián, no estaban en la primera redacción, pero no es necesario deducir esto del hecho de que desmientan o contradigan la profecía general.

El vaticinio de Urganda es claro; anuncia para Amadís la posesión de un hábito: *será flor de los cavalleros de su tiempo*. Este anuncio es la matriz, o mejor, el género del cual participarán las especificaciones que siguen: estremecerá a los fuertes, comenzará y acabará todas las cosas, hará volverse de buen talante a los soberbios, será cruel contra quien lo merezca, amará lealmente; todas estas conductas no son más que traducciones específicas del inicial hábito genérico, ser flor de los caballeros de su tiempo. Ahora bien, debe prestarse especial atención a la determinación *de su tiempo*, que circunscribe y limita claramente la vigencia de lo profetizado. Lo que Urganda anuncia de Amadís no es de aplicación ilimitada o indefinida; éste será la flor de los caballero, sí, pero *de su tiempo*, solamente; y estremecerá a los fuertes *de su tiempo*, y hará volverse de buen talante a los soberbios *de su tiempo*, será cruel contra quien lo merezca *de su tiempo*, será el más leal amador *de su tiempo* y, finalmente, comenzará y acabará todas las cosas *de su tiempo*. Que no acabe ni comience la prueba de la Doncella Encantadora, que no acabe ni comience el rescate de Lisuarte, que no logre acabar victorioso en un combate contra Esplandián en las *Sergas*, todo esto no

invalida la veracidad de la profecía, sencillamente porque el campo de aplicación de ésta no alcanza a estos hechos. Las derrotas de Amadís armonizan perfectamente con los anuncios de la profecía general, ya que no caen dentro *de su tiempo*, sino que son los primeros hitos que marcan el comienzo de un tiempo nuevo en torno de un héroe nuevo que lo ha suplantado: Esplandián. Es probable que en el *Amadís* primitivo, el *tiempo* de Amadís coincidiera exactamente con la *novela* de Amadís; ésta acabaría felizmente con las bodas generales, y Amadís sería aún el héroe indiscutido. En la obra que leemos actualmente, y que —según nuestra perspectiva de análisis— incluye no sólo los cuatro libros de *Amadís* refundidos por Montalvo sino también las *Sergas* de su casi total autoría como una unidad indestructible, *tiempo* y *novela* ya no coinciden; el tiempo de Amadís concluye en el aludido episodio de la Peña de la Doncella Encantadora, en el capítulo cxxx del libro cuarto, y allí comienza el tiempo de Esplandián. Esto no autoriza, empero a afirmar que la profecía general haya quedado resentida en su eficacia o dañada en su operatividad dentro de este nuevo contexto refundido que es el *Amadís-Sergas* de Montalvo, ya que también aquí, mientras dura el *tiempo* de Amadís, se cumple y respeta lo estipulado en el vaticinio.

EL PRÍNCIPE REGENERADOR

Aún hemos de insistir en el dato importantísimo del tiempo, porque ha de ser éste el que nos brinde la clave para la interpretación cabal de nuestro texto profético. Recordemos que Urganda se dirige a Gandales y comienza diciéndole: —*Dígote de aquel que hallaste en la mar que será flor de los caballeros de su tiempo*, y sigue, tras la enunciación de este hábito genérico, la enumeración de virtudes específicas que participarán de él; estas virtudes se encabezan en cada caso con la mención anafórica del sujeto mediante el pronombre demostrativo *éste*, repetido seis veces. Se establece así un contraste entre el pasado de Amadís, desamparado y abandonado, pequeño y solo a merced del mar —*aquel que hallaste*—, y el futuro glorioso de un héroe potente y actuante —*éste será*—. La antítesis *pasado y debilidad / futuro inmediato y fortaleza* radica no sólo en los tiempos verbales —*perfecto/futuro*—, sino en los demostrativos —*aquel/éste*—, y sobre todo en la oposición tácita que se establece entre aquel Amadís *sin Tiempo* que fue arrojado al mar, y este nuevo Amadís que será flor de los caballeros *de su tiempo*. Recordemos el texto correspondiente al abandono del recién nacido héroe:

La doncella [Darioleta] tomó tinta y pergamino, y fizo una carta que decía: "Este es Amadís sin Tiempo, hijo de rey", y sin tiempo decía ella porque creía que luego sería muerto, y este nombre [de Amadís] era allí muypreciado porque así se llamava un santo a quien la donzella lo encomendó (I i 246-247).

Darioleta da dos justificaciones absolutamente vanas e ilusorias del nombre y del epíteto adjudicados al niño. En cuanto a su nombre, lo relaciona con el de un santo a quien ha encomendado al recién nacido; ahora, en la profecía general, Urganda nos revela el significado verdadero de este nombre: *éste será el cavallero del mundo que más lealmente manterná amor y amará*. Amadís resulta ser un nombre profético, y Darioleta una inconsciente e involuntaria profetisa: da al niño el nombre correcto, aquel que revela su característica futura más notable, pero lo hace sin advertirlo, más aún, lo hace justificándose con un argumento equivocado.

En cuanto al epíteto *sin Tiempo*, la justificación de Darioleta es también errada; la doncella supone que el niño no podrá sobrevivir, y lo nombra *sin Tiempo* con la intención de significar "sin sobrevida", o "sin posibilidades de vida". Repara, pues, en una significación casi literal de las palabras. También son casi literales las interpretaciones jurídicas dadas por Bonilla y San Martín y por Scudieri Ruggieri; para el primero, la expresión *sin Tiempo* equivale a "sin edad", según la norma jurídica vigente que consideraba sin edad a los niños menores de siete años (1928, 672-675); para la investigadora italiana, en cambio, el *sin Tiempo* se refiere no a una minoría de siete años —cosa evidente en un recién nacido y por tanto innecesaria de ser expresamente declarada—, sino de veinticuatro horas, minoría que implica la incapacidad jurídica de un niño aún no bautizado; el *sin Tiempo* vale entonces por "sin edad suficiente para ser jurídicamente capaz" (1968, 261-263). Ambas lecturas son lícitas y ambos críticos apoyan sus argumentos con documentación histórica. Pero más allá de las interpretaciones jurídicas que no rechazamos, cabe entender el epíteto *sin Tiempo* según una significación metafísica que no niega las precedentes pero las trasciende y potencia.

En trabajos amadisianos anteriores hemos estudiado al héroe en cuanto encarnación simbólica de las funciones propias de la *unidad* en el plano aritmético y del *centro* en el plano geométrico (González J., 1990, 98-111; 1992, II 356-396; 1993c, 15-30; 1995b, 52-53). Entendíamos que a nivel de la organización narrativa

[...] Amadís funciona estructuralmente como centro y motor de una acción principal que atrae a sí y reúne, dándoles sentido final, un cúmulo de acciones secundarias que, más tarde o más temprano, irán a desembocar en la esfera de acción del héroe [...], de modo tal que podemos afirmar que en gran medida es su voluntad la que pone en marcha el acontecer de la historia, y que su figura unifica las divergencias de la trama y las encamina hacia su solución final... (González J., 1990, 98).

Postulábamos además el carácter tradicional del texto amadisiano, entendiendo por tal aquel que sirve de vehículo a un mito que viene transmitiéndose a través de variadas versiones desde los tiempos originales³. El *mito* se define como un relato simbólico de los hechos de los orígenes que fundamentan y explican la realidad, al revelar la verdad absoluta que la sustenta; todo mito es una manifestación sensible de lo sagrado, esto es, una *hierofanía*, y siendo como es lo sagrado el verdadero *ser* de lo real, todo mito acaba siendo una *ontofanía*. Según esta perspectiva, es posible extender la función de principio motor y factor unificador que desempeña el héroe en el plano de la estructura a un plano más profundo y esencial que todo mito encierra y exige, hasta desembocar en una lectura metafísica. Decíamos al respecto en uno de nuestros trabajos anteriores a que aludíamos:

La lectura metafísica del mito que estamos proponiendo no se debe a un capricho ni a un concepto apriorístico, sino a un hecho comprobado por la mitología, la antropología y la historia de las religiones: la mayoría de los mitos que giran en torno a un héroe y sus gestas, toman como modelo primero y básico el mito cosmogónico fundamental del sistema religioso donde se inserta. Los héroes míticos cargan entonces con las notas que originalmente corresponden al dios creador y ordenador del mundo y sus hazañas imitan simbólicamente los pasos o los rasgos del acto creador del dios o de los dioses. Dicho de otro modo, el héroe es un dios analógico, y sus actos se fundan también analógicamente en el *acto* por excelencia, el acto divino modelo de todo acto humano: el acto creador u ordenador del cosmos. En toda concepción mítica, un acto humano sólo es válido, más aún, sólo es *real*, si se funda en un modelo divino, en lo que el dios hizo en los comienzos. Para el pensamiento mítico el único criterio de verdad o realidad es lo sagrado: las cosas de los hombres sólo podrán ser verdaderas si *participan* de

³ Compréndase bien que lo que afirmamos es que el *Amadís*, inclusive en su hipotética forma primitiva, consiste en una novela culta y de autor que presenta sustratos míticos y material tradicional, *no* en un relato mítico o leyenda tradicional en sí. Ya hemos discutido en otro lugar esta última concepción de la obra (González J., 1994b, 53-71).

la verdad de lo sagrado, esto es, si se fundan en un modelo sagrado (González J., 1992, II 361; *vid.* también Eliade, 1973, 19; 35; 45).

Basándonos en esta perspectiva mítico-metafísica, conviene leer la profecía general y la historia toda de Amadís a la luz de la imagen tópica del *príncipe regenerador*, de larga tradición en el género profético cristiano medieval y de raíces claras en el profetismo bíblico y en los oráculos latinos. Joaquín Gimeno Casalduero, en un trabajo sobre la profecía medieval castellana y europea, señala que el modelo profético del príncipe regenerador cobra fuerza a medida que el cristianismo va imponiéndose en el imperio, y combina y armoniza antecedentes bíblicos y grecolatinos; se anuncia la venida de un nuevo príncipe que purificará las costumbres y llevará al cristianismo y a Roma —ya plenamente identificados— a un glorioso triunfo. Esta figura reaparecerá a lo largo de la historia en los deseos de quienes, cada vez que se toma conciencia de una situación decadente o corrupta, esperan una reforma radical. La figura arquetípica del príncipe regenerador se identificará así, en distintos sitios y momentos, con reyes y dignatarios concretos de quienes se espera el gran cambio (Gimeno Casalduero, 1971, 64-89). Los antecedentes veterotestamentarios de la imagen y de las funciones del regenerador son evidentes en el profetismo mesiánico y en su proclamado príncipe dador de paz y justicia (*Is.* 42, 1-9; 7, 13-17; 11, 1-16; *Jr.* 23, 5-6; *Mi.* 5, 1-5; *Za.* 9, 9-10). Análoga figura se repite en el *Apocalipsis*, y en lo referente al ámbito latino, baste recordar la égloga cuarta de Virgilio y el libro sexto de su *Eneida*. San Agustín, por su parte, cristianiza un oráculo sibilino al incluir en su *De civitate Dei* una profecía de la Sibila de Cumas que, según él, alude crípticamente al Salvador, y cuyo carácter es abiertamente apocalíptico (San Agustín, 1965, 17 XVIII 23, 380). En el dominio del ciclo artúrico y en Castilla, el modelo profético del príncipe regenerador plasma claramente en, por ejemplo, *El baladro del sabio Merlín*, donde se vaticinan los futuros generales de Lanzarote y de su hijo Galaz (1957, I xviii 185-186) y de Tristán (III xxviii 78) en términos muy similares a los observados en la profecía general sobre nuestro Amadís. Volvamos, pues, a ésta.

Resulta evidente que el vaticinio general dibuja para Amadís una actividad y una misión futuras propias de un príncipe regenerador: estremecer a los fuertes, comenzar y acabar todas las cosas con éxito, hacer que los soberbios se vuelvan de buen talante; todos estos cometidos implican el establecimiento de un *orden nuevo*. Amadís vence a los malos y soberbios ya para destruirlos, ya para convertirlos al bien y volverlos *de buen talante*. Su acción caballeresca obra sobre un mundo

caótico, disperso y enfrentado, y lo *reordena*, lo *regenera*, imprimiéndole un carácter renovado y superior: el caos del origen ha sido convertido en cosmos.

Esta misión básica de Amadís se realiza en un plano político; nuestro héroe es un caballero andante, y en sus andanzas va recorriendo comarcas cada vez más lejanas a las que imprime su nuevo orden. Amadís, a medida que recorre el espacio, genera un espacio nuevo y propio, a veces conquistando o ganando tierras para sí —la Ínsula Firme—, a veces estableciendo alianzas y amistades con príncipes y reyes —Briolanza, Tafinor, Grasinda, el emperador de Constantinopla—. En el libro cuarto, esta alianza amadisiana se impondrá a la alianza del rey Lisuarte y el emperador Patín de Roma, y tras derrotarla la asimilará e integrará en una sola y plena alianza ecuménica de los príncipes cristianos, fundada en el amor y la amistad: todos los otrora soberbios han sido aniquilados, o vueltos *de buen talante*.

Vemos así que el nuevo orden político de Amadís conlleva también un nuevo orden moral; tal era el real significado de la figura del príncipe regenerador: un soberano que ejerciera un poder superior, dignificado por un sustento espiritual. El poder de Amadís es, incluso, un poder más moral que político; su reino personal se circunscribe a sus dominios de la Insula Firme y a sus potenciales heredades de Gaula y Gran Bretaña, pero por sobre todo esto hay una autoridad espiritual que es la que ha posibilitado la armonía y concordia de todo el orbe cristiano, y que encuentra su expresión simbólica en los nueve matrimonios de la Insula Firme, en el libro cuarto, acordados y anudados por Amadís entre príncipes y princesas de las más dispares procedencias. Esta alianza hecha por Amadís y en torno a él ha sido edificada sobre la base del amor, que es su verdadero sustento espiritual y la expresión más acabada del poder de nuestro héroe. Nos ha dicho su profecía general que Amadís ha de ser *el cavallero del mundo que más lealmente manterná amor y amará en tal lugar cual conviene a la su alta proeza*⁴; ciertamente, el sentido de este anuncio apunta primariamente a la relación amorosa fidelísima del caballero con la princesa Oriana, quien es el *lugar cual conviene a la su alta proeza*. Pero el amor de Amadís no se agota en el plano de las relaciones entre hombre y mujer, por

⁴ El orden *manterná amor y amará* representa una inversión lógico-temporal de los términos involucrados, y constituye un caso de *hysteron-proteron*, figura retórica consistente en una anticipación de lo cronológicamente posterior, en una secuencia de hechos sucesivos, con el objeto de producir un énfasis semántico sobre el primer término mencionado. Antes se ama que se mantiene amor, pero la idea aquí es acentuar la fidelidad de Amadís, la virtud fundamental de su amor consecuente.

más sublimes y elevadas que éstas sean; el amor de Amadís es también *amor honestus*, amor de amistad, amor de filantropía en el estricto sentido etimológico del término. Es un amor total, el verdadero amor desinteresado que a través de los semejantes y de las demás criaturas busca como su único objeto al Bien Supremo.

Y llegamos así a lo que nos proponíamos líneas arriba, a la lectura metafísica del mito. Amadís puede cultivar en grado máximo el amor total porque *es* ese amor, es el principio ordenador de una realidad completa engendrada y sustentada en él y por él. Amadís es amor en la medida en que es la *voluntad* que hace que esa nueva realidad llegue a ser; Amadís *quiere*, es un héroe volitivo que, queriendo, crea, genera, inaugura y ordena. Es el amor entendido como principio motor, como causa eficiente y final de todo un mundo. Por ser un héroe que responde a sustratos míticos, Amadís opera como el dios de la cosmogonía al cual ritualmente imita, esto es, como un principio metafísico generador. Con su amor no sólo *crea* una realidad que deviene existencia, sino que también *sostiene y mantiene* esa realidad, y *regenera o reordena* el caos anterior, disponiéndolo en cosmos.

El nuevo orden de Amadís ha ido, pues, de lo caballeresco a lo político, y se ha sustentado en un más profundo y nuevo orden moral y espiritual; todos estos planos a su vez no son sino traducciones concretas de una única realidad de orden metafísico que se identifica con el acto creador modélico. El poder espiritual de Amadís, que funciona como encarnación del principio metafísico, se evidencia en un hecho de gran significación: en los capítulos cxvii y cviii del libro cuarto, ante la derrota de los romanos y la muerte de su emperador Patín, es Amadís quien procede a designar y erigir a un sucesor en la persona de Arquisil; el héroe adquiere así dimensiones de auténtica autoridad superior, ejerciendo una potestad históricamente reservada al papa en tanto representante de Dios en la tierra. Nuestra obra prescinde, curiosamente, de la jerarquía eclesiástica, y soslaya toda referencia al papado; sólo Amadís detenta aquí una autoridad espiritual equiparable, y la detenta en virtud de su carácter de encarnación simbólica del principio metafísico. Fiel al modelo cosmogónico, Amadís revive en su trayectoria episodios propios de los relatos míticos donde queda manifiesta su condición de principio (González J., 1990, 98-111; 1992, II 356-396; 1993c, 15-30). Cada vez que el héroe derrota a un malvado, a un soberbio, a un gigante, o incluso a un monstruo como el Endriago, *crea* una realidad nueva, sometiendo el caos previo, venciendo a las personificaciones de esa materia informe con que el dios de las cosmogonías ordena, tras luchar contra ella y dominarla, el mundo. No será neces-

rio recordar aquí la infinidad de combates mitológicos entre un dios o héroe ordenador y un monstruo primordial que, vencido, será el material para la construcción del cosmos. La potestad de Amadís como principio se manifiesta también en su capacidad para luchar a la vez contra varios oponentes y someterlos: es la unidad que subordina y gobierna a la multiplicidad que de ella procede y depende. Este dominio de la unidad sobre la pluralidad se revela no sólo en el poder de Amadís sobre enemigos múltiples, sino también en su potestad para atraer multitudes y subordinarlas a su influjo; aquí es donde queríamos llegar, y donde retomamos el tema del *tiempo*.

Amadís inicia su trayectoria vital solo y abandonado en el medio del inmenso mar, puesto en su frágil arca y librado a la suerte. Una espada de su padre lo acompaña, y una nota donde se lo nombra *Amadís sin Tiempo*; hemos ya visto las interpretaciones histórico-jurídicas de este nombre, que no negamos pero sí pretendemos trascender. En todo contexto de base mítica y tradicional, el nombre expresa la esencia de lo nombrado, o, para decirlo en términos más ajustadamente lingüísticos, el signo se halla en relación de necesidad respecto de la cosa significada (Marin Pina, 1990, 165-175). *Amadís sin Tiempo* es el nombre inicial del héroe, aquel que, por tanto, debe expresar su *ser* inicial. A nuestro entender, está por demás claro que el nombre denota la función de principio metafísico que encarna el futuro caballero, y corresponde perfectamente al momento inicial en que el principio aún no se manifiesta, aún no surge de esas aguas que simbolizan el origen, la materia informe y caótica anterior a toda creación⁵; Amadís es *sin Tiempo* porque es el Ser Trascendente, anterior y ulterior a todo tiempo y espacio, ser en estado de pleno reposo inicial, previo al acto cosmogónico del cual surgirán la manifestación, la contingencia, y, con ellas, el tiempo. Cuando esta manifestación ocurra, cuando el principio metafísico que Amadís simboliza se manifieste en una realidad contingente, habremos entrado en el *tiempo*., pero no en cualquier tiempo, sino en el tiempo de Amadís, el tiempo generado y gobernado por Amadís. El será *flor de los caballeros de su tiempo*, y el posesivo no es gratuito. El niño *sin Tiempo* de los inicios —el principio trascendente aún no manifestado— es ahora la *flor* —esto es, el centro, el *ejé*— de su *tiempo*, un tiempo suyo porque de él procede, en él se sostiene y a él se ordena. Así el

⁵ Las aguas simbolizan la suma universal de las virtualidades. Son *fons et origo*, depósito de todas las posibilidades de existencia; *preceden* a toda forma y sostienen toda creación" (Eliade, 1956, 165; del mismo autor *vid. asimismo* 1953, 168-190).

⁶ "Metaphoricamente [flor] significa la parte más escogida y selecta de alguna cosa, como de un Reino, Provincia..." (Real Academia Española, 1963, II).

caballero actuante genera su propio espacio, al recorrer las tierras que gana política o espiritualmente para su alianza universal, y genera también su propio tiempo. En ese tiempo y ese espacio suyos que son en definitiva manifestaciones de él mismo, ocurre la realidad entera que lo reconoce por principio, centro, *flor*. En sus inicios *sin Tiempo* Amadís estaba solo; a medida que genera su tiempo y su espacio va paulatinamente atrayendo amigos y vasallos cada vez más numerosos e importantes, y que se *con-centran* en torno suyo. Amadís es la clave que causa y mantiene la unión de todos ellos en paz y amistad, cumpliendo de este modo con una función que tanto Alfonso el Sabio como Ramón Llull reconocen como propia de todo caballero:

Otrosi [deben obrar los caballeros] trayendo alguna pro, metiendo algun asosegamiento en los omes, que fuessen movidos a fazer algun grand mal; o poniendo paz, o acuerdo entre aquellos que se desamassen... (Alfonso El Sabio, 1848, tomo II, II, XXI, xxii 476b).

[...] deman, qual cose, ni que eren los Cavaylers primers, quis concordaven ab justicie e ab pau, pacificant los homens per justicie e per forse darmes? Con enari con lo temps primer, es are Ofici de Cavayler, pacificar los homens per forse darmes... (Llull, 1985, 30).

Esta pacificación de los hombres por medio de las armas es la que acomete Amadís cada vez que hace a un soberbio ser de buen talante y cada vez que hace que un fuerte se estremezca, y es la que culmina en la gran reconciliación con Lisuarte y con Roma, en el libro cuarto. Es éste el momento de máxima gloria de Amadís, a partir del cual sólo cabe un descenso y, finalmente, su sustitución por Esplandián. La reconciliación ocurre tras la derrota de la alianza encabezada por Lisuarte y el emperador romano Patín por parte de la alianza de Amadís y los suyos; la guerra tenía por objeto reparar un grave desorden cual era la entrega de Oriana a Patín por Lisuarte, con el consiguiente desconocimiento de la voluntad en contrario de la prometida y su implícito desheredamiento. Amadís vence a Lisuarte, pero inmediatamente lo hace ser *de buen talante*, lo regenera: hace que vea su error y se arrepienta de él, y lo incorpora a su alianza, ahora verdaderamente universal y armónica, limpia totalmente de enemistades, injusticias y desórdenes. El sitio simbólico de esta alianza es la Insula Firme, asimilable a las funciones de centro y eje del mundo que desempeña Amadís en tanto principio metafísico (González J., 1993c, 15-30); Maier: 1984, 53-70; Suárez Pallasá 1991-1992, 153-172). Así, tanto en su momento de mínima gloria y ausencia de tiempo, cuanto en su momento de máxima

gloria y plenitud de tiempo; tanto en su estado de reposo y soledad previo a la manifestación, cuanto en su estado de centro y factor de la más extensa y numerosa manifestación, Amadís asume su función de principio metafísico a través del gesto simbólico de la emergencia desde las aguas: entonces reposando en su pequeña arca, ahora asentándose en su isla. Amadís es alfa y omega, principio y fin; este significado está sugerido también por la profecía cuando alude a que *comenzará todas las cosas y acabará*. El comenzar debe entenderse en su semántica mas plena y rica: Amadís *es el comienzo* de todas las cosas, el principio de toda realidad; de la misma manera, *es también el fin* de esa realidad de él surgida y por él regida, que en él comienza y en él acaba.

Para la creación y el ordenamiento de un nuevo mundo, Amadís debe ejercer un poder pleno; ese poder se traduce, como vimos, no sólo en un dominio político sino en una autoridad espiritual. A esta doble potestad se refiere la profecía con sus cláusulas *fará estremecer los fuertes* -dominio físico- y *hará los soberbios ser de buen talante* -dominio moral y espiritual-. El oráculo garantiza además la justicia del héroe -*avrá crueza de corazón contra aquellos que se lo merecieren*- y su excepcionalidad radical —*fará tales cosas que ninguno cuidaría que pudiesen ser comenzadas ni acabadas por cuerpo de hombre*—. Ya dijimos sobre el sentido profundo del “manterná amor y amará”.

La oposición de Amadís a los soberbios y su lucha constante contra la soberbia es una de las líneas axiales de la acción. La soberbia parece ser el pecado capital de la obra, la causa y el origen de todos los males y desórdenes; es, de hecho, la falta básica de Lisuarte al desoír los consejos de sus buenos vasallos y persistir en el arreglado matrimonio entre Oriana y Patín que acarreará a la postre su derrota y humillación ante Amadís. La soberbia es también el defecto más destacado de Patín y de todos los romanos, vistos en gran medida como los “malos” de la obra. Casi podemos decir que la totalidad de los enemigos de Amadís participan del pecado de soberbia; no podemos aquí intentar siquiera una enumeración, que sería o bien incompleta o bien demasiado prolija y tediosa⁷, pero bástenos recordar que uno de los primeros y principales enemigos de Amadís se llama, de manera paradigmática, Dardán el Soberbio: éste, en el capítulo xiii del libro primero, desafía a Amadís, quien lo derrota; el soberbio no puede aceptar la humillación y, tras matar a su amiga, se suicida. El narrador incluye una glosa moralizante, y exclama:

⁷ Condescendamos empero a una lista incompleta: Ardán Canileo, Patín, Madarque, Dardán, Galpano, Abiés de Irlanda, Arcaláus, Barsinán, Abiseos, Famongomadán...

Dezidme, ¿por qué causa fue derribado del Cielo en el fondo abismo aquel malo Lucifer? No por otro sino por su gran soberbia (I xiii 359).

La soberbia —prosigue el narrador— perdió también al fuerte Membrot y a la gran Troya. Pero nos interesa sobre todo la clara calificación de este pecado como realidad demoníaca. La fuente de toda soberbia es Lucifer, quien a través de ella es, por cierto, la fuente de todo mal. Amadís, en cuanto principio metafísico y en cuanto *Amor*, como vimos, es la fuente de todo bien. La lucha es inevitable, como también es inevitable el resultado: la perspectiva de nuestra obra no contempla la posibilidad de un dualismo, bien y mal se enfrentan pero no están ambos en un mismo nivel ontológico, y por tanto el primero debe por fuerza imponerse al segundo (Reynolds, 1979, 387-393).

El dominio y castigo de los soberbios es un motivo casi tópico de la tradición profética. Ya Anquises, en el libro sexto de la *Eneida*, anuncia y aconseja a Eneas con estos versos célebres (Virgile, 1925, III, VI 851-853, 195):

[...] tu regere imperio populos, Romane, memento
(hae tibi erunt artes), pacisque imponere morem,
parcere subiectis et debellare superbos.

Pocos como Amadís han llevado a la práctica este ideal de la romanidad entendida como *pax*, al menos en los dominios de la ficción literaria. Los romanos de la novela son soberbios y cobardes, fatuos y arrogantes; en nada se condicen con el programa de Virgilio y Augusto y con la verdadera misión histórica de Roma, que aparece en cambio asumida plenamente por Amadís en su vida y en su obra, en su misión de verdadero príncipe regenerador e instaurador de una nueva edad de oro. Mediante la victoria de Amadís sobre Patín y los suyos, la obra propone un claro triunfo de la *romanidad esencial*, encarnada en el héroe, por sobre esa otra romanidad meramente *nominal* de los soberbios aliados de Lisuarte. Esta victoria amadisiana es, por tanto, una *victoria romana*, y lo es a fuer de perdonadora e integradora de los vencidos, lo es porque aplica el principio virgiliano y augústeo del *parcere subiectis*. Por lo demás, y tal como nos encargamos de exponer en recientes trabajos (González J., 1996a, *passim*, 1996b, II 363-409 y *passim*), la entera novela de Amadís —entendiendo por tal la que acaba conjuntamente con la plenitud de su *tiempo*, según llevamos dicho, en las bodas generales del libro IV— se configura temática, estilística y estructuralmente sobre la base de una ideología esencialmente romana: la del equilibrio

estable fundado en el contrapeso armónico de fuerzas opuestas mutuamente contenidas. Roma es la civilización del derecho —entendido éste como el estado de justicia que se obtiene mediante el equilibrio de los intereses contrarios en mutuo contrabalanceo—; es también la civilización del arco y la bóveda —artificios arquitectónicos que contrarrestan las fuerzas rectilíneas de la gravedad mediante la recíproca contención de esas fuerzas dispuestas en torno de una curva—; es la civilización que definió para el cristianismo occidental el dogma del *filioque*, según el cual el Espíritu Santo no procede sólo del Padre sino del Padre y del Hijo, definiendo así un juego de fuerzas contrarrestadas y contenidas en equilibrio perfecto; es, en fin, la civilización política que ideó una magistratura tan típica y única como el consulado, por la que dos colegas asumen el poder en plenitud, sin dividirlo, limitándose mutuamente y alejando así todo riesgo de autocracia. Pero ante todo, Roma es la cultura del imperio omniabarcante y totalizador, en cuyo seno todos los pueblos son acogidos en el respeto de sus peculiaridades e invitados a gozar de los beneficios de una civilización identificada con un estado de *pax*, de una *pax romana* fundada en el perdón de los vencidos por parte del vencedor a cambio de la sumisión de aquéllos, merced a otro juego de fuerzas contrarias armonizadas. Esta peculiar cosmovisión del hombre romano fundada en el equilibrio de dos fuerzas opuestas que recíprocamente se neutralizan y contienen, ha sido minuciosamente expuesta y analizada, a partir de un estudio lingüístico, por Aquilino Suárez Pallasá (1996, *passim*). Por nuestra parte, descubrimos con fuerza incontrastable la presencia y operatividad de esta ideología en el plan original del *Amadís*, y muy claramente en el texto de la profecía general que aquí nos ocupa, de cuya pertenencia a los estratos primitivos de la obra —por cuanto diseña los rasgos fundamentales de la trayectoria caballeresca total del héroe— no puede en rigor dudarse. Si reparamos en las bimetraciones de algunas cláusulas de la profecía, hallaremos evidente la adscripción de esos anuncios a la ideología romana que hemos descripto. Así, se dice de Amadís que *fará estremecer los fuertes*, que *començará todas las cosas* y *acabará a su honra*, que *hará los sobervios ser de buen talante*, que *avrá cruexa de coraçón contra aquellos que se lo merecieren*. Lo que aquí tenemos no es sino el programa propio de un héroe regenerador que basa su tarea regeneradora y reordenadora en un método que, en su raíz ideológica, y paradójicamente, debería ser el de esa Roma contra la cual lucha: la neutralización de los opuestos, el contrarrestar dos fuerzas contrarias para que sean estas mismas las que se anulen y/o potencien. De esta manera, el héroe no luchará contra la soberbia de un modo indistinto o cualquiera, ni inten-

tará vencerla mediante la mera destrucción del soberbio, sino que la neutralizara oponiéndole el buen talante, y así también contrabalanceará el comenzar con el acabar, la fortaleza con el estremecimiento, la crueldad de corazón propia con el mérito ajeno.

Ahora bien, esta ideología romana que tan claramente se evidencia en la profecía constituye, a su vez, la médula doctrinal de la novela, por cuanto ésta narra un enfrentamiento entre caballería —Amadís— y monarquía —Lisuarte y sus aliados romanos—, que se resuelve no en la aniquilación de un término por parte del otro, sino en una inequívoca solución de *pax romana* en que cada una de las fuerzas enfrentadas cede algo de su parte en aras de la recíproca armonización: Lisuarte depone su orgullo y admite sus errores y su desmesura, y Amadís resigna sus derechos de vencedor y se aviene a perdonar a Lisuarte y a aceptarlo como amigo. Si a todo esto añadimos el hecho de que, a partir de ciertos recientes análisis que no corresponde reproducir aquí (González J., 1996a, *passim*; 1996b, II 177-181; 256-264; 392-409), nos parece descubrir en la obra una estructura perfectamente análoga y acorde con la ideología descrita, hecha toda ella de contrapesos, polos opuestos mutuamente contenidos, compensaciones, inversiones y antítesis resueltas, todo nos lleva a sumar un nuevo elemento de juicio en favor de la tesis del final feliz para el *Amadís* primitivo, dado que un final catastrófico con, por ejemplo, la muerte de Lisuarte —amén de los demás elementos que quiere Avalor Arce, como el fratricidio de Amadís en Galaor, el parricidio de Esplandián en Amadís, y el suicidio de Oriana—, establecería una abierta violación de la doctrina romana que impone, desde los anuncios mismos de la profecía general que aquí hemos estudiado y desde el meollo temático mismo de la historia, una solución con perdón e integración amorosa del vencido.

JAVIER ROBERTO GONZÁLEZ

Universidad Católica Argentina - CONICET

OBRAS CITADAS

SAN AGUSTÍN. 1965. *La Ciudad de Dios*, en sus *Obras*, Edición bilingüe latín-español preparada por el padre José Morán O. S. A., 2º ed., Madrid, B. A. C., vols. 16-17.

ALFONSO EL SABIO. 1848. *Código de las siete Partidas*, en *Códigos españoles concordados y anotados*, Madrid, Imprenta de La Publicidad.

- AVALLE ARCE, JUAN BAUTISTA. 1990. *Amadís de Gaula: el primitivo y el de Montalvo*, México, F.C.E.
- El baladro del sabio Merlín*. 1957. Según el texto de la edición de Burgos de 1498, Edición y notas de Pedro Bohigas, Barcelona, selecciones Bibliófilas, 3 vols.
- BONILLA y SAN MARTÍN, ADOLFO. 1928. "Notas sobre dos leyes del Fuero de Navarra en relación con el *Amadís de Gaula*", en *Homenaje a D. Carmelo de Echegaray*, San Sebastián, Imprenta de la Diputación de Guipúzcoa, 679-675.
- CACHO BLEGUA, JUAN MANUEL. 1979. *Amadís: heroísmo mítico cortesano*, Madrid, Cupsa.
- CIRLOT, JUAN EDUARDO. 1985. *Diccionario de los símbolos*, 6ª ed., Barcelona, Labor.
- CHEVALIER, JEAN. 1986. *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder.
- La demanda del Sancto Grial con los maravillosos fechos de Lanzarote y de Galaz su hijo*. 1907. En *Libros de caballerías, primera parte: ciclo artúrico y carolingio*, a cargo de Adolfo Bonilla y San Martín, Madrid, B. A. C., 163-338.
- ELIADE, MIRCEA. 1953. *Traité d'Histoire des Religions*, Préface de Georges Dumézil, París, Payot.
- . 1956. *Imágenes y símbolos*, Madrid, Taurus.
- . 1973. *Mito y realidad*, 2º ed., Madrid, Guadarrama.
- GIMENO CASALDUERO, JOAQUÍN. 1971. "La profecía medieval en la literatura castellana y su relación con las corrientes proféticas europeas", NRFH, XX, 1, 64-89.
- GONZÁLEZ, ELOY. 1982. "Función de las profecías en el *Amadís de Gaula*", NRFH, XXXI, 2, 282-291.
- GONZÁLEZ, JAVIER ROBERTO. 1990. "La función literaria de la unidad y la no-unidad en el *Amadís de Gaula*", en *Studia Hispanica Medievalia II*, Actas de las Terceras Jornadas Internacionales de Literatura Española Medieval, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, 98-111.
- . 1992. *La función literaria de los numerales en el Amadís de Gaula*, Tesis de Licenciatura en Letras, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, 2 vols, 711 pp.
- . 1993a. "Profecías extratextuales en el *Amadís de Gaula* y *Las Sergas de Esplandián*", *Incipit*, XIII, 121-141.
- . 1993b. "Profecías materiales en el *Amadís de Gaula* y *Las Sergas de Esplandián*", en *Studia Hispanica Medievalia III*, Actas de las Cuartas Jornadas Internacionales de la Literatura Española Medieval, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, 78-89.
- . 1993c. "Realismo y simbolismo en la geografía del *Amadís de Gaula*: la Insula Firme y sus dimensiones", *Letras*, 27-28, 15-30.
- . 1994a. "La admonición como profecía en el *Amadís de Gaula*", *Medievalia*, 18, 27-42.
- . 1994b. "Amadís/Galaor: los dos hermanos a la luz de las leyes épicas", *Revista chilena de literatura*, 44, 54-71.

- . 1995a. *El estilo profético en el Amadís de Gaula*, Tesis de Doctorado en Letras, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, 2 vols, 597 pp.
 - . 1995b. "La función literaria de los numerales en el *Amadís de Gaula* y *Las sergas de Esplandián*", *Hispanística*, Indian Journal of Spanish and Latin American Studies, III, 1-2, 52-55.
 - . 1996a. "*Amadís de Gaula*: una historia romana", Ponencia leída en las quintas Jornadas Internacionales de Literatura Española medieval, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina. (En prensa en *Studia Hispanica Medievalia IV*, Actas).
 - . 1996b. *El diálogo en el Amadís de Gaula*, Buenos Aires, Investigación inédita presentada en cumplimiento de Beca Posdoctoral ante el Conicet, 2 vols 184+428 pp.
- GUENON, RENÉ. 1969. *Símbolos fundamentales de la Ciencia Sagrada*, Compilación póstuma establecida y presentada por Michel Vâlsan, Buenos Aires, Eudeba.
- KÖNIG, E. 1930. "Prophecy [Hebrew]", en Hastings, James (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 2º ed, Edimburgo T. and T. Clark, X , 384-393.
- LASTRA PAZ, SILVIA C. 1993. "La visión de Roma en el *Amadís de Gaula*", en *Studia Hispanica Medievalia III*, Actas de las Cuartas Jornadas Internacionales de Literatura Española Medieval, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, 100-105.
- LATOURELLE, RENÉ. 1979. *Teología de la Revelación*, 4 ed., Salamanca, Sígueme.
- LEON-DUFOUR, XAVIER. 1967. *Vocabulario de Teología Bíblica*, Barcelona , Herder.
- LIDA DE MALKIEL, MARÍA ROSA. 1984. "El desenlace del *Amadís* primitivo", en sus *Estudios de literatura española y comparada*, Buenos Aires, Losada , 185-194.
- LLULL, RAMÓN. 1985. *Libro de la Orden de Caballería*, Edición bilingüe catalán-castellano, Barcelona, Teorema.
- MAIER, JOHN R. 1984. "Golden age imagery in the *Amadís de Gaula*", *Hispanic Journal*, VI, 1, 53-70.
- MARIN PINA, MARÍA CARMEN. 1990. "El personaje y la retórica del nombre propio en los libros de caballerías españoles", *Tropelías*, 1, 165-175.
- MARTÍNEZ ARANCON, ANA. 1975. *La profecía*, Madrid, Editora Nacional.
- PLACE, EDWIN B. 1962. "Estudio literario sobre los libros I a III" , en *Amadís de Gaula*, Edición y anotación por Edwin B. Place, Madrid, CSIC, III , 921-937.
- . 1966. "Montalvo autor o refundidor del *Amadís* IV y V", en *Homenaje a Rodríguez Moñino*, Madrid, Castalia, II, 77-80.
- La Queste del Saint Graal*. 1984. Edité par Albert Pauphilet, 2º tirage, Paris, Librairie Honoré Champion Editeur.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. 1963. *Diccionario de Autoridades*, Edición facsímil, Madrid, Gredos, 3 vols.
- REYNOLDS, WINSTON A. 1979. "Los caballeros soberbiosos del *Amadís*", *CHA*, 350, 387-393.

- RODRÍGUEZ DE MONTALVO, GARCÍ. 1987-1988. *Amadís de Gaula*, Edición de Juan Manuel Cacho Blecua, Madrid, Cátedra, 2 Vols.
- SCUDIERI RUGGIERI, JOLE. 1968. "A proposito di 'Amadís Sin Tiempo' ", *Cultura Neolatina*, XXVIII, 2-3, 261-263.
- SUÁREZ PALLASA, AQUILINO. 1991-1992. "La Torre de Apolidón y el influjo del Libro de Marco Polo en el *Amadís de Gaula*", *Letras*, 25-26, 153-172.
- . 1996. *Templum. El espíritu de la romanidad a la luz de una etimología latina*, Buenos Aires, Instituto de Estudios Grecolatinos Prof. F. Nóvoa (Universidad Católica Argentina).
- VIRGILE. 1925. *Enéide. Livres I-VI*, Texte établi par Henri Goelzer et traduit par André Bellessort (ed. bilingüe latín-francés), en Virgile. *Oeuvres*, Paris, Les Belles Lettres, tome III.