

LOCURA, PROFECÍA Y SANTIDAD EN LA *VITA MERLINI*

SANTIAGO GUTIÉRREZ GARCÍA

Frente a la *Historia Regum Britanniae*, la segunda gran obra de Geoffrey de Monmouth, la *Vita Merlini*, ofrece un curioso contrapunto. El empleo de la prosa en aquélla contrasta con el verso latino de esta otra, de la misma manera que el tono serio que exigía la crónica histórica se opone a la *musa jocosa* que guió la composición de la *Vita*¹. La disparidad es extensible a la figura central de ésta última, Merlin, que en la *Historia* recibía el apelativo de *vates Vortegirni*².

La existencia de dos tradiciones sobre el personaje previas a Monmouth —la que descendía de las leyendas celtas de Myrddin, Lailoken y Suibhne³, por un lado, y la que recogía la *Historia Brittonum* acerca de Aurelio Ambrosio, el niño sin padre que desvelaba el misterio de la torre de Vortigern— ha generalizado la opinión de que Geoffrey procuró reflejar en la *Vita* la versión que no había tenido en cuenta al escribir la *Historia*. Igualmente, las diferencias tan llamativas entre los personajes de uno y otro libro han llevado a imaginar todo tipo de hipótesis sobre cómo pudo concebir dos figuras tan distintas. Algunas de ellas han llegado a poner en entredicho que la *Vita* se debiese a la autoría del historiador galés, ya que su nombre sólo aparece en un *explicit* debido a una mano tardía. En este caso, el poema sería obra de algún monje escocés⁴. La que más

¹ Para un análisis de este término y sus implicaciones en la *Vita Merlini*, vid. J.S.P. Tatlock, "Geoffrey of Monmouth's *Vita Merlini*", *Speculum*, XVIII (1943), pp. 278-280 y S. Echard, *Arthurian Narrative in the Latin Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 217-231.

² G. de Monmouth, *Historia Regum Britanniae*, en E. Faral, *La légende arthurienne*, Paris, Honoré Champion, 1993, t. III, cap. 128, p. 212.

³ A.O.H. Jarman, "The Welsh Myrddin Poems", en R. S. Loomis, *ob. cit.*, pp. 20-30 y *The Legend of Merlin*, Cardiff, University of Wales Press, 1970.

⁴ P. Zumthor, *Merlin le prophète*, Ginebra, Slatkine, 1973, p. 2. Para Parry y Caldwell, aun cuando el *explicit* se debiese a la mano de un escriba tardío, no sería razón suficiente como para dudar de la autoría de Monmouth (R. A. Parry y J. J. Caldwell, "Geoffrey of

eco ha tenido es la que supone que, hacia 1135, cuando escribía la crónica, Monmouth sólo conocía el relato que Nennius hacía sobre el niño sin padre que profetizaba la esperanza bretona al malvado Guorthigiramus, responsable, curiosamente, de la opresión sajona que sufría Bretaña. En cambio, en torno a 1147, habría tenido acceso a las leyendas septentrionales que hablaban de Lailoken, un loco solitario que había perdido la razón durante una batalla y que, desde entonces, había llevado una vida miserable en los bosques de Escocia. Este orate había profetizado su propia muerte, de ahí que acudiese a San Kentigern, para que lo absolviese de todos sus pecados y así morir en paz.

La tradición escocesa sobre Lailoken pudo llegarle a partir de la controversia suscitada a raíz de la reinstauración del obispado de Glasgow. Para llevar a cabo dicho proyecto, David of Cumbria, que había accedido al trono escocés en 1124, convocó una asamblea en la que habían de discutirse argumentos que fundamentasen la decisión. Una de las pruebas aducidas sería la *Vida de San Kentigern*, antiguo obispo de la diócesis, que había redactado Jocelyn of Furness y en la que se recogía la historia de Lailoken⁵.

Con todo, el Merlín que Monmouth nos presenta en la *Vita Merlini* se pretende heredero del que doce años antes había dado a conocer a través de las *Prophetiae Merlini* y, un año más tarde, a través de la *Historia Regum Britanniae*. Antes que ver en él una ruptura, sería más correcto considerarlo la culminación de un proceso que antecede a la intervención del escritor galés. En efecto, ya P. Zumthor había llamado la atención acerca de la santificación que la *Historia Brittonum* había iniciado en el personaje de Ambrosio y que la *Vita Merlini* lleva a sus últimas consecuencias⁶. Ésta no sólo se refleja en la estructura misma del libro, inspirada en los relatos hagiográficos, sino, lo que es más importante para nuestros propósitos, en las características que asume su protagonista, convertido en un eremita, que abandona el mundo para terminar sus días en el retiro espiritual que le ofrece el bosque de Calidón.

Monmouth", en R. S. Loomis, *Arthurian Literature in the Middle Ages*, Londres, Oxford University Press, 1959, p. 89-90).

⁵ Parry y Caldwell, art. cit., pp. 90-91.

⁶ Zumthor, *ob. cit.*, pp. 13-16 y 43-45.

La peripecia narrada en la *Vita* se basa, tal y como demuestran los relatos sobre Myrddin⁷, Suibhne⁸, y Lailoken⁹, en tradiciones celtas que hablan de un guerrero que enloquece en el transcurso de una batalla y se refugia en las profundidades selváticas, donde vivirá privado de razón. Este esquema no es exclusivo de las figuras que darían origen a Merlín, sino que constituye un auténtico *topos*, con numerosos testimonios en las literaturas insulares¹⁰. Ni siquiera la asociación con los santos es original de Geoffrey: de los tres prototipos merlinianos ya citados, dos de ellos se relacionan estrechamente con la hagiografía. Sólo los poemas galeses acerca de Myrddin dejan de lado tal aspecto y se centran en los avatares históricos que rodean al personaje (las luchas de los galeses contra ingleses y normandos), así como en la lectura política implícita que de tales alusiones se entresaca. En cambio, Lailoken liga su figura a San Kentigern, en cuya *Vida* aparece¹¹, en tanto que Suibhne se relaciona con San Ronan y con San Moling. En ambos casos, la locura se plantea como la expiación de pecados más o menos abominables¹². Lailoken declara a Kentigern que es el responsable de todas las muertes ocurridas en una batalla y su correspondiente irlandés protagonizará una trayectoria de crueldades e impiedad, la cual incluye asesinatos y un ataque al propio San Ronan. También él será responsable, en gran medida, de la batalla de Magh Rath, al violar la tregua que habían acordado Domhnall y el rey del Uster,

⁷ Los principales datos sobre la leyenda de Myrddin nos los aporta un ciclo de tres poemas: *Affallennau, Hoianau y Cyfoesi Myrddin a Gwenddydd*. Menos interés ofrecen otras tres composiciones: *Gwasgargedd Fyrddin yn y Bedd, Ymddiddan Myrddin a Thaliessin y Peirian Faban* (Jamian, art. cit., pp. 20-25 y *ob.cit.*, pp. 16 y 25; H. L. D. Ward, "Lailoken (or Merlin Silvester)", *Romania*, XXII (1893), pp. 508-509).

⁸ De las tradiciones irlandesas sobre Suibhne, rey de Dál nAraide, nos interesan tres relatos: *Fled Dúin na nGéd, Cath Maige Rátha y Buile Suibhne* (Jarman, art. cit., pp. 27-30 y *ob. cit.*, pp. 13-15; D. J. Cohen, "Suibhne Geilt", *Celtica*, XII (1977), pp. 113-124). *Vid.* sobre todo *Buile Suibhne*, ed. de J. G. O'Keefe, Irish Texts Society, vol. XII, Londres, 1913.

⁹ La leyenda escocesa sobre Lailoken se puede reconstruir a través de la *Vida de San Kentigern, Lailoken y Kentigern y Lailoken y Meldred* (Ward, art. cit., pp. 508-509; Jarman, art. cit., pp. 25-26 y *ob. cit.*, pp. 18-20).

¹⁰ K. Jackson, "The Wild Man of the Woods", *Report of the Yorkshire society for Celtic studies*, 1935; P. Ó. Riain, "A Study of the Irish Legend of the Wild Man", *Éigse*, XIV (1971-1972), pp. 179-206; B. Clarke, *Life of Merlin. Geoffrey of Monmouth "Vita Merlini"*, Cardiff, University of Wales Press, 1973, pp. 22-25. Por lo demás, el motivo del furor guerrero que deriva en locura se integraría en el esquema de las tres funciones indoeuropeas (J.-M. Fritz, *Le discours dufou au Moyen -Age. XIle-XIIIe siècles*, París, PUF, 1992, pp. 74-78). Cohen, *art. cit.*, pp. 113-124.

¹¹ *Vid.* Ward, *art. cit.*, pp. 509-526 y K. H. Jackson, "The Sources for the Life of St. Kentigern", en N. K. Chadwich, *Studies in the Early British Church*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958, cap. VI.

¹² Según el esquema dumeziliano, la peripecia vital del guerrero de la mitología indoeuropea estaría marcada por una falta contra cada una de las tres funciones. *Buile Suibhne* sería el único ejemplo celta de dicho esquema (Cohen, *art. cit.*, pp. 117-124). Para otra perspectiva, aplicada a ejemplos de la literatura celta, *vid.* el artículo, ya citado, de Ó Riain.

Congal Claen¹³. En fin, el último episodio de esta penitencia lo constituye el tránsito de ambos personajes. Lailoken muere asesinado por los hombres del rey Meldred, no sin antes haber recibido los sacramentos que le administra San Kentigern; Suibhne tiene también un final violento, muerto por un porquero y luego de haber vivido humildemente bajo el amparo de San Moling¹⁴.

Merlín, en su *Vita*, no se asocia a santo alguno, al menos de una forma directa (sólo gracias a Thelgesino entra en contacto con las enseñanzas de San Gildas). El suyo es, sobre todo, un proceso de conversión y progresión interior, tal y como es característico de la espiritualidad del siglo XII¹⁵. Dicha circunstancia es más importante de lo que parece, porque la reelaboración de las fuentes que lleva a cabo Geoffrey se dirigirá en dos direcciones. Por un lado, la espiritualización del protagonista, el cual pasa a convertirse en aspirante a santo de una manera más explícita de la que asumían sus antecedentes; por otro, su contemporización, es decir, su adecuación a los esquemas mentales del siglo XII occidental, de ahí la asunción de rasgos típicos de la reforma espiritual de esa época. Dicho de otro modo: Monmouth transforma la tradición celta del loco de los bosques en una realidad más cercana para él y sus lectores, y el resultado será un santo eremita.

Pero al mismo tiempo, Geoffrey, que no ha olvidado la dimensión política de su personaje, da a su evolución perspectivas inéditas, mientras mantiene la naturaleza expiatoria de la locura. En tanto que rey y en tanto que participante en una de las numerosas guerras entre bretones, Merlín es responsable de la ruina de su patria. Y él, ya que dotado del don de la profecía¹⁶, más responsable que ninguno de sus compañeros de armas. De todos sus compatriotas, es él, entonces, quien con mayor razón se merece sufrir un castigo. Nótese cómo las crueldades que, por ejemplo, justifica-

¹³ Cohen, *art. cit.*, pp. 14-15.

¹⁴ Tanto el final de Lailoken, como el de Suibhne se relacionan con el motivo de la triple muerte que recoge la *Vita Merlini* (vid. K. Jackson, "The Motive of the Threefold Death in the Story of Suibhne Geill", en J. Rhyon, *Féil-Sgríbhinn Eóin Mc Néill*, Dublin, 1940, pp. 535-540). Ahora bien, que sea el propio Lailoken quien profetice su muerte, otorga a este personaje un rasgo santificador del que carecía su correspondiente irlandés (C. Grant Loo-niis, *White Magic. An Introduction to the Christian Folcklore of Christian Legend*, Cambridge, Massachusetts, The Mediaeval Academy of America, 1948, p. 71).

¹⁵ A. Vauchez, *A espiritualidade da Idade Média Ocidental Séculos VIII-XIII*, Lisboa, Editorial Estampa, 1995, pp. 189-193; G. Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge University Press, 1996, pp. 259-263 y 266-269. La interiorización de la vida espiritual sirvió para atacar la búsqueda de la soledad eremítica por parte de reformadores como San Bernardo, G. de Saint-Thierry o G. d'Auxerre (G. Constable, en *Studi su S. Bernardo di Chiaravalle nell'ottavo centenario della canonizzazione. Convegno internazionale, Certosa di Firenze (6-9 novembre 1974)*, Roma, Editiones Cistercienses, 1975, pp. 99-102; Constable, *ob. cit.*, pp. 136-137).

¹⁶ Los versos que abren la narración dejan bien claro que el protagonista es rey y profeta: "Rex erat et vates Demetarumque superbis / jura dabat populis ducibusque futura canebat" (G. de Monmouth, *Vita Merlini*, en Clarkc, *ob. cit.*, p. 52, w. 21-22).

ban las penalidades de Suibhne, han sido eliminadas en la *Vita*, con lo que todas las faltas pasan a concentrarse en la batalla —identificada con la de Arfderydd— con la que se abre el poema. Igualmente, la responsabilidad que Lailoken se imputaba acerca de las muertes en un combate, estaría aquí implícita. Merlín en ningún momento se dirige tamaña acusación, pero es que, en su caso, la simple participación en la guerra es motivo más que suficiente.

Según este presupuesto, la pérdida de la cordura no proviene de una visión sobrenatural, como en las versiones célticas previas, sino de la muerte de tres jóvenes muy queridos para él. El texto, además, nos dice que eran “Tresque ducis fratres, fratrem per bella secuti” (*Vita Merlini*, v. 34), de cuya ambigüedad podemos deducir tanto que eran hermanos del protagonista, como de Peredur o Rodarco, aliados suyos. De todas formas, lo que sí queda claro es el cariño que Merlín sentía por ellos y lo dolorosa que le resulta su pérdida. Ahora bien, si tomamos al profeta como prototipo de la realeza bretona, ¿hasta qué punto los tres caídos no son, a su vez, símbolos de Bretaña? Su cercanía al adivino y la desesperación en que éste cae al contemplar su muerte inclinan a pensar así. En cualquier caso, Merlín vería reflejada en ellos la tragedia de su tierra, desangrado en luchas estériles, mientras se pierden sus riquezas y se malogra su futuro.

La locura de Merlín y su deambular por el bosque adquiere el carácter de una expiación colectiva. Ya que, como profeta y rey, se erige en figura sobresaliente de su pueblo, el protagonista echa sobre sus hombros las faltas de todos los bretones. Es el suyo un acto de redención colectiva, la asunción hasta sus últimas consecuencias, del papel de mesías¹⁷. De hecho, en este aspecto volvemos a encontrar la *Vita Merlini* como culminación de un proceso que se remontaría a la *Historia Brittonum* y a la *Historia Regum Britanniae*.

Consustancial a la personalidad merlinesca es, desde que surgiera bajo la figura de Ambrosio, en la crónica atribuida a Nennius, un componente sobrenatural y místico. Fue éste quien transformó el conflicto, que relataba Gildas, entre Ambrosio Aureliano y *el superbus tyrannus* —que luego habría de conocerse como Vortigern—¹⁸, de naturaleza esencialmente política, en un enfrentamiento

¹⁷ Ligado a la cristología de la época, durante el siglo XII se extiende la teoría de la Redención, cuyo máximo propagador fue el cisterciense Aelred de Rievaulx (Vauchez, *ob. cit.*, pp. 101-102).

¹⁸ El primero representaría a la nobleza de origen romano opuesta a la llegada sajona, mientras que el segundo es quien les invita a establecerse en la isla. Incluso se ha querido ver tras este enfrentamiento una disputa de naturaleza religiosa entre los partidarios de la ortodoxia romana y las doctrinas pelagianistas arraigadas en Bretaña (J. N. L. Myres, “Pelagius and the End of Roman Rule in Britain”, *Journal of Roman Studies*, L (1960), pp. 21-36; F. Kerlonégan, *Le “De excidio Britanniae” de Gildas*, Paris, Publications de la Sorbonne,

entre paganismo y cristianismo. De un lado estarían Guorthigimus y sus magos, guiados por la superstición y prestos a inmolar víctimas humanas para llevar a cabo la atávica costumbre del sacrificio de fundación¹⁹. De la otra parte se situaría Ambrosio, representante de la cultura latina —en tanto que descendiente de un linaje romano— y de la fe cristiana —de allí los rasgos santificadores con que la *Historia Brittonum* lo adorna, como el nacimiento prodigioso o el hablar en nombre de Dios—. En definitiva, error contra verdad, simbolizado en la predicción falsa de los magos del rey y en la seguridad con que el niño sin padre resuelve el enigma de la torre.

La reelaboración que Geoffrey lleva a cabo en la *Historia Regum Britanniae* reduce el ambiente de misticismo que desprendía el episodio e insiste en la interpretación política. Buena parte del misterio que rodeaba el origen de Ambrosio ha desaparecido en Merlín, de quien se dice que es hijo de un íncubo y una princesa de Demecia. La explicación que Maugancio, el sabio real, da acerca de los íncubos y la mención de una autoridad como Apuleyo²⁰, se encargan de racionalizar lo que la *Historia Brittonum* dejaba implícito, y, por lo tanto, en el ámbito de lo incomprensible. Merlín tampoco aparece como portavoz de la palabra divina, ya que Monmouth ha eliminado toda mención a Nuestro Señor. Sólo el don profético mantiene el halo sobrenatural alrededor de Merlín. Esto es, precisamente, lo que Geoffrey pretende, es decir, concentrar el prodigio de su personaje alrededor de sus vaticinios políticos y destacar la lectura política que se desprende del episodio. Por eso da tanta importancia a las profecías, porque son la formulación de la esperanza bretona —que en cambio Nennius relegaba al final del episodio—, al tiempo que despoja al pasaje de todos los elementos que eclipsen dicho aspecto.

Merlín, sin embargo, asume un papel inédito a través de su naturaleza política, porque, al potenciar su carácter profético, hasta hacer de esto su característica más definitoria, pasa a convertirse en un verdadero mesías. Y este rasgo, que aparecía en la *Historia Regum Britanniae*, es convenientemente reelaborado en la *Vita Merlini*. Ya que esta obra se propone santificar a Merlín, lo hará teniendo en cuenta las tendencias espirituales que se difundieron a lo largo del siglo XII, definidas, como hemos dicho, por la indaga-

1987, p. 19; L. Alcock, *Arthur's Britain*, Penguin, 1989, p. 100).

¹⁹ L. A. Paton, "The Story of Vortigern's Tower", *Radcliffe Collge Monographs*. X-V (1910), pp. 13-23; A.H. Krappe, "Note sur un épisode de l'*Historia Britonum* de Nennius", *Revue Celtique*, XLI (1924), pp. 181-188.

²⁰ C. Moreschini, "Sulla fama di Apuleio nel Medioevo e nel Rinascimento", en *Studi filologici, letterari e storici in memoria di Guido Favati*, Padua, 1977, vol. II, p. 467. Aunque, según Faral, Geoffrey no tuvo acceso directo a la obra de Apuleyo, sino que se basó en las menciones que a ella hace San Agustín (E. Faral, *La légende arthurienne. Études et documents*, Paris, Honoré Champion, 1993, t. II, pp. 232-233).

ción y el perfeccionamiento interno, pero también, por la imitación de Cristo sufriente y redentor del género humano. El mesianismo de Merlín, entonces, se despojará de buena parte del lastre que suponía el *espoir breton*, para concentrarse en los aspectos propios de la cristología de la época. El profeta será el redentor de todo su pueblo y sólo ante tal fin adquirirá verdadero sentido su sufrimiento.

Así, las dos obras de Monmouth nos descubrirían sendas facetas del mesianismo merlinesco. La *Historia* mostraba al personaje en tanto que enviado y en tanto que portador de una nueva, ya que era el encargado de transmitir, a través de sus profecías, un futuro de gloria luego de años de penalidades. La *Vita*, por contra, concede a la redención mayor importancia que al mensaje del que es portavoz su protagonista. Hasta cierto punto, las dos concepciones de la misión de Merlín se corresponden con la división en dos de la *Biblia*. La *Historia* se correspondería con el Viejo Testamento, mientras que la *Vita* adquiere una dimensión neotestamentaria, con un personaje volcado en su tarea redimidora.

En correspondencia con lo anterior, se percibe en esta última obra un debilitamiento del papel profético de Merlín. Es cierto que si algún calificativo recibe a lo largo de todo el libro, ése es el de *vates*; de la misma manera, son varias las ocasiones en que se nos dice que el personaje lee los astros y vaticina el futuro de su patria²¹. Ahora bien, las predicciones han perdido buena parte de la funcionalidad que tenían en la *Historia*. En primer lugar, Merlín deja de ser, como era antaño, esencialmente palabra, esto es, profecía. Desde el momento en que se cuenta la vida del personaje y se muestran peripecias secundarias de carácter novelesco, el papel de profeta bretón —que, no hay que olvidar, es la quintaesencia merlinesca— se difumina. Por otro lado, éstas propician vaticinios hasta cierto punto superficiales, sin trascendencia, no ya patriótica, sino ni siquiera narrativa. Ahí están, por ejemplo, los vaticinios del mendigo que ignora estar sentado sobre un tesoro o el del joven que, antes de morir, compra unas suelas que no tendrá tiempo de usar. Por no hablar del adulterio de Ganieda y la triple muerte. En este caso, después de corroborar lo exacto de las palabras de su

²¹ Sin embargo, la lectura de los astros supone una degradación respecto al status del que gozaba en la *Historia Regum Britanniae*, donde era un espíritu profético el que le inspiraba. Mientras que el don de la profecía se consideraba un privilegio de origen divino, con gran tradición en la literaria cristiana —por ejemplo, la *Biblia*—, la astronomía tenía un papel ambivalente, a veces respetada como disciplina científica y a veces condenada como práctica peligrosa. *Vid.*, R.-L. Wagner, "Sorcier" et "magicien". *Contribution à l'histoire du vocabulaire de la magie*, Paris, Droz, 1939, pp. 71-73; M. L. W. Laistner, "The Western Church and Astrology during the Early Middle Ages", *Harvard Theological Review*, XXXIV (1941), pp. 251-275; M.-T. d'Alverny, "Astrologues et théologues au XIIe siècle", en *Mélanges offerts à M. D. Chenu*, Paris, 1967, pp. 31-50.

cuñado, Rodarco parece haber olvidado la infidelidad de su mujer, la cual había sido el origen del episodio.

Frente a estas banalidades, los vaticinios políticos quedan relegados a un segundo término. Las referencias no pasan de ser eso, simples menciones de la tarea que caracterizaba a Merlín desde las primeras obras de Geoffrey. Es más, la única vez que se desglosan es para repetir las que pronunciara en su infancia ante Vortigern²². En cuanto al observatorio en el bosque, cuya construcción parece que va a recuperar al personaje de antaño, casi carece de sentido, habida cuenta que las únicas profecías que Merlín pronuncia desde allí son esta paráfrasis de las que contenía la *Historia*. Por último, después de la muerte de Rodarco y la llegada de Thelgesino, los vaticinios, del tipo que sean, se ven barridos por las interminables lecciones de ciencia natural que ambos sabios intercambian.

Así pues, el personaje, en la *Vita*, es profeta porque, heredero del que describiera la *Historia Regum Britanniae*, parte de una situación preestablecida. Que en esta nueva obra Momnouth se propuso atenuar progresivamente dicha naturaleza lo demuestran el comienzo y el final del poema. Si lo primero que se nos dice de Merlín es que era profeta y que vaticinaba a los demecios, los últimos versos nos muestran cómo el espíritu profético le ha abandonado y, en un golpe de inesperada ironía, ha pasado a su hermana Ganieda.

Varias son las razones que empujaron a Geoffrey a ir relegando dicho aspecto. Evidentemente, pesó el propio agotamiento del recurso. Una vez que Merlín ha expresado el final del dominio germánico y el retorno del poderío bretón, poco margen le queda al personaje, a no ser que se repita una y otra vez o que trivialice su clarividencia. Ambas situaciones comienzan a manifestarse en la *Vita*. Tampoco era factible que el personaje se lanzase a “profetizar” acontecimientos de la historia contemporánea. Esta misión queda encomendada a Ganieda, ya que Merlín, a raíz del enorme éxito de las *Prophetiae*, había quedado prisionero de su propio prestigio. Y las nuevas predicciones, que inevitablemente introducirían correcciones sobre las que aparecieran entre 1135 y 1136, supondrían, al caer en contradicción, socavar su fama de infalibilidad²³.

Otras razones afectan a la concepción misma del personaje y a la nueva dimensión que el autor se propone darle. Como redentor de los británicos, Monmouth ofrece una imagen parcial de Merlín y

²² El propio Merlín se encarga de aclarar que lo que ha pronunciado es una versión abreviada de sus primeras profecías: “Haec Vortigerno cecini prolixius olim / exponendo duum sibi mystica bella draconum / in ripa stagni quando cosedimus hausti”. (*Vita Merlini*, p. 88, vv. 681-683).

²³ Faral, *ob. cit.*, t. 11, p. 373.

resalta ciertos aspectos en detrimento de otros. De tal manera que la espiritualidad con que ahora lo rodea, tenderá a silenciar buena parte de la personalidad que encontrábamos en la *Historia*. Bastará con echar una ojeada al resumen de los reinados bajo los que ha vivido el profeta. Resulta que sólo la intervención ante Vortigern es lo suficientemente significativa como para que merezca ser recordada. Y de ésta, en lo que se insiste no es en el prodigio del estanque subterráneo y los dos dragones, mencionados muy de pasada, sino en las inevitables profecías a las que el adivino debe su fama²⁴. El resto de actuaciones que registraba la crónica (las piedras de Stonchengue, la predicción de la estrella de fuego y la noche de Tintagel) son omitidas²⁵.

¿A qué se debe tal silencio? Aun partiendo de que Merlín está haciendo un apretado resumen de un período muy convulso en la historia bretona, hay que pensar que dichas omisiones sean deliberadas. Más bien parece como si el protagonista, una vez que ha abandonado el siglo, se arrepintiese, hasta cierto punto, de sus intervenciones en asuntos de política. Hay que tener en cuenta, además, que, cuando se enumeran los reinados desde Constante hasta Conan, Merlín ha recuperado muchas de sus facultades mentales y, acomodado en el observatorio, ha dejado atrás el período más agudo de su locura. De hecho, el citado pasaje forma parte de la conversación con Thelgesino y, para entonces, la figura del profeta se ha visto sustituida por la del sabio. La nueva vida, una vez que el protagonista ha renunciado a las delicias de la vida material²⁶, impone localizar el retrato merlinesco en torno a las virtudes espirituales y ascéticas recién adquiridas, a la vez que se reduce su implicación en los acontecimientos, vistos ahora como locuras vanas, que han terminado por arruinar su patria.

Llegados a este punto, no estará de más analizar la obra, al tiempo que trazamos la evolución que a lo largo de ella sigue Merlín, desde el rey y profeta de los primeros versos, hasta el asceta que espera el fin de sus días en lo más profundo del bosque de

²⁴ Más adelante, el profeta volverá a referirse a los vaticinios que hiciera para Vortigern en estos "trunseruntque duccem nivei trans ardua montis. / Quae sibi de regno coepi cantare futura". (*Vita Merlini*, p. 106, vv. 1013-1014).

²⁵ *Historia Regum Britanniae*, caps. 128-130, pp. 212-215, caps. 133-134, pp. 217-218, caps. 138-137, pp. 222-225.

²⁶ La renuncia a la vida del siglo ejemplifica la doctrina del *contemptus mundi*, pieza clave en el proceso de conversión cristiana, especialmente cuando se trataba de laicos (R. Grégoire, *Le mépris du monde dans la tradition spirituelle occidentale*, Paris, Le Cerf, 1965, pp. 19-55 y "Saeculi actibus se facere alienum. *Le mépris du monde dans la littérature monastique latine médiévale*". *Revue d'ascétique et de mystique*, XLI (1965), pp. 251-287; Vauchez, *ob. cit.*, p. 165; Constable, *ob. cit.*, p. 15). Según San Bernardo, la conversión debe ser la primera etapa en el camino hacia el conocimiento de Dios (D. Farkasfalvy, "La conoscenza di Dio nel pensiero di San Bernardo", en *Studi su S. Bernardo di Chiaravalle nell'ottavo centenario della canonizzazione. Convegno internazionale, Certosa di Firenze (6-9 novembre 1974)*, ed. cit., p. 206).

Calidón. La *Vita Merlini* se puede descomponer en tres momentos: el motivo central de la vesania, por una parte, y, por otra, el inicio y el final, los cuales constituyen un marco de cordura en el que se inserta aquélla. Todo junto formaría un largo proceso de perfeccionamiento articulado en torno a una profunda crisis. Y ésta, a su vez, presentaría cuatro momentos.

El primero es un brusco *descensus ad inferos*, el nadir de la animalización en que el protagonista se sume a raíz del enloquecimiento. Este estadio inicial implica la pérdida de toda identidad, es una tabla rasa a partir de la cual el personaje debe reconstruir su personalidad para limpiarla de imperfecciones. La nada en la que se sume conlleva el despojo de todos sus atributos: la corona de Demecia, las riquezas, la memoria —de los suyos y de sí mismo, según explicita la obra—; incluso, de su conciencia de ser humano y del don de la profecía. Es éste el momento en que adquiere la identidad de hombre salvaje, si bien la orientación espiritual de la obra y su evolución posterior impiden que el *homo silvester* se manifieste con todas sus características. La pintura del hombre salvaje²⁷, por lo tanto, estará condicionada por el eremita que poco a poco irá surgiendo. El verso 80 nos dice que “Fit silvester homo, quasi silvis editus esset”, en tanto que, un poco antes, lo hemos visto mientras corría y saltaba junto a las fieras: “Nunc has insequitur, nunc cursu praeterit illas” (v. 77). Sin embargo, se atisban ya algunos indicios de lo que va a ser su vida futura. O por lo menos, se nos ofrece una serie de datos que, a la luz de la evolución posterior, cobrarán nuevo significado. Por ejemplo, la ingestión de alimentos humildes, que sigue a las inclemencias invernales:

Utitur herbarum radicibus, utitur herbis,
Utitur arboreo fructu morisque rubeti.
(*Vita Merlini*, vv. 78-79)

Que el rey de Demecia coma bayas, hierbas y raíces, expresa a la perfección la regresión cultural sufrida y forma parte de la descripción del modo de vida animal; más, si se ve obligado a disputar con los jabalíes manjares tan despreciables. Pero a la vez, éstos caracterizan la humilde dieta de no pocos eremitas, con lo cual, los signos se cargan de ambivalencia, describen la situación presente y

²⁷ Mejor que hombre salvaje, personaje incómodo en el plan de la Creación, cuya verdadera naturaleza, equidistante entre la animal, demoníaca y humana, fue discutida durante bastante tiempo, Merlin sería un loco de los bosques, en la línea que trazan la tradición celta, por una parte, y la cristiana de los santos hirsutos y harapientos, al estilo de San Juan Crisóstomo o no pocos santos irlandeses, por otra (R. Bernheimer, *Wild Men in the Middle Ages. A Study in Art, Sentiment, and Demonology*, Harvard University Press, 1952, pp. 5-9; M. Laharie, *La folie au Moyen Age, XI-XII siècles*, Paris, Le Léopard d'Or, 1991, pp. 88-89).

anuncian la venidera.

La propia inmersión en el bosque, paradigma de la ruptura con la sociedad, apuntaría a esta doble dirección. Por un lado, es el rasgo típico de la vida salvaje; mas, por otro, supone, para el protagonista, el descubrimiento de un mundo hasta entonces desconocido, más humilde, con preocupaciones más simples, pero más cercano a Dios²⁸. Esta admiración (“Miraturque feras pascentes gramina saltus”, v. 76) resume el abrir los ojos hacia la obra divina y constituye el inicio de un largo aprendizaje, del que formaría parte la lamentación ante la llegada del invierno. La incertidumbre que muestran las abundantes oraciones interrogativas de dicho discurso, contrastan con las largas enumeraciones que seguirán a la llegada de Thelgesino, cuando sus conocimientos de la Creación puedan dar paso a otras pesquisas más trascendentes²⁹.

Todo ello formaría parte de un juego de inversión paradójica. Lo que tiene aquí apariencia de enajenación y pérdida de la dignidad humana no es sino el inicio de una crisis que ha de conducir hasta la verdadera cordura. Lo paradójico de la situación de Merlín salta a la luz al considerar la concepción que la Edad Media tenía de la locura. Ante todo, están presentes las palabras bíblicas que consideran loco a quien niega a Dios³⁰. Y, como sin razón no se puede formar parte de la sociedad, de la comunidad sagrada que es el pueblo de Dios, la huida al bosque es el camino natural que ha de seguir el adivino; abandono de las estructuras sociales, exclusión física paralela a la exclusión mental³¹. En el caso que nos ocupa, sin embargo, es el alienado el que vuelve su mirada hacia el Creador, en un proceso que lo ha de llevar a la salvación eterna. La evolución ulterior corroborará este planteamiento: en tanto que

²⁸ San Bernardo, por ejemplo, retomará las ideas de San Pablo acerca de la Creación como espejo donde todos los hombres pueden conocer a Dios (Constable, *ob. cit.*, pp. 141-142; Farkasfalvy, *art. cit.*, p. 208).

²⁹ El conocimiento del mundo y del Dios hecho hombre serían los pasos previos para acceder al aspecto puramente espiritual de Dios, teniendo en cuenta que el encuentro pleno con el Cristo glorioso es imposible en esta vida (Farkasfalvy, *art. cit.*, pp. 212-213).

³⁰ *Dixit insipiens in corde suo: Deus non est* (Salmos 13 y 52, en *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*, ed. de A. Colunga y L. Turrado (Biblioteca de Autores Cristianos, 9ª ed.), Madrid, 1994, pp. 458 y 494).

³¹ Bien es cierto que, como opina Ménard, la actitud del hombre medieval respecto a los locos se movió entre la tendencia a la integración y a la exclusión (Ph. Ménard, “Les fous dans la société médiévale. Le témoignage de la littérature au XI^e et au XIII^e siècle”, *Romania*, XCVIII (1977), p. 434). Ahora bien, el simple hecho de establecer un sistema de marcas para distinguir a los dementes (tonsura, maza, etc.) suponía delimitar un espacio al margen de la comunidad, que implicaba la exclusión. Esta sensación aumenta con la sensación de desarraigo que conllevaba el vagabundeo de no pocos locos, ante la ausencia de lugares de reclusión específicos. En el caso que nos ocupa, la inestabilidad espacial es uno de los rasgos definitorios de Merlín, que acude a vivir al bosque, hábitat situado en los márgenes de la comunidad (Vid. B. Geremek, “El marginado”, en J. Le Goff (ed.), *El hombre medieval*, Madrid, Alianza Editorial, 1991, pp. 361-367; Laharie, *ob. cit.*, pp. 171 y 247-265, especialmente 251 y ss.).

Merlín termina convertido en un sabio, sus connacionales seguirán ciegos para la verdadera sabiduría, inmersos, por la ambición de los poderosos, en una sucesión de luchas civiles y asesinatos. Serían los bretones los que de verdad viven en el olvido de Dios y los que al final han de pagar por la que, en el fondo, es la auténtica locura. Geoffrey jugaría, pues, con la conocida inversión que convierte en cuerdo al loco y a los locos en cuerdos³².

La primera etapa termina con el paréntesis de lucidez que le provoca la música de un enviado de Ganieda³³. Desde ese instante recupera la conciencia humana y con ella el don profético. En consecuencia, la bestialidad extrema en que se había sumido durante las primeras páginas, comienza ahora a atenuarse. Así, cuando vuelva a perder la razón, no caerá ya en el grado ínfimo de las páginas anteriores y ni siquiera el retorno a la selva, que sigue a la predicción de la triple muerte, conducirá a la degradación primera. Es más, aunque los versos 416-422 nos lo describen llevando la vida de los animales, la descripción contrasta, por su vaguedad, con la insistencia y la abundancia de detalles que se podían encontrar en la primera parte:

Qui nemo ingressus fueras rituque ferino
vivebat...

(...)

Interea, ducente viro labentibus annis
cum grege silvestri talem per tempora vitam...

(*Vita Merlini*, vv. 416-422)

Otros pasajes indican que el lugar que Merlín ocupa en la selva comienza a variar para dar la vuelta a la situación del comienzo. Si entonces era el adivino quien descendía hasta la animalización y se equiparaba con las bestias salvajes, ahora es él el que ejerce el dominio sobre éstas. Aunque ligado todavía a la naturaleza de loco de los bosques y de hombre salvaje, el nuevo estadio refleja una posición equidistante entre el animal que ha sido y la persona que ha de volver a ser. Por esta razón se dice que vivía a la manera de las fieras, mientras que poco después lo veremos mandar sobre estas mismas, cuando las reúna en un rebaño y, montado sobre un cier-

³² La tradición cristiana que ve a los locos como sabios a los ojos de Dios y a los sabios del mundo como locos a los ojos de Dios arranca de San Pablo, que en su *Primera Epistola a los Corintios* expresa esta inversión paradójica: "quia quod stultum est Dei, sapientius est hominibus: et quod infirmum est Dei, fortius est hominibus" (1, 25); "sed quae stulta sunt mundi elegit Deus, ut confundas sapientes: et infirma mundi elegit Deus, ut confundat fortia" (1, 27); "Nemo se seducat: si quis videtur inter vos sapiens esse in hoc saeculo, stultus fiat ut sit sapiens. Sapientia enim huius mundi, stultitia est apud Deum: "Comprehendam sapientes in astucia eorum" (3, 18-19), en *Biblia Sacra*, pp. 1108-1109. Vid. J.-M. Fritz, *Le discours du fou au Moyen Âge, XIe-XIIIe siècles*, Paris, Presses Universitaires de la France, 1992, pp. 176-191.

³³ Para la musicoterapia en la Edad Media, vid. Laharic, *ob. cit.*, p. 222.

vo, las conduzca a dar los parabienes a la recién casada Güendoloena³⁴.

Esta esperpéntica demostración, que cerraría el segundo momento, consuma el divorcio con el mundo natural en el que el protagonista ha estado sumido. Después de matar al novio, el adivino intentará huir al bosque; sin embargo, al cruzar un río, cae de su montura y es capturado por los sirvientes de palacio. Con todo lo accidental que pueda ser, la caída en el río marca un hiato en la evolución del protagonista. Lo que viene a demostrar es que su dominio sobre los animales finaliza y que su compenetración ya no es tal como para ganar la selva en una carrera precipitada. Y este perder el control de su cabalgadura irá más allá de lo episódico, porque a partir de entonces, el contacto con las bestias decrece y se ve sustituido por el trato con los humanos: a la captura seguirá una nueva estancia en la corte y, tras ella, la construcción del observatorio. Lo cierto es que ésta es la última ocasión en que vemos a Merlín con rasgos animalizados, ya que, cuando vuelva a la selva lo hará, no como un igual de sus habitantes irracionales, sino como un superior. No en vano, a esta etapa de locura seguirá la rememoración de las profecías a Vortigern. Inmediatamente después vendrán la demostración de sabiduría que suponen las conversaciones con Thelgesino, por un lado, y, por otro, los propósitos cada vez más firmes, de adecuar su vida a los preceptos ascéticos. Estamos, pues, en la mitad de la segunda etapa en que hemos dividido la *Vita* y ya se ha extinguido todo trazo del hombre salvaje.

Este segundo instante que estamos analizando se caracteriza, a nivel narrativo, por las idas y venidas al palacio de Rodarco: a su llegada, enloquece, adivina el adulterio de Ganieda y lanza la profecía de la triple muerte. Gracias a estas predicciones, consigue que Rodarco lo libere y vuelva su retiro de Calidón. Desde el bosque, adivina la muerte de Constantino y las segundas nupcias de Güendoloena, su mujer. Para evitar esta boda, irrumpe en palacio, mata al pretendiente y, como acabamos de ver, es capturado en su huida. Nuevamente en la corte, adivina el lugar donde se esconde un tesoro y vaticina la muerte del joven que compra unas suelas de zapatos. La vuelta al bosque y las instrucciones para que su hermana construya el observatorio, desde donde profetizará a partir de entonces, cierran este bloque. Como se observará, Merlín ha recuperado los poderes clarividentes y hace un intenso uso de ellos. De toda esta demostración, la más importante es la de la muerte de Constantino, porque, si bien no afecta a un hecho venidero, se produce por medio de la lectura de los astros y constituye la primera

³⁴ Según Bernheimer (*ob. cit.*, pp. 166-167), esta escena estaría relacionada con el ritual nupcial del *charivari*, con el que se perturba la tranquilidad de la noche de bodas.

adivinación política que Merlín efectúa desde que empezó la obra. Claro que, para llegar hasta ahí, ha tenido que arrostrar un proceso de purificación, según se encargan de recordarnos los versos que anteceden al escrutinio del firmamento:

Purior aer erat solito, nam frigidus atrox
expulerat nubes Boreas celumque serenum
reddiderat...

(*Vita Merlini*, vv. 426-428)

El frío era, desde el primer invierno que pasara en el bosque, una constante de los sufrimientos merlinescos³⁵. Pues bien, son estos mismos sufrimientos, que han curtido el espíritu del asceta que comienza a ser, los que han clareado el cielo para que pueda observar el curso de las estrellas, es decir, para que se le permita ver cómo son en verdad las cosas, una vez que las *nubes boreas* —o lo que es lo mismo, la apariencia engañosa del siglo— han desaparecido de la vista.

Como vemos, el adivino surge en esta segunda etapa, si bien, los rasgos de eremita comienzan a moldearse cada vez con mayor nitidez y a convivir con el aspecto anterior. Así, han aparecido, no sólo el don de la clarividencia, sino parte de la conciencia (Merlín, además de rehumanizarse, razona y mantiene conversaciones con sus allegados y sólo su empeño en retornar a las selvas hará extravagante su conducta). Y, junto a ambas, las primeras formulaciones del *contemptus mundi*, eso sí, entreverados aún con la simple añoranza por la *vita silvester*.

Con la invitación a Ganieda para que construya el refugio del bosque comienza el tercer momento de la narración, dividida a su vez en dos partes: hasta la llegada de Thelgesino, verdadera clave sobre la que gira el conjunto de la obra, y, a partir de ahí, la conversación que éste mantiene con Merlín. Es aquí donde el carácter del protagonista se invierte, en el sentido de que la locura deja de ser el rasgo predominante y cede hasta casi desaparecer. Su lugar lo ocupa una creciente dimensión espiritual, que, en estos primeros pasos, se plasma en la figura del *clericus*, del hombre de letras³⁶, a

³⁵ Para los baños fríos como mortificación ascética entre los eremitas de la época vid., J. Becquet, "L'éréfmitisme clérical et laïc dans l'ouest de la France", en *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII. Atti della seconda Settimana internazionale di studio. Mendola, 30 agosto-6 settembre 1962*, Vita e Nfilán, Pensiero, 1965, p. 190. De un modo más genérico, el frío equivale al deseo de soledad y elevación espiritual (J. E. Cirlot, *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Labor, 1992, p. 208). En cualquier caso, el frío se opone al calor de la lujuria, motivo éste de gran tradición hagiográfica. También es posible el remedio contrario para combatir el ardor interior de la concupiscencia, es decir, el calor exterior del fuego y las quemaduras (Pilosu, *A mulher, a luxúria e a Igreja na Idade Média*, Lisboa, Editorial Estampa, 1995, pp. 36-41).

³⁶ Para la evolución del término y su equiparación con el hombre de letras, vid. M. Fu-

imagen y semejanza de Thelgesino. Lo que éste procura a Merlín es, digámoslo así, un curso acelerado de clerecía, con una finalidad no sólo erudita, sino también doctrinal. Así, el discípulo de Gildas imbuye a su compañero de la dimensión trascendente de la que carece el bagaje, también amplio de su compañero. Recordemos que en el discurso de aquél se entreveían algunas de las concepciones cosmológicas de la escuela de Chartres, la cual incitaba al estudio del universo y el mundo como una manera de acercarse a Dios, a través del conocimiento de la obra por Él creada³⁷. De hecho, la primera enumeración de Thelgesino va encabezada por una descripción del mundo, desde el cielo superior, que todo lo envuelve (vv. 740-741), hasta las profundidades infernales (vv. 792-799). Por lo tanto, esta digresión está concebida como un pequeño tratado cosmológico que condense toda la obra divina. Este conocimiento, aplicado a una perspectiva trascendente, es el que necesitaría el profeta para acceder a la vía ascética, antesala de la santidad. Evidentemente, asimilar tales conceptos supone formar parte de una aristocracia intelectual, por lo que la enajenación brilla aquí por su ausencia. Mejor dicho, la locura y sus manifestaciones ceden su lugar al nuevo Merlín que van forjando las digresiones paradoxográficas. En este instante, el protagonista, que ha superado, por la vía del conocimiento al conjunto de sus semejantes, se sitúa ya en un nivel superior (abandonada la inferioridad de la locura) y se prepara para ocupar el puesto preeminente que le reserva Dios³⁸.

A la etapa de clérigo le acompaña la pérdida de la mayor parte de los poderes, entre ellos el profético. Aunque justo ahora la política de Bretaña adquiere el relieve de que había carecido en todo el libro, tal manifestación no es sino un canto de cisne que revela las nuevas y crecientes limitaciones. Apenas se ha acomodado en el observatorio, cuando lanza las ya conocidas profecías de Vortigern, expresadas con otras palabras. Y a éstas le siguen dos adivinaciones, las del fallecimiento de Rodarco y la venida de Thelgesino. Pero todo esto es posible porque todavía no se ha abierto al mundo

magalli Beonio Brocchieri, "El intelectual", en J. Le Goff (coord.), *El hombre medieval*, ob. cit., p. 195; Constable, ob. cit., pp. 9-10.

³⁷ De hecho, Faral (ob. cit., t. 11, pp. 378-383) consideraba los discursos paradoxográficos de la *Vita Merlini* como un compendio no adscribible a ninguna escuela filosófica, aunque notaba, junto a la presencia de Ovidio, San Agustín o San Isidoro, la influencia de Guillaume de Conches. Vid. É. Gilson, *La filosofía en la Edad Media, desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*, Madrid, Gredos, 1976, pp. 243-261; T. Gregory, *Anima mundi. La filosofía di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Pubblicazioni dell'Istituto di filosofia dell'Università di Roma, 1955; E. Jeancau, "Note sur l'École de Chartres", *Studi Medievali*, 3ª serie, V (fasc. II, 1964), pp. 839-852; J. Le Goff, *Los intelectuales en la Edad Media*, Barcelona, Gedisa, 1996, pp. 58-67, especialmente pp. 58-60;

³⁸ Aunque aplicado a un plano secular, Bemheimer (ob. cit., p. 18-19) señala cómo los caballeros que enloquecen y experimentan una etapa de salvajes, están llamados a superar en honor y caballería a los que les rodean.

de letras que le trae el discípulo de San Gildas. En efecto, después de la primera lección de ciencia natural, las profecías (siquiera sean repetidas) han dejado paso a un simple resumen de la historia bretona, despojada de toda pretensión prospectiva. Por algo el otrora profeta se detiene justo en la subida al poder de Conan y no se atreve a vaticinar qué sucederá con tal usurpador. A partir de aquí, no volvemos a encontrar otra demostración de los poderes de antaño.

La condición clerical, por lo demás, se revela insuficiente como vía de perfeccionamiento. El propio Thelgesino se encarga de rechazar la vida que ha llevado y abraza con vehemencia el retiro ascético:

... Telgesinus ait, despecto themate mundi.
Jam satis exegi vivendo tempora vane
Et nunc tempus adest, quo me mihi, te duce, reddam.
(Vita Merlini, vv. 145 8-1460);

declaración ésta hasta cierto punto sorprendente, pues, si alguien hay cercano a la santidad, incluso antes que el profeta, es Thelgesino. Aparte de discípulo de San Gildas, participó en el *immram* que llevó a Arturo al paraíso de Avalón (vv. 929-940), lo cual lo convertía en émulo de San Brandán. Ambas navegaciones guardan estrechas semejanzas ya que, no en vano, el piloto de las dos se llamaba Barinthus³⁹.

La cuarta etapa está volcada sobre el futuro, sobre lo que la *Vita* ya no nos cuenta. Es este carácter de proyecto el que la diferencia de su antecesora, toda vez que Merlín se había despojado ya en esta última del comportamiento típico de los alienados. Sin embargo, faltan por atar algunos cabos y uno de ellos afecta al estado mental del profeta. Éste actúa como un cuerdo, pero es necesario que se explicita el cambio de estado; la adopción de la vía definitiva que conduzca a la santidad debe producirse en pleno uso de sus facultades mentales, de ahí que se marque el momento exacto en que el protagonista recupera la razón⁴⁰. E, igual que un acontecimiento concreto abrió el abismo de la insania, otro suceso no menos específico debe cerrarlo. Así cobra sentido la aparición de la fuente en el bosque de Calidon, de la que el protagonista bebe para curarse. De hecho, a estas alturas de relato —y a juzgar por la cordura de su comportamiento— tal curación sólo tiene significado al

³⁹ Para este personaje, vid. C. L. Bronn, "Berintius", *Revue Celtique*, XII (1901), pp. 339-344.

⁴⁰ La santidad debe ser, ante todo, un acto de voluntad y esto es impensable durante la alienación. No en vano, una de las máximas que San Bernardo sitúa al comienzo del camino de perfección espiritual es *nosce ipsum* (Farkasfalvy, art.cit., p. 206; Constable, *ob. cit.*, p. 142).

considerar la santidad futura. En cuanto a la formación intelectual del protagonista, la vuelta a la razón le coge aún sin aquilatar. Falta una última enumeración de Thelgesino, tras la que, entonces sí, puede él mismo enhebrar uno de esos discursos eruditos. Otra prueba de paso, que sirve para demostrar que está al nivel de su compañero, y con la que culmina su formación clerical y corrobora que puede aspirar a nuevos horizontes. La obra se cierra con el comienzo de la vida, ascética del grupo aglutinado en torno a Merlín. Nada sabemos de los últimos días del proyectado protagonista, pues, en el estadio en el que ingresa, la muerte y la vida se confunden. El de la *Vita* es un final abierto hacia la eternidad.

La perspectiva que obtenemos del conjunto de la obra es la de una progresión dividida en las siguientes fases: rey de Demecia (cordura) -hombre salvaje-loco profeta-clérigo-asceta (cordura). Cada uno de estos peldaños hacia la santificación está representado por cada uno de los compañeros que ha tenido el protagonista. Los días de vida despreocupada, que anteceden a la pérdida de la razón, están encarnados por Maeldin, con quien llevó, en su juventud, una existencia volcada en los placeres terrenales (sexo, caza, riquezas); la época del *homo silvester*, por el lobo; la del loco clarividente, por Ganieda⁴¹; la del hombre de letras, por Thelgesino; y la cordura ascética, por todos ellos juntos⁴².

Después de este repaso, vemos que los rasgos más característicos de la locura merliniana, el hombre salvaje y las profecías, no ocupan sino un espacio muy limitado dentro de su evolución. Incluso la locura en sí, aunque planea como una constante durante toda la obra, sólo domina en su primera mitad. Y es que la trascendentalidad del destino merliniano imponía grandes limitaciones a las demás fuerzas que se manifestaban en la figura del protagonista. Lo que parece evidente es que la locura y la santidad son incompatibles. Por mucho que veamos una dimensión redentora o mística en la alienación de Merlín, ésta nunca reúne los aspectos que definen a los locos de Dios. Merlín vive su condición en la soledad de los bosques, huyendo del contacto humano, en tanto que aquéllos buscan las burlas de la gente en un medio esencialmente

⁴¹ Hasta tal punto, que Merlín formula la gran mayoría de las profecías y adivinaciones en presencia de su hermana: el adulterio de ésta, la triple muerte, el tesoro escondido, el joven de los zapatos, la repetición de las de Vortigern, la muerte de Rodarco y la llegada de Thelgesino. Sólo las adivinaciones del asesinato de Constantino y la boda de Güendoloca se producen, ya que no con Ganieda, en soledad. La asociación con ésta va más allá, porque es ella la encargada de construir el observatorio y es a ella a quien elige el espíritu profético, una vez que Merlín ha perdido el don de la clarividencia.

⁴² Teniendo en cuenta que Maeldin asume dos aspectos diferentes: el de compañero de juventud y el de lobo. Por algo se insiste en animalizarlo durante su locura; incluso se llega a explicitar dicha asociación, pues el verso 1421 dice que el grupo de amigos que ha enloquecido por comer las manzanas envenenadas -entre los que se encontraba Maeldin-, se comportaba *more lupino*.

urbano. Y un detalle básico: la suya, aunque sacrificio implícito por las faltas de su pueblo, no tiene nada de fingida, no es una humillación consciente. El modelo que elige Monmouth para su personaje, en fin, no se adecua tanto al Cristo doliente y escarnecido de la Pasión, como al que se retiró a reflexionar al desierto.

Con lo cual, insania y santidad se muestran complementarias y, con ellas, los dos aspectos que adquiere la primera (es decir, el *homo silvester* y el don de la profecía)⁴³. Geoffrey renuncia a hacer de su personaje uno de esos santos capacitados, por el aliento divino, para conocer el porvenir⁴⁴. La clarividencia, ya lo hemos visto, decrece a medida que la espiritualidad del protagonista va aumentando. Respecto al hombre salvaje, aun relegado como está a las primeras páginas, también sufre el influjo de ésta. En efecto, Merlín es *homo silvester*, como muy bien dice el verso 80, pero lo es de un modo bastante imperfecto, ya que carece de varias de sus características. La principal de todas ellas es el deseo sexual o, cuando menos, la hostilidad hacia el género femenino⁴⁵. Bien es verdad que la brevedad de la primera estancia en el bosque impide el encuentro con ninguna mujer, pero no es menos cierto que, si algo destaca en la etopeya del personaje, es, precisamente, su rechazo al amor carnal. Como loco, rechaza en varias ocasiones a Güendoloe-na⁴⁶; y como cuerdo, en su juventud, había despreciado a la amante que terminó por envenenar a sus amigos, lo cual viene a demostrar lo arraigada que estaba en él la aversión por el amor carnal.

Si aceptamos, entonces, una tripartición funcional en la obra — en la que existirían tres ámbitos fundamentales: el sexo, el poder y las armas y el conocimiento al servicio de Dios⁴⁷, encontramos al protagonista predispuesto a alejarse de uno de ellos desde el comienzo del relato. El abandono del segundo se produce con la crisis sufrida durante la batalla y se expresa en la huida de la corte y el mundo civilizado. La posterior desaparición de Rodarco reafirmará el precio que hay que pagar en la conquista de la gloria mundana. Así lo comprende Ganieda, cuando, al quedar viuda, decide

⁴³ Ya que el salvajismo es un aspecto de la locura, las observaciones acerca del *homo silvester* afectan a la locura misma (Fritz, *ob. cit.*, pp. 26-28).

⁴⁴ Grant Loomis, *ob. cit.*, p. 71.

⁴⁵ Bemheimer, *ob. cit.* pp. 121-122; A. Deyermond, "El hombre salvaje en la novela sentimental", *Filología*, X (1964), p. 98. En el caso de Merlín, la única postura enfrentada a la mujer es la del rechazo ascético, en el polo opuesto del comportamiento impulsivo del salvaje.

⁴⁶ La única vez en que el recuerdo de su mujer doblega su voluntad es durante las lamentaciones con que el servidor de Ganieda consigue convencerlo para que retorne a la corte. Pero no olvidemos que esta decisión la toma el profeta después de que la música le haya devuelto la razón. Además, más que la sensual descripción que el enviado hace de Güendoloe-na, en el ánimo de Merlín pesa la mención de su hermana.

⁴⁷ Ch. Méla, "Le temps retrouvé dans la *Vita Merlini*", en *Le nombre du temps en hommage à Paul Zumthor*, París, Librairie Honoré Champion, 1988, p. 177.

acogerse, ella también, al refugio de los bosques. Con esta perspectiva, la única vía que se le abre a Merlín es la del progreso intelectual orientado hacia Dios. Sólo esta tercera posibilidad aseguraría la auténtica vida, es decir, la eterna. La asociación de las armas y el poder con la muerte es bastante evidente; ahí están el ya citado fallecimiento del rey de los cumbros o la escena inicial de la batalla de Arfderydd y la muerte de los tres hermanos, que enloquece a Merlín (en la Edad Media, también la locura es muerte⁴⁸). Pero, según la obra, el amor carnal atesora similar capacidad de destrucción. No es solamente que, a partir de su segundo casamiento, Güendoloena se suma en el más profundo de los silencios, ignorada y olvidada por el narrador (y, es obvio, por los mismos personajes); es que la amante juvenil de Merlín, presa de la desesperación por la pasión contrariada, sembrará la locura entre los conocidos del profeta.

La predisposición del protagonista hacia el conocimiento, en detrimento de las dos características que asume la locura, se comprende mejor al descubrir la relación entre éstas y las funciones que dominan la *Vita*. Ya hemos dicho más arriba que el sexo es una de las características típicas del *homo silvester* y de ahí lo llamativo que resultaba la ausencia de lujuria en la fase de salvajismo que protagonizaba Merlín. En cuanto al poder y las armas, se asocian de un modo implícito con el don profético. Y esto, no sólo a través de las inmensas posibilidades que da a conocer el futuro, las cuales sitúan a quien posee dicha facultad por encima de sus semejantes, sino también porque las profecías merlinianas tienen un marcado carácter político. Una vez más, vemos cómo, por una parte, el protagonista está abocado al tercer aspecto, el del saber orientado hacia el Creador, al tiempo que éste se nos muestra incompatible con la locura y con las profecías.

Por lo que respecta a estas últimas, hay que partir de la base de que se trata de un don divino que Merlín ha poseído desde su niñez ("Rex erat et vates", v. 21). Al empezar la *Vita*, por lo tanto, está en plena posesión de dicha facultad, pero el nuevo rumbo que adopta su existencia, a consecuencia de la crisis mental, inicia su declive como profeta. Ya el paréntesis de vida animal, aunque extremo, es todo un síntoma. De todas formas, la ausencia de clarividencia en esta fase se debe a una causa muy específica: sería muy

⁴⁸ Con lo cual, la longevidad que demuestra el protagonista, mientras mueren todos los que siguen sumidos en los asuntos mundanos, es una prueba más de la inversión locura-cordura de origen bíblico. En la *Biblia*, por ejemplo, los sabios alcanzan la ancianidad, en tanto que los locos -o lo que es lo mismo, los impíos- mueren pronto (C. Blum, "La folie et la mort dans l'imaginaire collectif du Moyen Âge et du début de la Renaissance XVIe-XVIIe siècles). Positions du problème", en H. Braet y W. Verbeke, *Death in the Middle Ages*, Lovaina, Leuven University Press, 1983, pp. 260-261.

sorprendente que un animal, recibiese el hálito divino que le permitiese leer el porvenir (otra cosa es que la divinidad lo utilice como signo para que los humanos puedan leer en él algún tipo de mensaje). Pero cuando mejor se aprecia el retroceso de la profecía es al recuperar la conciencia humana. Retroceso, según hemos visto, más cualitativo que cuantitativo. La eclosión adivinadora que caracteriza a esta etapa se explica porque, con ella, Merlín ha entrado a formar parte de uno de los grupos —el de los locos— que más facilidad tiene para que, a través de ellos, se manifieste el futuro. Efectivamente, el hombre medieval creía que, tanto los enajenados como los niños, a causa de la inocencia mental de ambos, eran los seres de la creación que más cercanos estaban a Dios, y esta cercanía facilitaba la comunicación, aunque inconsciente, de los mensajes divinos⁴⁹. La pérdida de la clarividencia, entonces, muy bien puede deberse a la pérdida, a su vez, de la inocencia, cuando ve caer en la batalla a los tres hermanos. Después de que toma conciencia de su vida pecadora, no le sería posible seguir manteniendo una facultad que, en esencia, se ligaba con la pureza de espíritu. Precisamente el proceso de recuperación de esta cualidad es lo que se describe en la *Vita*.

Con lo cual, la vuelta de la razón conlleva la desaparición de una condición tan específica y, con ella, de la vena profética. No quiere esto decir que Merlín pierda clarividencia; más bien hay que verlo como un cambio de facultades, proceso éste que se prolonga a lo largo de todo el libro y que resulta ser, en el fondo, su base argumental. Por clarividencia habría que entender ahora, no la manifestación de una cualidad sobrenatural, que le permite indagar en el futuro o saber qué está ocurriendo en un sitio distante, sino el conocimiento, a través de la realidad que nos rodea, de la presencia de Dios en el mundo y de la sabiduría divina manifestada en su Creación. Al fin y al cabo, la perspectiva recién adquirida supone un progreso, por cuanto la simple profecía está demasiado apegada a los acontecimientos terrenos como para permitir el avance hacia la santificación. El nuevo bagaje merlinesco será, qué duda cabe, mucho menos material y más cercano a la espiritualidad que exige

⁴⁹ La diferencia que existe entre las predicciones de un profeta como Merlín y un loco, aparece registrada a la perfección en un episodio de la *Suite du Merlin* (h. 1230-1240). Durante la coronación de Pellinor, un loco había vaticinado la muerte del rey y su sometimiento a otro monarca más poderoso que él. Durante años, Pellinor no fue capaz de descifrar las palabras, en apariencia incoherentes, del enajenado. Hasta que Merlín aclara la profecía y señala cómo actuó el loco: "Ensi te dis li fols la senefiance de ta mort et chou que tu seras niis en autrui subjection. Et ne savoit il qu'il disoit fors chou qu' '[i] li venoit a la bouche". (*Merlin d'après le manuscrit Huth*, ed. G. Paris y J. Ulrich, Nueva York, S.A.T.F., 1965 (1ª ed., 1884), t. 11, p. 129).

Para la asociación entre inocencia del loco y de los niños y clarividencia vid. *Fritz, ob. cit.*, pp. 172-173; Laharie, *ob. cit.*, p. 81.

la vida de un santo. El poder taumatúrgico que supondría la profecía, desaparecerá en espera de que, en forma de milagros, se manifieste la nueva taumaturgia, tal y como correspondería a un santo.

Como punto final de este análisis, podemos extraer las siguientes conclusiones:

a) La santificación de Merlín es la culminación de un proceso iniciado mucho antes, según nos muestran los relatos anteriores a la *Vita* (*Historia Brittonum*, *Historia Regum Britanniae*, narraciones sobre Lailoken y Suibhne), así como los datos proporcionados por la propia obra, que presentan un personaje inclinado a la vida santa aun antes de la batalla de Arfderydd. A la vez, formaría parte de una maniobra de actualización por parte de Monmouth de la tradición celta del loco de los bosques, el cual, en manos de un clérigo del siglo XII, pasa a ser un eremita volcado hacia la santidad.

b) La profecía es, asimismo, previa a la locura, tal y como se deduce de los versos 21-22. No podía ser de otra manera, pues el protagonista se pretende heredero del Merlín de la *Historia Regum Britanniae*.

c) La tendencia a la santificación condiciona otros aspectos de la personalidad del personaje. Por ejemplo, el don profético, que tiende a debilitarse desde el comienzo de la obra. O la etapa de hombre salvaje, que, si bien domina la primera fase de la locura, desdibuja buena parte de sus rasgos.

d) La profecía que surge luego de esta animalización es diferente de la que Merlín heredaba de la *Historia*. Esta última era un don innato, ligada, sobre todo, a la política de Bretaña. La de ahora es fruto de la alienación mental y, como tal se desvincula de los acontecimientos de su patria. Para marcar bien la diferente naturaleza de uno y otro don, Monmouth intercala la etapa de *homo silvester*.

e) Incluso cuando recupere parte de sus facultades se observan diferencias respecto a la inspiración profética de la *Historia*; Merlín ahora se vale de una técnica menos prestigiosa, como es la astrología. Aquella era un don divino, ésta una disciplina que se adquiere con estudio. La diferencia la marca la pérdida de la inocencia, que se produce con el despertar ante la muerte de los tres hermanos y tras este choque, nada será igual.

f) Entre los motivos del loco y el santo profetas, Geoffrey opta por el primero. En consecuencia, la profecía liga su suerte a la evolución de la locura y con ésta desaparecerá a medida que va siendo sustituida por la santidad.