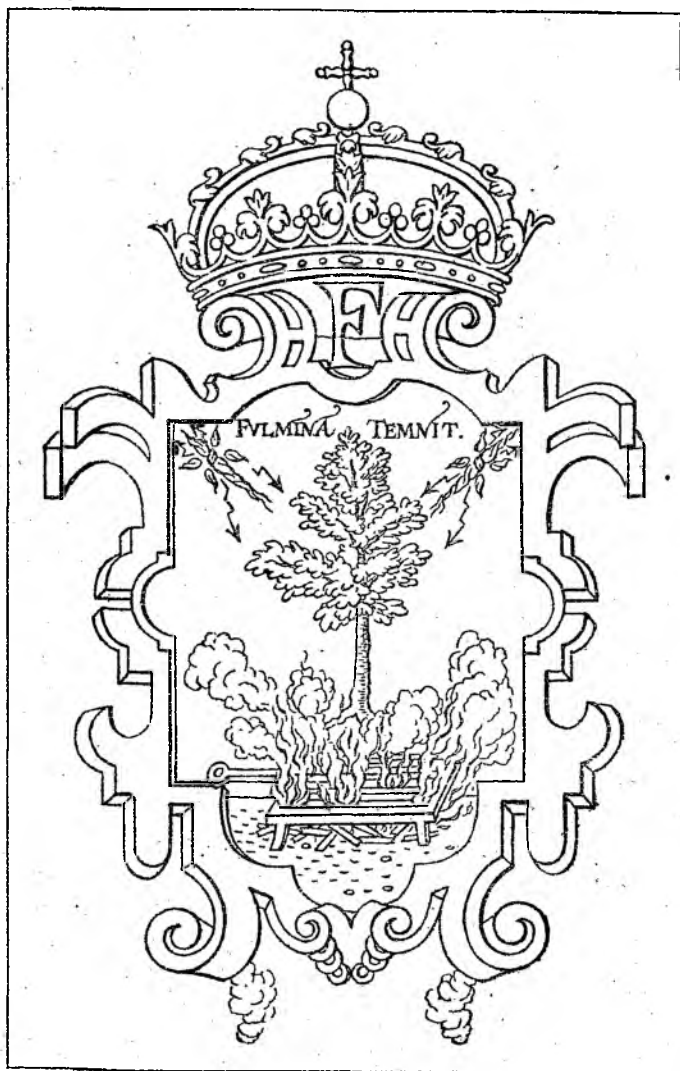


ESCORIAL



*De este número se hicieron 100 ejemplares
numerados para los suscriptores de honor.*

**DIRECCION Y ADMINISTRACION:
ALFONSO XII, 26
TELEFONO 14491**

Silverio Aguirre, impresor - Teléfono 30366 - Madrid

LA POLITICA CULTURAL HISPANO-AMERICANA

SEAMOS sinceros, vivamos en la realidad y tomemos precauciones: nuestra ligazón fraternal, o paternofilial, con las Repúblicas Hispanoamericanas no es un hecho inexorable decretado en las alturas, sino un hecho histórico, relativo por lo tanto, que puede acontecer y puede también desvanecerse. Aquellas tierras abundan en sangre nuestra; pero una mezcla continuada puede borrarla. Hablan nuestra lengua, pero pueden dejar de hablarla, para adoptar ese inglés imposible que se habla más al norte. Profesan, en general, nuestra religión, pero pueden también no profesar ninguna. En una palabra: si hoy, por encima del Atlántico, unos cuantos vínculos espirituales y raciales subsisten, cualquier bamboleo del curioso planeta llamado Tierra puede dar con ellos al traste y dejar huérfanas a nuestras hijas y a nosotros sin prole. Pero también esa rotura de relaciones entre América hispana y nosotros estará en trance de producirse sin necesidad de telúrico bamboleo, simplemente cuando

la Madre Patria, como dicen por allá, deje de tener interés o de ser atractiva; porque este género de paternidades, si no se ejercita constantemente con elegante cuidado y delicada eficacia, puede morir en cualquier coyuntura.

Reduzcamos la situación a sus más graves términos, que son siempre los de la realidad: Hispanoamérica está demasiado lejos para que España pueda ejercer allá una influencia política, y las cosas del mundo andan lo bastante revueltas para que la colaboración económica pueda ser importante, por lo menos en muchos años. Sobre la tierra que fué española más abajo del Río Grande del Norte, los Estados de la Unión —o, hablando precisamente, los judíos de Wall Street—, ejercen una vigilancia exquisita, con miras tan declaradas que no se hace necesario precisarlas. Estas miras alcanzan desde lo meramente político a lo económico, sin excluir la lengua como vínculo de cultura (no se olvide, a este respecto, la historia de las Islas Filipinas desde su independencia).

España no puede actualmente, ni podrá en muchos años, oponerse con fuerzas materiales a esta acción imperialista de la Unión, porque para ello sería menester que se arreglaran las cosas del mundo, y que se arreglaran precisamente a nuestro gusto; y una vez listas, que nuestra potencia industrial y militar fuera tan grande que la Unión nos considerase con respeto no sólo en el mundo, sino precisamente en lo que provisionalmente vamos a llamar su “espacio vital”.

Hay algunos insensatos que creen posible, tales cosas resueltas, una acción tutelar española sobre su América, pero esto es un disparate. En ese caso, lo único que España podría hacer era vigilar el libre desarrollo de la Historia de Hispanoamérica, de acuerdo con su propio destino, y sin tolerar ingerencias extrañas. Pero nada más. Olvidar que Hispanoamérica es libre es negación de la propia paternidad al mismo tiempo que de la más elemental cordura.

Pero todo esto es divagar, porque las circunstancias llevan a España por otro camino. Y hacer proyectos para dentro de cincuenta años es una forma de perder el tiempo. Si es cierto que España tiene deberes que cumplir con la América española, y si es también cierto que su misión en la Historia —por lo menos su misión presente— va por esos derroteros, conviene precisar cuáles son sus términos actuales y posibles, y atenerse a ellos sin dejar abierto el disparadero de la fantasía. Enfermedad de que muchos andan aquejados a ambas orillas del Atlántico, y no sólo precisamente en las orillas de habla española.

Las Repúblicas Hispanoamericanas tienen su política y su economía, y en eso, de momento, no nos cabe intervención, ni parece que nos quepa nunca. Pero también tienen su cultura, y ahí reside precisamente el ámbito de nuestra influencia. Consideremos previamente dos circunstancias: la primera, que también en ese aspecto se nos quiere arrabetar; la segunda, que ese arrebató no es imposible. Parece natural que, si hablan nuestra lengua y es nuestro su primer legado cultural, hacia nosotros tiendan siempre sus aspiraciones espirituales. Pero es un hecho —por lo tanto, indiscutible— que las aspiraciones pueden torcerse, y los legados culturales anularse, y una forma espiritual ser sustituida por otra de matiz distinto, y aun opuesto. Cuando Rubén Darío se preguntaba, angustiado, si el inglés sería la lengua de tantos millones de hombres, daba por posible el acontecimiento.

De momento, Hispanoamérica es como una novia hermosa a la que se disputan dos pretendientes. Ya sabemos que las mujeres tienen a veces sus caprichos, pero, en general, se entregan al más hombre de los dos. Es un problema de seducción, y España, para esta amorosa conquista, tiene que ser realmente seductora. No basta con que unos cuantos por acá digamos alegremente que lo somos, y que la amada nos favorece y distingue con sus mercedes; sino que esos favores y esas mercedes existan realmen-

te; que en este caso no puede ser más que así: tomando a España por ejemplo y por cabeza de toda su empresa cultural. Pero España no está a la cabeza de la cultura del mundo, ni siquiera del mundo latino. Recordemos aquella al parecer frívola disputa suscitada hace unos años, de si el meridiano intelectual de los países de habla española pasaba o no pasaba por Madrid. Hoy, que contemplamos la disputa a distancia, y con sincero deseo de no engañarnos, podemos comprender que, efectivamente, no pasaba por Madrid.

Por las razones que fuesen, entonces Hispanoamérica debía más culturalmente a Francia que a nosotros. Su poesía y su arte hablaban el francés, y hasta la sintaxis de su idioma se resentía de galicismos. El fenómeno era natural: por aquellos años, la seducción ejercida por París sobre los países hijos nuestros era más fuerte que la ejercida por Madrid, que si bien había planteado la batalla, no la había ganado, como no la ganó todavía. No vamos ahora a discutir la excelencia de la cultura francesa ni la excelencia de la nuestra. Basta con señalar un hecho objetivo, y meditar sus consecuencias.

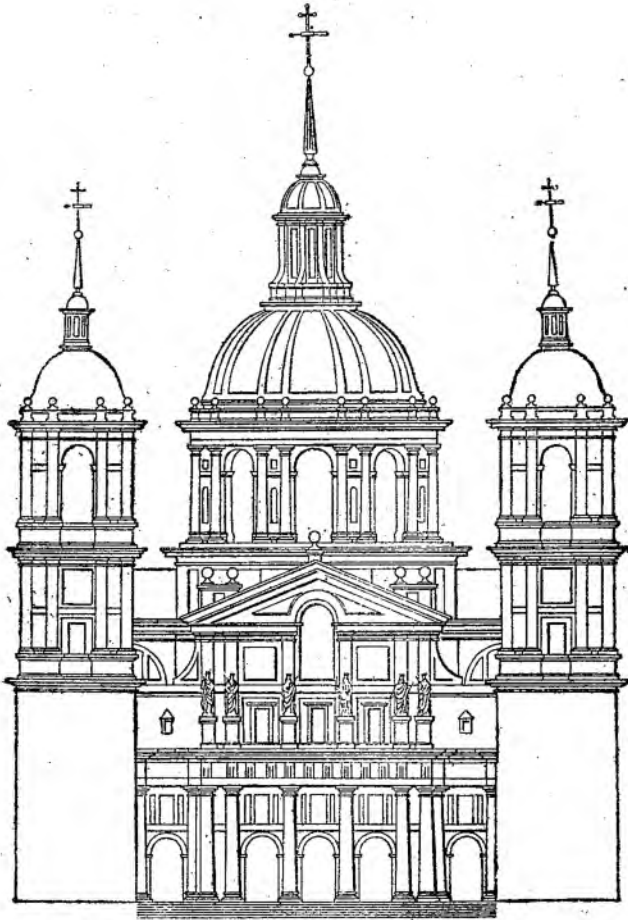
Hoy, sin embargo, no están igual las cosas del mundo ni las de Europa. No parece muy probable que en algún tiempo recupere París su capitanía de las letras, y hasta es muy posible que esa capitanía permanezca vacante sabe Dios hasta cuándo. Es respetable anhelo que cualquier país la quiera para sí, y es respetable este anhelo si se produce entre nosotros. Pero no creamos que el empeño no tiene sus compromisos y no arrastra sus exigencias. La primera y más importante, libertarse de cuanto provincianismo adherente haya, y es menester confesar que entre nosotros aún queda mucho, y no sólo adherente, sino sustancial. Querer estar a la cabeza del mundo en la cultura, aunque sólo sea a la cabeza del mundo hispánico, no es bagatela ni cosa de tres al cuarto. Requiere una larga, dolorosa disciplina intelectual, que no se logra proclamando a todas horas la excelencia

de nuestras letras clásicas, la genialidad de nuestros sabios, la valentía de nuestros capitanes... y echándose a dormir luego. O a soñar, que es peor. Lo que nuestro Siglo de Oro pudo hacer en el mundo hispánico, ya lo hizo a su debido tiempo. Pensar que para mantener la conquista nos basta con seguir hablando de él es una divertida insensatez. Es menester lograr un índice de creación cultural tan elevado, por lo menos, como el de antes.

Sin echar de menos la coyuntura política, España, de hecho, puede influir actualmente, con más o menos intensidad, desde dos posiciones distintas. Es la una la nuestra, la de la España falangista, y es la más difícil, porque se halla metida hasta el pescuezo en el berengenal del mundo y porque entre Finisterre y Buenos Aires hay muchas millas marítimas. Es la otra la desterrada, arrojada de nosotros por lo que ellos saben bien, que ha buscado refugio precisamente en América, y que en los mejores casos se entrega a tareas culturales. No es despreciable ventaja la que les da su proximidad, su convivencia con los hispanoamericanos. No sólo con el enemigo sajón (solían representarlo por un pulpo) tenemos que luchar, sino con esa parte de España; que como España actúa, aunque no lo queramos, aunque su espíritu sea adverso. Ni es gallardo conformarse diciendo que, sean ellos o nosotros, lo esencial es que España deje oír su voz; porque lo que nosotros queremos es que sea la voz de España proclamada por nuestras lenguas la que se oiga a lo largo de los Andes y de la Sierra Madre. Mas para que el milagro se realice, tenemos que acertar a decir la voz de España, que no es imitación ni "pastiche", sino autenticidad. Confesemos que en cultura, todavía la voz de España no dijo en estos climas más que pequeños, imperceptibles balbuceos.

Volvamos al símil de antes: nuestra novia ultramarina dará su amor al eminente entre sus galanes. La eminencia en la cultura hay que ganarla, y se gana combatiendo, no charlando. Si no se calla la gárrula charlatanería de nuestros "oradores",

estamos listos, porque América dirá que no de una vez para siempre. Si es cierto que hoy anda huérfana, sin meta adonde volver los ojos, no hay ocasión mejor; pero no olvidemos que será única, y que nuestra América, el día que se entregue, lo hará para siempre. Y después no valdrán lamentaciones.



Estudios

Narciso Alonso Cortés: *Los poetas vallisoletanos celebrados en el «Laurel de Apolo».*
Vicente Genovés Amorós: *Dos ensayos sobre metodología histórica.*

LOS POETAS VALLISOLETANOS

CELEBRADOS POR LOPE DE VEGA EN EL «LAUREL DE APOLO»

POR

NARCISO ALONSO CORTES

HACIA la mitad de la silva III del *Laurel de Apolo* coloca Lope de Vega el elogio de los poetas del Pisuerga. Seis son los que cita, incluido D. Francisco de la Cueva, que era de Medina del Campo; mas fuera de ese lugar, reservado especialmente a Valladolid, menciona Lope a otros escritores vallisoletanos, bien por ignorar que lo fueran, bien por algún otro motivo que no explica.

Con todo, omite Lope a la mayor parte de los vallisoletanos que por aquellos días gozaban o habían gozado fama de poetas. No aparece Dámaso de Frías, a quien Cervantes, Medina y Mesa, Vicente Espinel y otros celebran como gran poeta; ni Andrés Sanz de Portillo, de quien el autor del *Quijote* encomiaba la “sabia pluma y alta fantasía”; ni el doctor Pedro de Soria, nacido en Olmedo, igualmente ilustre como poeta y como mé-

dico; ni Jerónimo de Lomas Cantoral, gran seguidor de la escuela italiana en poemas como *Amores y muerte de Adonis* y *La desastrada muerte de Céfalo y Pocris*; ni Pero López Enriquez de Calatayud, traductor del *Orlando* de Ludovico Dolce; ni Alonso López Pinciano, médico de doña Mariana de Austria, autor de la *Filosofía antigua poética* y del poema *El Pelayo*; ni Pedro Sánchez de Viana, también médico, nacido en Viana de Cega, gran humanista, traductor de las *Metamorfosis* de Ovidio y del tratado *De Consolatione de Boecio*; ni el militar Diego Alfonso Velázquez de Velasco, autor de la primorosa comedia *La Lena*; ni el preclaro doctor Cristóbal Suárez de Figueroa, en nada inferior a las más altas figuras del Siglo de Oro; ni el padre Juan de Soto, que se había dado a conocer por su *Exposición parafrástica del Salterio de David*; ni fray Nicolás Bravo, autor del poema *La Benedictina*; ni el P. Antonio de Escobar y Mendoza, más tarde famoso en toda Europa y que ya se había iniciado en poemas religiosos y comedias; ni otros varios, en fin, que honraban el nombre de Valladolid en el culto a las Musas.

Entre los poetas de Valladolid o su comarca que aparecen en otros lugares del *Laurel de Apolo* se hallan D. Hernando de Acuña, nacido en Valladolid en 1518, y D. Alonso de Castillo Solórzano, que vió la luz en Tordesillas en 1584. En la silva IV menciona Lope a fray Diego de Jesús o de Salablanca, a quien, desde que Nicolás Antonio lo dijo así, se tiene por vallisoletano, aunque fray José de Santa Teresa, en su *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen*, dice nacido en Granada.

Prescindamos ahora de todos éstos y veamos solamente de indagar algunas noticias biográficas relativas a los que Lope menciona expresamente en la silva III.

MIGUEL SANCHEZ

Estos son los versos que le dedica Lope:

*El dulce cristalífero Pisuerga
que, como centro del sagrado Apolo,
tantos ingenios delficos alberga,
aquel en lo dramático tan solo
que no ha tenido igual desde aquel punto
que el coturno dorado fué su asunto,
Miguel Sánchez, que ha sido
el primero maestro que han tenido
las musas de Terencio,
propuso, aunque con trágico silencio.
Matóle el sol de la inclemente Vera,
porque le anticipó la primavera,
y con la variedad de las colores,
pensó que los conceptos eran flores.*

“El primero maestro que han tenidos las Musas de Terencio”, dice Lope de Vega; y ello indica claramente el elevado concepto que tenía de Miguel Sánchez como autor dramático. Y no era éste el primer elogio que le dirigía ni la primera ocasión en que daba a entender que le tenía como uno de sus precursores, acaso el más notable, en la poesía dramática. En *La Arcadia*, escrita probablemente entre 1588 y 1590, aunque la primera edición sea de 1598, citaba ya entre los españoles famosos “al docto Miguel Cejudo y Miguel Sánchez”. En el *Arte nuevo de hacer comedias* (1609) le mencionó igualmente, y en términos de los que se deduce que por aquellos años, y seguramente en razón al cargo eclesiástico que desempeñaba, Miguel Sánchez había dejado de escribir comedias:

*El engañar con la verdad es cosa
que ha parecido bien, como lo usaba
en todas sus comedias Miguel Sánchez,
digno, por la invención, desta memoria.*

Y en el *Jardín de la Filomena* (1621) le dedica nuevo recuerdo:

*Resplandece en su fábrica Belmonte,
don Lorenzo Vander honra a Granada,
y Miguel Sánchez, el Castalio monte.*

No fué sólo Lope de Vega quien consideró a Miguel Sánchez como uno de los fundadores del teatro español. Agustín de Rojas, en su conocida loa de la comedia, inserta en el *Viaje entretenido* (1603), dice así:

*El divino Miguel Sánchez
quién no sabe lo que inventa,
las coplas tan milagrosas,
sentenciosas y discretas
que compone de contino,
la propiedad grande dellas,
y el decir bien dellas todos,
que aquesta es mayor grandeza.*

Cervantes, en el *Viaje del Parnaso* (1614), escribe lo siguiente:

*Miguel Cejudo y Miguel Sánchez vienen
juntos aquí. ¡Oh par sin par! En estos
las sacras Musas fuerte amparo tienen.
Que en los pies de sus versos bien compuestos
(llenos de erudición rara y dotrina)
al ir al grave caso serán prestos.*

Y en el prólogo a sus *Comedias* (1615), el propio Cervantes se expresaba de este modo: “Estímense las trazas artificiosas en todo extremo del licenciado Miguel Sánchez...”

Cristóbal Suárez de Figueroa, en su *Plaza universal de todas ciencias y artes* (1615), se limita a citarle junto a otros dramáticos: “Entre los españoles, un Lope de Rueda, un Belarde, único en el lenguaje antiguo; un famoso Lope de Vega, Tárrega (sic), Aguilar, Miguel Sánchez...”

El licenciado D. Francisco de Herrera Maldonado, en el *Sanazaro español* (1620), elogia a Miguel Sánchez en los siguientes versos:

*Quién bastará a cantar con voz humana
de Miguel Sánchez la elocuencia suma,
pues que vence su pluma soberana
de la fama inmortal la leve pluma.*

Muchos años más tarde, D. Diego de Vich, en su *Discurso en favor de las comedias* (1650), le citaba todavía junto a Lope de Vega: “Y luego, en mayores chapines, Lope de Vega y Miguel Sánchez en Castilla, Gaspar de Aguilar y el canónigo Tárrega en Valencia”.

De la producción dramática de Miguel Sánchez, que debemos suponer abundante, a juzgar por la importancia que le dieron sus contemporáneos, muy poco es lo que se conserva. Tan poco, que se puede reducir a una sola comedia, *La guarda cuidadosa*. De otras tres que se le atribuyen, dos seguramente no son suyas, y la tercera probablemente tampoco.

La guarda cuidadosa aparece ya como de Miguel Sánchez en la primera edición conocida (Alcalá, 1615). En la quinta parte de la *Flor de Comedias de España de diferentes autores* (Madrid, 1615; Barcelona, 1616) hállase también incluida bajo el nombre “del divino Miguel Sánchez, vecino de la ciudad de Valladolid”. El catálogo de Medel la atribuye a Lope de Vega; pero sabido es que abunda mucho en errores.

La Isla bárbara se imprimió como de Lope de Vega en *Doce comedias de varios autores* (Tortosa, 1638); pero en el manuscrito de Osuna, hoy en la Biblioteca Nacional, publicado por Hugo A. Rennert (1), se atribuye a Miguel Sánchez. Don Félix Latassa poseyó un manuscrito —que fué luego de Salvá— donde, entre otras obras dramáticas, se hallaba la *Comedia de la Ysla Baruará*. Este manuscrito, según parece, había pertenecido al se-

ñor Berbedel y al doctor D. Francisco Jiménez de Urrea, cronista de Aragón. Al fin de la comedia, en una hoja en blanco, había un autógrafo del historiador Blancas y una nota en letra antigua que decía: "El autor es Miguel Sánchez Vidal, aragonés". Al comienzo del manuscrito constaba también el nombre de Miguel Sánchez, al cual había agregado el mismo anotador el segundo apellido: *Vidal*.

Es preciso advertir, ante todo, que entre *La guarda cuidadosa* y *La Isla bárbara* hay una gran diferencia en cuanto al mérito literario. La última es defectuosísima en el desarrollo de la acción y en el estilo. El autor no pudo ser, a mi modo de ver, el mismo de *La guarda cuidadosa*, ni mucho menos Lope de Vega, como quiere la edición de Tortosa. Bien pudo ocurrir que el anotador del manuscrito, Latassa, pusiera entre líneas *Vidal* y advirtiera que el autor de *La Isla bárbara* era aragonés, precisamente para hacer saber que se trataba de un Miguel Sánchez distinto del *Divino*.

Don Cayetano Alberto de la Barrera, en su conocido y notable *Catálogo bibliográfico y biográfico del Teatro antiguo español*, sin dudar un momento que se tratase de la misma persona, negóse a admitir que Miguel Sánchez fuera aragonés, pero dió por cosa probada que su segundo apellido era Vidal. "Este error, pues —decía—, nos proporciona la noticia del segundo apellido de nuestro divino Miguel Sánchez y la del autógrafo de su drama *La Isla bárbara*, que se imprimió atribuido a Lope." Así como la nota del manuscrito Latassa, como contemporánea de la comedia, puede decir verdad, esta otra de la Barrera es absolutamente arbitraria. No hay razón para dar por cierto que Miguel Sánchez llevase el segundo apellido Vidal y negar, en cambio, que fuese aragonés. O se admitían las dos afirmaciones o ninguna. Pero es que La Barrera, como ahora veremos, tenía ya resuelto adjudicar otra patria a Miguel Sánchez y necesitaba ir preparando el terreno.

Entre las antes citadas *Doce comedias de varios autores*, impresas en Tortosa (1638), figura la titulada *El cerco de Túnez y ganada de la Goleta por el emperador Carlos quinto*, original “del licenciado Sánchez, natural de Piedrahita”, y otra “del licenciado Juan Sánchez, natural de Piedrahita”, que se titula *Segunda parte del Cosario Barbarroja y huérfano desterrado*. Nada importó a La Barrera que este licenciado se llamara Juan y no Miguel, ni que Lope de Vega incluyera a Miguel Sánchez entre los poetas del “dulce cristalífero Pisuerga”, río que corre a muchas leguas de Piedrahita; inmediatamente identificó a los dos y adjudicó al divino Miguel Sánchez *El cerco de Túnez* y *El Cosario Barbarroja*, a más de las otras dos comedias que antes se le habían atribuido.

Mucho más lógico hubiera sido pensar una de las dos cosas: o que el anotador del manuscrito, Latassa, se había equivocado al llamar Vidal y aragonés a Miguel Sánchez, o que se trataba —cosa muchísimo más probable— de dos personas distintas. Y dejar en paz, por supuesto, al Juan Sánchez de Piedrahita, que nada tenía que ver con esto.

Es natural, pues, que tanto las palabras de Latassa como las de La Barrera suscitaran reparos. Salvá escribió lo siguiente en su *Catálogo* (núm. 1192, *Comedias varias*): “Creo que Latassa procedió algo de ligero al hacer a Miguel Sánchez aragonés, guiado sin duda únicamente por lo que un antiguo poseedor del volumen dijo en la nota que se halla al fin de *La Isla bárbara*. Tampoco me atrevería a asegurar que su segundo apellido fuese Vidal, por cuanto esta noticia la da el mismo autor de la nueva patria de Sánchez en su citada nota, y lo intercaló entre líneas al principio, porque el manuscrito original no lo traía”. Schaeffer, en *Geschichte des spanischen Nationaldramas*, expuso su opinión de que las dos comedias asignadas a Juan Sánchez en la edición de Tortosa son muy inferiores, por su estilo, a *La Isla bárbara* y *La guarda cuidadosa*. Rennert, en el prólogo a

su edición de estas dos comedias, después de hacer constar que la titulada *El cerco de Túnez*, que figura en la edición de Tortosa, nada tiene que ver con otra del mismo título que se conserva manuscrita en la Biblioteca Nacional, añade: "En tanto no se demuestre otra cosa, debemos atenernos a Valladolid, que está situado en la orilla izquierda del Pisuerga, como la patria de nuestro autor".

Lo que de todo esto resulta es: que el licenciado Juan Sánchez, natural de Piedrahita, escribió las comedias *El cerco de Túnez* y *El Cosario Barbarroja*; que el Miguel Sánchez Vidal, aragonés, pudo o no escribir *La Isla bárbara*, y que siempre queda en pie la afirmación de Lope de Vega, según la cual Miguel Sánchez, el autor tan celebrado por sus contemporáneos, que le ponían a la cabeza de los dramáticos, era nacido en las orillas del Pisuerga. Es el autor de *La guarda cuidadosa*, a quien en la edición de 1615 se llama "Miguel Sánchez el divino, vecino de la ciudad de Valladolid".

El doctor Antonio Navarro, en su discurso a favor de las comedias (2), correspondiente a los primeros años del siglo XVII, hace una relación de los ingenios que a la sazón cultivaban la poesía lírica, con indicación del cargo o empleo que cada uno de ellos desempeñaba, y entre ellos cita a "el Lic. Miguel Sánchez, Secretario del Ilustrísimo de Cuenca". Este dato y el que Lope nos proporciona sobre haber muerto Miguel Sánchez en Plasencia me sirvieron para dar con la pista deseada.

En 1609 era obispo de Cuenca el vallisoletano D. Enrique Enríquez, hijo de D. Martín Enríquez, marqués de Alcañices y virrey de Méjico y del Perú, y de doña María Manrique, marquesa de Aguilar. En el convento de San Agustín, de su ciudad natal, había D. Enrique tomado el hábito y profesado en 1574,

y en la Universidad de la misma se graduó de maestro. Después de leer Artes en el convento de Sevilla y Teología en Alcalá, y de desempeñar cargos tan importantes como los de rector de su colegio, procurador de San Agustín en Valladolid y provincial de Castilla, fué nombrado en 1602 obispo de Osma. En 1605 asistió en Valladolid al bautismo del príncipe D. Felipe, más tarde Felipe IV. Del obispado de Osma pasó D. Enrique al de Cuenca, y de éste, en 1610, al de Plasencia, donde permaneció hasta su muerte, acaecida en 22 de enero de 1622. He aquí la causa de que Miguel Sánchez muriese también en Plasencia, probablemente poco antes que el prelado de quien era secretario.

Y hay más. Antes de ir D. Enrique Enríquez a Cuenca, cuando era obispo de Osma, ya Miguel Sánchez le servía como secretario. Con fecha 18 de marzo de 1605, el licenciado Alonso Ortiz, “clérigo del arzobispado de Burgos, residente en esta corte”, dió poder “a miguel sánchez requexo y don pedro gómez, secretario y mayordomo del s^r. obispo de osma”, para que pudieran “presentarse y se presentaran ante el dicho señor obispo de osma y quien más sea necesario y suplicar a su señoría reberendísima le aga título y colación y canónica ynstitución de una prebenda y canonicato que su señoría le a hecho gracia y merced en la santa yglesia de burgo de osma... y del préstamo de las berlanguillas en el dicho obispado” (3).

Así, pues, este Miguel Sánchez Requejo, secretario del obispo D. Enrique Enríquez, que le siguió como tal a Osma, Cuenca y Plasencia, fué Miguel Sánchez el *Divino*.

El segundo apellido de Miguel Sánchez, y el hecho de que él y no otro era el poeta vallisoletano, aparecen confirmados en otro lugar. En 1594, y en la imprenta vallisoletana de Diego Fernández de Córdoba, vió la luz el libro *El Nacimiento y primeras empresas del Conde Orlando (de Ludovico Dolce), traducidas por Pero López Henríquez de Calatayud, Regidor de*

Valladolid. Entre las poesías encomiásticas que preceden al texto hay un soneto de *Miguel Sánchez Requexo*. Es el siguiente:

“De Miguel Sánchez Requexo a Pero López Enríquez de Calatayud, Regidor de Valladolid.

*Muestra, Valladolid, nuevo contento,
madre de Reyes, muéstrate goçosa,
pues como en hijos siempre venturosa,
oy halla Orlando en ti su nacimiento.*

*Dátele otro hijo, cuyo entendimiento,
padre de tu República famosa,
la rige con industria cuydadosa
y oy pone en tu blasón aqueste aumento.*

*Madre halla en ti cualquiera nación estraña,
y halla a aquesta capitán famoso,
que no abrá gloria donde parte no halles.*

*Tú hazes y deshazes libre España;
si en Francia vive amante y furioso,
nace en Pisuerga y muere en Roncesvalles.”*

¿Qué otras noticias hay de Miguel Sánchez el *Divino*? Pocas, en verdad. En la iglesia de San Miguel, de Valladolid, a 28 de enero de 1560, fué bautizado un Miguel Sánchez (4). Dada la fecha, es lo probable que se trate del poeta; pero lo vulgar del nombre y apellido no permite asegurarlo. En cambio, casi de cierto puede creerse que a él se refiere el siguiente asiento universitario: “Miguel Sánchez, bachiller en Cánones (*al margen*).—En Valladolid, este dicho día, mes e año y hora (*17 diciembre 1584*) el dicho señor doctor meneses dió el grado de bachiller en cánones a miguel sánchez, natural desta villa de Valladolid; testigos los susodichos y el bachiller Pedro de Salzedo.—Pasó ante mí. El bachiller Antonio Sobrino, secretario” (5).

Poco afortunado fué Miguel Sánchez. Aunque sus contemporáneos le llamaron *el Divino*, la posteridad no ha tenido ocasión de juzgarle como tal. Su producción dramática, que debió de ser crecida, se ha perdido, o a lo menos yace confundida en

el montón de obras que hoy se tienen por anónimas. Con no ser único el caso —algo parecido le acontece a fray Alonso Remón—, no es por ello menos sensible. La desgracia de Miguel Sánchez llegó al punto de que una de las dos únicas poesías líricas que de él se conservan —*La Canción a Cristo Crucificado*— fué atribuída por Mayáns a fray Luis de León.

DON GABRIEL DE CORRAL

He aquí el elogio que dedica Lope a D. Gabriel de Corral:

*Don Gabriel de Corral, cuya famosa
Cintia al laurel aspira,
desde Italia suspira,
y valido de dama tan hermosa,
verde laurel procura,
como por su valor, por su hermosura.*

La abundancia de homónimos entre los españoles de los siglos XVI y XVII puede hoy dar lugar a dudas y confusiones. Encuéntrase a veces, no ya sólo dos individuos, sino tres, cuatro o más —como ocurre con Cristóbal de Villalón—, que llevaban el mismo nombre.

Esto acontece también con Gabriel de Corral. A principios del siglo XVII figura un D. Gabriel de Corral, poeta vallisoletano, y un Gabriel García de Corral, también vallisoletano y también poeta. Por si eso fuera poco, en los libros de prueba de curso de la Universidad vallisoletana correspondientes a los años 1608 y 1609 aparecen inscritos un “Graviel de Corral, natural de Velorado”, y un “Graviel de Corral, natural de Burgos”. ¿De cuántos individuos se trata?

Debe, ante todo, tenerse por cierto que las dos citadas pruebas de curso corresponden a un solo individuo, aunque en una

se le dijera “natural de Velorado” y en otra “natural de Burgos”. Sabido es que con la palabra *natural* se significaba, no ya el lugar donde se había nacido, sino aquel donde estaba la oriundez o el linaje; y este Gabriel de Corral descendía, evidentemente, de la villa burgalesa de Belorado (6). Por lo demás, este Gabriel de Corral no tiene nada que ver con el poeta vallisoletano.

Gabriel García de Corral fué bautizado en la parroquia de la Antigua el día 31 de marzo de 1588. Fueron sus padres García de Corral e Isabel de Villalpando, a quien en otros lugares se llama Isabel de Cartagena (7). Supuse yo en un principio que este Gabriel García de Corral era el mismo Gabriel de Corral autor de *La Cintia de Aranjuez*, que en la segunda época de su vida, por uno de tantos cambios onomásticos como entonces se acostumbraban, habría suprimido el *García*; pero el hallazgo de la partida matrimonial de Gabriel, que contradecía un tanto las fechas, me hizo ver lo contrario. Fueron dos, por tanto, los poetas vallisoletanos: uno Gabriel de Corral y otro Gabriel García de Corral.

De este último sólo se conocen algunas poesías premiadas en certámenes públicos. En 1614 se celebraron en Valladolid solemnes fiestas con motivo de la beatificación de Santa Teresa, y entre ellas un certamen poético (8). En este certamen tomó parte Gabriel García de Corral y obtuvo varios premios. Al dar noticia de ello, el narrador de las fiestas llama a Gabriel García de Corral “hijo de esta ciudad y trasplantado de ella en el ameno jardín de las Musas”.

Dos años después, con motivo de la inauguración de la capilla de Nuestra Señora del Sagrario, en Toledo, se celebró otro certamen poético, y a él concurrió igualmente Gabriel García de Corral, que se decía ya *licenciado* (9).

Y vamos al D. Gabriel de Corral celebrado por Lope en el *Laurel de Apolo*. Se da el caso de que, a más del elogio de la

silva III, más arriba copiado, en la silva VIII del mismo *Laurel* aparece otro que dice así:

*Don Gabriel de Corral, en quien hallaron
dulzura, prontitud, gracia, agudeza,
lustre para igualar a su nobleza,
por español Propercio le aclamaron.
Musas, dadle el laurel; que no ha nacido
ingenio en nuestra patria tan florido.*

En vista de esta doble mención, supuso La Barrera (*Catálogo*, pág. 101) que se trataba de dos escritores distintos; pero más bien parece que la segunda alabanza va dirigida a Corral como autor de versos latinos. En la citada silva VIII no solamente están citados ingenios madrileños, sino de todas las comarcas de España.

Como D. Gabriel de Corral vivió siempre fuera de Valladolid, dejó escasa huella en los archivos vallisoletanos. Hallo, sin embargo, que en 20 de octubre de 1609, cuando ya era licenciado, contrajo matrimonio en la iglesia de San Esteban con doña Isabel Agúndez (10). Y parece indudable que muy pronto, antes de marchar a Madrid, quedó viudo.

Nicolás Antonio dice que D. Gabriel fué doctor en ambos Derechos. Aunque ni en sus obras ni en ningún documento consta el hecho, es de suponer que el docto bibliógrafo tuviera razones para afirmarlo. Acaso fué en Italia, durante los varios años de su permanencia, donde obtuvo tales títulos.

En la villa y corte estaba ya D. Gabriel por los años de 1623, cuando la famosa Academia de Madrid se reunía en casa de don Francisco de Mendoza, secretario del conde de Monterrey. A esta fecha aproximada se refiere D. Sebastián Francisco de Medrano, presidente que fué de aquella Academia, cuando en su libro *Favores de las Musas* cita a Corral entre los mejores ingenios: "... Sin otros infinitos en lo primero y en lo segundo: y tantos en lo Lírico, como el Maestro Josef de Valdivieso, divino

por lo divino, como un Jerónimo de Salas Barbadillo, un Licenciado Cristóval de Mesa, un Pedro de Vargas Machuca, un Licenciado Felipe Bernardo del Castillo, un D. Francisco López de Aguilar, un Licenciado D. Gabriel de Corral..." (11).

En la citada Academia de Madrid dió un vejamen en 1623 el excelente y malogrado poeta Anastasio Pantaleón de Ribera, y como en esta clase de actos literarios, ciertamente *vejatorios*, y que por ello dieron lugar a graves disgustos, se sacaban a relucir en forma demasiado mordaz los defectos de las personas aludidas, venimos en conocimiento del que más caracterizó a D. Gabriel de Corral. Parece que nuestro poeta no se distinguió nunca por la limpieza y aseo de su persona (12).

He aquí la pintoresca descripción que en este vejamen hace Anastasio Pantaleón de Ribera de D. Gabriel de Corral:

"... llegamos a un aposento que habitaua un Licenciado de lápiz, frisón de gesto, mui negro i mui lanudo. Estaua, a mi parecer, de reboço, porque le cubría hasta los ojos un estraño papahigo de barbas. Dixe a mi huésped entonces: De este hisopo de aldea, i no de Frigia, os toca ser el Máximo Planudes; contadme, pues, su vida y milagros, i dezidme quién es hombre de cogote tan prodigioso, que se empieça desde los carrillos. Este, respondió, es DON CORIANDRO. Coriandro (repliqué yo); esse nombre suele tomar en sus obras un amigo mío. Assí es (me dixo), pero bien puede aver un Coriandro que se parezca a otro. Su tema deste es hazer vana ostentación de su linage, i mostrarnos un escudo de sus armas, en que está pintada sola una navaja en campo de barbechos. La letra latina, es troua del primer epigrama de Marcial en sus Espectáculos, que dize assí:

*Barbara Corralidum rasit novacula vultus
Assiduus fecit queis la Mamona labor.*

Si gustáis de descubrirle el rostro, dad acá una pulidera, devanarémole aquel ovillo de zaleas, que recién hecha la bar-

ba suelen quedarle unos cañones con que se puede batir la inclusa. Su color (como veis) es obscuro, lívido i cetrino i lo mismo le passa en los interiores, que aunque le veáis en cueros está tan de luto como un albazea. Dizen algunos, viéndole las uñas negras (porque jamás se las limpia) que debe de ser estudiante cernícalo. Su desaliño es asquerosísimo, porque aunque bien nacido, i no en Astorga, le debió de alcanzar la maldición de santo Toribio de Liévana tantas veces como trae rabos; pero como sean en solo el gorgorán, presto se quitan. Pues eso (respondió el mismo Coriandro) por la Magestad de Dios:

*Ninguna mancha me queda
(que) limpio estoi, si no aliñado,
que el azeite me han chupado
ciertas lechuças de greda.*

*Bien que desde el pie al cogote
rabos traigo aun el estío,
mas de ningún rabo mío
se puede hazer buen virote.”*

Después de este vejamen dió otro en la Academia D. Gabriel de Corral, en el cual le sirvió de motivo, a lo que parece, una chacota dirigida a las Ninfas. Cosa fué esta que Pantaleón de Ribera, en el segundo de sus vejámenes, aprovechó lindamente para insistir en sus burlas sobre el desaseo de D. Gabriel (13). Decía así:

“Se indignaron tanto (las Ninfas) contra el Licenciado Coriandro la noche de su vexamen, que no sabiendo quién restaurase su perdido honor, i tomasse venganza de tanta ofensa, la solicitaron en mí, escribiéndome todas un papel en esta sentencia. —Sirene y sus hermanas al Príncipe Leopanto, Conde de Dizque, salud.—Sabido hemos, serenísimo Príncipe, la ilustre fiesta que don Francisco de Mendoza ha admitido en su casa para gloria del Pindo, honor de Apolo i escuela de los ingenios de España. No fuimos a ella, aunque nos dixeron el sitio de la

casa, porque saliendo a buscarla aquella noche, topamos con los majadericos antes que con la calle; supimos después lo sazonado de la fiesta, i lo ocioso de las burlas, si bien nosotras no podemos estar mui de esta parte, por avernos dicho lo mal que yo lo passé en lengua de Coriandro, a quien (según me le pintaron) juraré que traxe por silencio (*sic*, por *silicio*) esta Semana Santa. Dízenme los que le ven tan puerco, que deben dar mil gracias a Dios, pues los libró de bellotas. Dízenme que luze en esta Academia más que por su ingenio por sus lámparas, i que aunque se vista de seda, Coriandro se queda: i que aun teniéndole el jabón hecho un Argos a puros ojos, no ha podido probar su limpieza en el tribunal de la colada. Tras esto me dizen que habló mal de mí, sin averle yo servido en el negro de la uña, i que afirmando que soy fácil, dixo en público que no falta quien me pellizque, sólo por dar consonante a dizque: i aunque yo pudiera con algún derecho no darme por entendida, si lo dixo por la dama de V. S., puesto que yo no lo soi, solamente porque V. S. se ha dado a creer esse delirio, es fuerza que yo responda que mal podremos valernos las mugeres de los hombres, si aun no nos libramos de su presunción” (14). Más adelante añade el manuscrito: “Dízeme Vm. (*Sirene*) que el mío que ha savido la fiesta de el domingo de quasimodo hecha por el Licenciado Gabriel de Corral en casa de Don Francisco de Mendoza. Lo que io puedo decir a Vm. della es que la noche fué gustosa i tan sin ninguna frialdad que me pareció que estaba Vm. allí, según lucía todo. Ardía la salilla como Baiona, y deseábamos todos una tramontana fresca con que salir de penas de Academia. Pero al fin, viniendo a lo que importa, Vm. se queja de Gabriel de Corral porque de Licenciado se ha pasado a licenciado, hablando de Vm. indignamente; quéxase otro que tal de mí, porque no tomo la debida satisfacción de sus agravios. Díceme más, que sin darme temor nadie, le saque al campo. Sáquele al campo Dios que le crió, señora mía, que io no tengo a

nadie por Corral de gallinas... que io por mi parte haré que Corral quede en opinión del Universo todo, tal que parezca Corral de bacas...”

En cierto *Preludio que comengó la solemnidad de un Certamen heroico en la Academia insigne de Madrid* (fol. 65 vto. de las *Obras*), Pantaleón de Ribera hace que la ninfa Sirene, estimulada por la Fama, pase a Madrid y desafíe al poeta que había osado motejarla de fácil:

*Sobre las plumas del viento
(si primero no se rinde),
a rieptar a Coriolano,
dueño de mi ofensa, vine...
Salga Coriolano, salga,
i verá si pudo unirse
lo formidable a lo bello
i lo hermoso a lo terrible.*

Donde Anastasio Pantaleón de Ribera extrema las burlas a Corral, hasta llegar al desabrimiento, es en un *Vexamen que dió a los Poetas de la Academia de Madrid*, y que empieza así:

*Cocha allá, Corral amigo,
el natural de la Mancha,
cocha allá, que te echa menos
el resto de la piara.*

En 1624 contribuyó Corral con una poesía latina a los elogios preliminares del *Orfeo* de Pérez de Montalbán, y en 1625 a los de las *Tardes entretenidas* de Castillo Solórzano. Al año siguiente publicó D. Gabriel su traducción del *Argenis* y *Poliarco*, de la que el propio Anastasio Pantaleón de Ribera dice en un prólogo: “... halo hecho con tan buen pulso, que en mui pocas se dessea la grandeza del original Latino, en las más se iguala i en muchas partes se mejora” (15). Pérez de Montalbán, en su ci-

tado *Orfeo* (1624), se refería a la traducción de su amigo Corral en estos términos:

*Si la Argenis te viera, si te viera,
científico Corral, a tu pintura
más que al pincel primero se rindiera,
porque hasta tu pincel no fué hermosura.*

Don Gabriel debió de permanecer en Madrid hasta 1628. En 15 de agosto de este año suscribe en Zaragoza su prólogo a *La Cintia de Aranjuez*, dirigido a D. Jorge de Tovar Valderrama y Loaysa, y en que se le muestra agradecido por “la atención de las obligaciones en que V. merced me ha puesto”. Síncrase de su intento en esta forma: “Lo que más riesgo tiene, es dar a luz libro de entretenimiento, aunque honesto y exemplar, quando de la opinión de mis estudios se esperavan más importantes materias: mas v. m. sabe que justos respetos ocultan otro de mayor asiento que tuve cerca de la estampa, y atento quien me pudo mandar, hízelo”. Don Jorge de Tovar, oriundo de Valladolid, y tan culto en letras como influyente en política, pres-
tó sin duda alguna protección a D. Gabriel.

La estancia de éste en Zaragoza era puramente accidental: estaba allí de paso para Italia, como lo indica en el mismo prólogo: “Pues aora, en este camino que hago a Roma, sin libros ni prevención escribo estos renglones” (16).

A Italia iba D. Gabriel en servicio de D. Manuel de Fonseca Zúñiga y Acevedo, conde de Monterrey y de Fuentes, embajador extraordinario en Roma. Ya hemos visto que D. Francisco de Mendoza, en cuya casa se reunía la Academia de Madrid, era secretario de aquel conde, y acaso a esta circunstancia debía D. Gabriel su empleo (17).

Al siguiente año (1629) sobrevino un acontecimiento que llenó de regocijo a la Corte de las Españas, y fué el nacimiento del príncipe Baltasar Carlos. En todas las ciudades del reino

se celebraron con tal motivo espléndidas fiestas, y, por no ser menos, el conde de Monterrey las organizó en Roma a su costa. Hubo en la Ciudad Santa iluminaciones, fuegos artificiales, fuente de vino, luchas de hombres, carreras de caballos, comedias en las plazas públicas, amén de las comidas ofrecidas a varias comunidades religiosas y a los pobres y del suntuoso banquete que sirvió de digno remate a los festejos y al que fueron invitados todos los nobles y personas distinguidas de Roma. Nuestro D. Gabriel, en un largo romance, hizo la relación de estas fiestas (18).

Como ya hemos visto, el *Laurel de Apolo*, impreso en 1630, da a D. Gabriel como estante en Italia. Dos años después, Pérez de Montalván, en la *Memoria de los que escriben Comedias en Castilla solamente*, de su *Para todos*, escribe lo siguiente: "D. Gabriel de Corral, que oy está en Roma en servicio de el Conde de Monterrey, las escribió, como quien quiere probar la pluma en lo menos, excelentísimamente". León Allaci, en su *Apes Urbanae* (1633), le da también como estante en Roma por los años 1630-32.

Por entonces hubo de traducir D. Gabriel las poesías latinas de Urbano VIII, Papa que le distinguió hasta el punto de encargár su retrato. Para esta traducción, que no llegó a publicarse, escribió D. José Pellicer un soneto, aún inédito, y Lope de Vega este otro:

"A don Gabriel del Corral, en la traducción de los versos Latinos de nuestro Santísimo Padre Urbano Octavo, escribe de veras.

*Yaze a la sombra que la gran Montaña
las dos Castillas (árbitro de yelo)
divide altiva en el Hisperio suelo,
florido un valle, que Pisuerga baña.
Aquí tu Aurora espíritu acompaña,
Gabriel, tan vivo, que mudando cielo,
pudo tu pluma con inmenso buelo
del Sol de Italia ser Faetón de España.*

*Si el carro de oro no conduces solo,
no te aguarde el Eridano Occidente,
por su Eclíptica vas de polo a polo:
Sigue sus paralelos felizmente,
Sol castellano del Latino Apolo,
que a su lado tendrás eterno Oriente” (19).*

Ya nada sabemos de D. Gabriel hasta encontrarle, en 1645, en Toro como abad de su Colegiata. Es evidente que el conde de Monterrey o alguno de sus deudos, quizá su cuñada doña Inés de Guzmán, marquesa de Alcañices, habían conferido a D. Gabriel aquella dignidad.

Hacia ya dos años que estaba en Toro, y precisamente alojado en casa de dicha marquesa de Alcañices, su hermana, el conde-duque de Olivares, que arrastraba en las orillas del Duero las tristezas de su destierro. Es de creer que D. Gabriel, que tanta protección debía a los Guzmanes, fuera de los que acudían por las tardes al palacio de Alcañices para hacer respetuosa tertulia al malaventurado favorito. Y aunque el conde de Monterrey, como su mujer doña Leonor de Guzmán, también hermana del conde-duque, estaban reñidos con éste, no es de suponer que D. Gabriel hubiera de hacérseles solidario.

Tanto más debe creerse así cuanto que D. Luis de Ulloa Pereira, el excelente poeta toresano, grande amigo de D. Gabriel, era de los más asiduos concurrentes al palacio de Alcañices, y hasta recibió alguna vez el honor de ser visitado en su propia casa por el conde-duque (20). Sábese, no obstante, que los enemigos de Ulloa lograron malquistarle con el egregio personaje.

En 1644 se trasladó Ulloa a Madrid, parece que con objeto de ver al duque de Medina de las Torres. Poco después le escribió D. Gabriel una epístola en verso para darle noticia de los convites, con algo de justa literaria, que en las Carnestolendas de 1645 habían ofrecido “los señores”—sin duda alguna el conde-duque y su hermana— a él y a sus amigos:

*Señor don Luis, si os dejan los negocios
relajar el ingenio a breves ocios,
perded algún instante en la censura
destos versos sin pompa, sin cultura,
que el fresco, por dictamen vehemente,
se escribieron con cálamo corriente...*

*Aquí, faltando vos, la razón falta,
porque no hay cosa en Toro, baja o alta,
chica ni grande, en fin, mala ni buena,
que no tenga sin voz notable pena.*

*Con todo, se animaron los señores
a hacernos a millares los favores,
y estas Carnestolendas
honraron con espléndidas meriendas,
donde Vitoria (21) y yo, forzosamente,
nos dimos de las astas de repente...*

De paso dirige algunas pullas a los poetas que habían colaborado en la *Pompa funeral* publicada en Madrid con motivo de la muerte de la Reina Doña Isabel de Borbón, y en especial a D. Manuel Faria y Sousa, que había impreso además una *Nenia* dedicada al mismo asunto:

*¿Qué diré de la burda poesía
del endiablado acróstico Faria,
del autor de las Nenas infernales,
más hereje que el príncipe de Gales?
¡Oh poeta insufrible! ¡Más pesado
que verdugo en los hombros de ahorcado!*

Despídese de este modo:

*Aquí entra el guárdeos Dios, como deseo.
Veinte y seis de febrero, año que cuenta
sobre cinco mil seiscientos y cuarenta (22).*

A esta epístola contestó Ulloa con un romance que ha servido para deducir que D. Gabriel de Corral mereció la honra, durante su estancia en Italia, de ser retratado por encargo del

Pontífice. En este romance se lamenta Ulloa de que su amigo estuviera oscurecido en el aislamiento de Toro,

*después de aver en España
con resplandores lucentes
redimido de las sombras
las perfecciones de Argenis.*

*Después de haber en Italia
fatigado los pinceles
en copiaros, por famoso,
los Papas y los Virreyes.*

Así pasó D. Gabriel de Corral sus últimos días en el apacible retiro de Toro. Apunta Nicolás Antonio la sospecha de que nuestro poeta fué canónigo en la iglesia de Zamora; pero probablemente lo supuso así inducido por alguna vaga noticia sobre el cargo que desempeñó en la colegiata toresana. Lo cierto es que D. Gabriel falleció en Toro en noviembre de 1646 (23).

La principal obra de D. Gabriel de Corral es una novela pastoril: *La Cintia de Aranjuez*. Dentro del convencionalismo del género, es *La Cintia de Aranjuez* una de las novelas pastoriles de más grata lectura merced a la limpidez de su prosa y a la gallardía de las poesías intercaladas. Es exacto lo que en la aprobación del libro dice Juan de Jáuregui: "... cuyo trabajo tiene anticipada la aprobación en su mismo nombre; los versos son agudos y sentenciosos, la prosa culta y deleitable y lo uno y lo otro sin ningún tropiezo en nuestra Religión y buenas costumbres". El asunto es tan complicado como en todas sus congéneres. Desfilan en ella, como puede suponerse, pastores en gran número. Lauro ama a Elisa, Danteo a Filis, Olimpo a Amarantha, Gerardo a Rosela, Lisenio a Silvia, Lucindo a Anarda. Los

protagonistas, Cintia y Fileno, pasan por infinitas contrariedades hasta llegar a la *anagnórisis* y a las apetecidas bodas.

Entre las poesías intercaladas en la novela hay no pocos epigramas, en los cuales Corral era maestro. Ya en los imitados de Marcial o Catulo, ya en los originales, Corral gana méritos para figurar entre los primeros epigramistas españoles.

Evidentemente, *La Cintia de Aranjuez* es una novela de clave, como todas las del género, y, en consecuencia, encierra una historia auténtica de amor, con las correspondientes añadiduras e invenciones. Quien escribía una novela pastoril hacía lo, por lo general, para referir, convenientemente poetizados, los amores de algún magnate que fuese su mecenas, y era el medio que tenía de corresponder a los favores recibidos o a los que esperaba recibir. Ya hemos visto antes que en el prólogo a *La Cintia de Aranjuez* dice Corral que había escrito esta novela porque “atento a quien me pudo mandar, hícelo”.

Puede afirmarse que Cintia, la protagonista, ocultaba a alguna señora de la familia del conde de Monterrey. Ya al folio 16 habla Corral de “un Héroe de los más insignes que tuvo el tronco de los Guzmanes, de quien Cintia era hermosa rama”. Más adelante (fol. 68) dice que Liseno, en un soneto, “celebró anticipado en vaticinio al héroe generoso don Gaspar de Guzmán”. Y, por último (fol. 189 vto.), dice claramente que Cintia es “doña Guiomar, que ilustra el apellido de los Guzmanes”.

Mas adviértase que *doña Guiomar* no es tampoco el nombre verdadero de Cintia. Me inclino, pues, a creer, aunque algún detalle suelto me induzca todavía a pequeñas dudas, que Cintia era la propia doña Leonor María de Guzmán, mujer del conde de Monterrey. Al folio 95 de la novela se lee lo siguiente: “Este (dixo) señalando un bizarro varón, es padre de mi señora, Cintia, cavallero que por su valor y sangre tuvo grandes puestos”. Y esto, en efecto, cuadra perfectamente al padre de doña Leonor María. Aunque ésta estuviera casada con el de Mon-

terrey algunos años antes de publicarse la novela, téngase en cuenta que ya Corral da a entender esa anterioridad.

Don Enrique de Guzmán, segundo conde de Olivares, padre de doña Leonor María, estuvo casado con doña María Pimentel de Fonseca. Hijos suyos fueron también D. Gaspar, conde-duque de Olivares; doña Francisca, mujer del marqués del Carpio; doña Inés, que lo fué del marqués de Alcañices, y algunos otros que no es preciso citar. Estuvo en la guerra de Nápoles, tomó también parte en la batalla de San Quintín y recibió en ella una herida, de resultas de la cual quedó cojo; desempeñó en Francia una embajada extraordinaria para el matrimonio del Rey Don Felipe II con la Reina Isabel; embajador fué también en Roma durante diez años, y ocupó, por último, los virreinos de Nápoles y Sicilia.

A más de *La Cintia de Aranjuez*, imprimióse de D. Gabriel de Corral una comedia titulada *La trompeta del juicio* (24). Es una comedia religiosa, de hondo alcance moral y teológico. Por su cuidada versificación y hábil desarrollo, no desmerece junto a las mejores del género.

Dió también D. Gabriel a la imprenta, como ya se ha dicho, una traducción del *Argenis y Poliarco*. Ofrece a menudo esta versión primores de verso y prosa; pero, por lo general, la obra se resiente de monotonía y pesadez, de que, en verdad, no es culpable Corral, sino la poca amenidad del asunto. El autor de *Argenis y Poliarco*, Juan Barclaio, notorio especialmente por sus mordaces alusiones sobre el estado religioso y político de Europa, quiso en esta obra seguir las huellas de Heliodoro en sus *Teágenes y Clariquea*, que tantas imitaciones produjo por aquellos años. Dado este fin, a que sirve de medio una larga y fastidiosa historia de amor, se comprende que Corral no pudiera sacar partido de la traducción, a pesar de su esmero y de las galanuras de palabra. Sólo en este sentido se justifican las alabanzas que le prodigan Ribera y Bocángel en las primeras

páginas del libro y Montalván en su *Orfeo*. Don José Pellicer, que tradujo también el *Argenis*, llama a Corral su “docto amigo y competidor valiente”.

A estas obras de Corral hay que añadir otras inéditas, como la traducción de las poesías del Papa Urbano VIII, un *Discurso sobre la suspensión de la Nunciatura de España* y cierto número de composiciones (25). Muchas de ellas —en esto no había Corral de ser diferente a los demás poetas de su tiempo— son un tanto obscenas. Otras, según consta en el manuscrito, se escribieron en presencia de quien daba el asunto o delante de *muchos ingenios de la corte*. Las hay de consonantes forzados, como el soneto *A una vieja que al hablar escupió un diente*, el dedicado *A una mariposa que daba vueltas a una luz*, etc. Son igualmente curiosos los *enigmas*, propiamente lo que hoy llamaríamos *charadas*, y en que también se ejercitaron por entonces otros poetas. En general, estas poesías muestran la flexibilidad de ingenio, retozona inspiración y espontaneidad de rima que constituyen las cualidades características de su autor.

FERNANDO MANOJO DE LA CORTE

Así dicen los correspondientes versos del *Laurel de Apolo*:

*Y Fernando, manajo de la corte,
y manajo de espigas sazonadas
con diamantes atadas,
que no envidian el círculo del norte,
mejores que en la copia de Amaltea,
las presenta a los reyes,
que es manajo de versos y de leyes.*

Numerosos pleitos seguidos en la Chancillería de Valladolid, ya de hidalguía, ya meramente civiles, nos servirán para compendiar aquí los apetecibles datos genealógicos sobre Fer-

nando Manojó de la Corte. Para evitar prolijidades me limitaré a los más importantes (26).

Por los años de 1430 vivía en el ducado de Brabante —en “la aldea de Zon”, dicen los testigos que le conocieron— un hidalgo brabazón llamado Arnao de Bank. Su mujer —dicen los testigos, con aquella curiosa españolización de nombres que era usual a nuestros antepasados— se llamaba Inguinesa del Corral. Tenía Arnao “a media legua del lugar de Zon, una torre con una heredad muy grande e maravillosa”. El matrimonio tenía varios hijos, entre ellos uno de nombre Juan. Cierta vez, aún en vida del padre, Juan “tobiera un grand ruydo con otros hermanos sobre un heredamiento del mayorazgo que el dicho su padre dexara”, y ocurrió que “porque avía reñido con los dichos sus hermanos, e del miedo del padre no quisiera estar allí, que tomara un caballo e armas de casa del dicho su padre e se fuera a flandes a la villa de andabinias, donde a la sazón estava Felipe duque de vergoña, e que el padre enbiara tras él e no le fallaron, e que de allí se viniera a castilla”. Llegó, efectivamente, a Valladolid, donde fijó su residencia y fué conocido por *Juan de la Corte*.

La suerte le acompañó a todas luces, porque al poco tiempo vivía “en la acera de san francisco, en unas casas que tenía”. Estuvo dos veces casado. De su segunda mujer, Beatriz Hernández, tuvo un hijo llamado Rodrigo de la Corte. Este Rodrigo sirvió al Rey D. Enrique IV “quando tobiera guerra con el rrey don alonso”; y cuando este último —dice en uno de los pleitos el testigo Fernando de Escobar— estaba “en la villa de medina del campo sobre las yglesias e fortaleza de la mota, el dicho señor Rey mandara a este testigo que viniere a la dicha villa de valladolid a llamar a los fijosdalgo della, e a las otras gentes que le fueren a serbir al dicho cerco, e este testigo viera como el dicho Rodrigo de la corte fuera al dicho llamamiento con sus armas e caballo a serbir por fijodalgo”. En consecuen-

cia, y atento a estos servicios y a su linaje, Rodrigo de la Corte ganó ejecutoria de hidalguía en la Chancillería de Valladolid.

No obstante, su profesión fué la de mercader, en la que reunió una buena fortuna. Casado con Leonor Vázquez, nacieron del matrimonio cinco hijos: Juan, Gaspar, Rodrigo, Beatriz e Isabel. Juan continuó los negocios mercantiles de su padre, Gaspar ingresó en una Orden religiosa, Rodrigo llegó a ser abogado de gran mérito y perteneció al Consejo de S. M., las dos mujeres, Beatriz e Isabel, hicieron bodas muy convenientes. El marido de la última se llamó Hernando Manojó.

También Hernando Manojó era mercader, y también hijo-dalgo.

El solar de los Manojó estaba “en la montaña, en el marquesado de Santillana, el qual es solar antiguo e conosciódo de hombres hijosdalgo”. En Santillana vivió Juan Manojó, casado con Mari-González, y de ambos fué hijo el Hernando Manojó, mercader de Valladolid, que se unió a Isabel de la Corte. Un hijo de este matrimonio llevó el nombre del padre, y andando el tiempo casó con María Sánchez, también conocida por María de Arcos. Dos hijos nacieron de este matrimonio, Francisca y Hernando, y de la unión entre este último y Catalina Carrera vino al mundo el poeta Hernando o Fernando Manojó de la Corte (27).

Este, como algunos de sus deudos —el abogado Rodrigo de la Corte, el oidor Juan de la Corte, etc.—, prefirió la carrera de las Letras a la del Comercio, que habían seguido su padre y la mayor parte de sus antepasados, y en la Universidad vallisolemana cursó Cánones y Leyes (28). En julio de 1607 fué procesado por “cierta sátira que dicen se hizo” y cuyo asunto permanece ignorado. El fiscal del Rey decía tratarse de un “delito grave, y por ser agora secreto y no se poder descubrir, se reserva”. El alcalde de la Corte y Chancillería hizole preso por tal motivo, y entonces su padre, “Hernando Manojó, el viejo

mercader", solicitó la jurisdicción universitaria, obligándose a darle su casa por cárcel. En el proceso no consta el resultado; pero no creo que el asunto tuviera graves consecuencias para el estudiante-poeta (29).

Pocos son los escritos que nos quedan de Hernando Manojó de la Corte. De poesías sólo conozco dos, escritas con motivo de la beatificación de Santa Teresa (30), y un soneto encomiástico en la obra *Noches de invierno*, de Antonio Eslava (1609).

En prosa tiene Hernando Manojó una *Relación* de la muerte de D. Rodrigo Calderón (31). Es un relato largo y sencillo en que se ve la adhesión ferviente de Manojó al desdichado D. Rodrigo. Da minuciosos pormenores sobre la ejecución del favorito y circunstancias que la precedieron, sobre el templado ánimo de D. Rodrigo y las penitencias y cilicios a que se sometió con la más rendida piedad.

Escribió también Manojó un *Epitalamio a las bodas de los Excmos. Sres. D.^a Mariana de Toledo y Portugal y D. Pedro Fajardo, marqueses de los Vélez*, que está manuscrito en la Biblioteca Nacional. Ultimamente, Antolínez de Burgos, en su *Historia de Valladolid* (pág. 402 de la edición de Ortega y Rubio), dice lo siguiente, con referencia al Colegio de Santa Cruz: "En la historia que de este gran colegio tiene escrita el licenciado Hernando Manojó de la Corte, que está próxima a salir a luz, se da más larga cuenta de este punto y de los demás". No se imprimió esta historia ni creo que se conserve, como no sea la que, con el título de *Anales del Colegio de Santa Cruz* (distintos de los de D. Francisco Vicente), existe entre los manuscritos del Colegio.

FRANCISCO DE LA REGUERA

De Francisco Gómez de la Reguera—o, simplemente, Francisco de la Reguera—dice Lope de Vega lo siguiente en el *Laurel de Apolo*:

*Pero ¿cómo, Pisuerga, no le pides
a don Francisco Gómez que presuma
con divino pincel y docta pluma
ser de las musas invencible Alcides?*

*Dile que el apellido de Reguera
es de los cuadros del jardín de Euterpe,
que como arroyo o cristalina sierpe
fertiliza su margen lisonjera;
y pues el premio justamente espera,
dile que en sus medallas se retrate,
y que él mismo se escriba,
si quiere que su nombre se dilate
y que en los paralelos del sol viva.*

En estos últimos versos alude Lope de Vega a una singular obra de Francisco de la Reguera, y es la titulada *Empresas de los Reyes de Castilla y León*. Las medallas a que se refiere son los emblemas o dibujos que, como en todos los libros de esta clase, daban margen al comentario.

Esta obra, todavía inédita, ha permanecido también ignorada; hasta que hace pocos años el P. Félix G. Olmedo dió cuenta del manuscrito existente en la biblioteca del Seminario de Valladolid. Este manuscrito es el que había de servir para la edición póstuma del libro, preparada por el P. Tomás Llamazares, franciscano, y contiene los dibujos originales de Francisco de la Reguera (32).

Trátase de uno de los varios libros que se hicieron a imitación principalmente de los *Emblemas* de Alciato, como es—por citar el más conocido—el de las *Empresas políticas* de Saave-

dra Fajardo. Pretende Reguera ser el primero que en España cultivó este género, y así dice: "Conténtome con aver sido el primero que en nuestra España abrió la senda a esta materia, si no es traduciendo lo que se escribió en italiano, como las *Empresas de Jovio*". Y fray Tomás Llamazares (33) añadió lo siguiente: "También es verdad que fué el primero que en España abrió senda a este assumpto de *Empresas*: pues como consta de la fecha que ponía en las targetas que iba labrando en las bitelas, el año de 1632 las avía acavado, muchos años antes que otros ubiesen concebido las que después an salido a luz". Es indudable que Reguera y el P. Llamazares, al invocar esta prioridad, se refieren a las empresas de comentario político, pues, en cuanto a las de índole moral, ya de anterior tenían cultivo en España (34).

En las adiciones que fray Tomás Llamazares puso al prólogo del libro da algunas noticias sobre Francisco de la Reguera. "Fué —dice— paysano y amigo mío, y comunicándome varias veces este trabajo y otras obras de su grande ingenio y excelentes havilidades, solicité siempre su ánimo a que sacase a luz este libro. Ya le tenía vencido y él estaba determinado a disponerle para que pudiese ofrecerse en manos de su Magestad, pero fué tan tarde que no alcanzó su vida a ejecutarlo. Murió el año de 1674, a los 75 años de su edad. Eterno avía de ser hombre a quien dotó Dios de tan singulares gracias y habilidades. Pintava, dibuxava y iluminava con gran primor y excelencia. Supo científicamente las Matemáticas, Música, Arithmética, Cosmografía y Astrología, y ésta exercitó mucho: porque los Almanques o Pronósticos que sacó siempre el Bachiller Temudo, obra de Don Francisco de la Reguera fué, y le dexó hecho el cómputo de la variedad de los tiempos para muchos años (35). Fué insigne Poeta, como lo dicen esos sonetos y otros muchos versos y obras poéticas que hizo a diferentes intentos. Las iglesias catedrales más graves de España deseavan con ansias y estimavan a

gran precio las letras para villancicos que podían aver suyas, para celebrar sus fiestas. Lope de Vega solía decir que no avía Poeta en España que cerrase un soneto con la gracia que don Francisco de la Reguera. En lo que dice “que pudiese, como executó en las bitelas con la pluma estas targetas, abrirlas con el buril en las láminas”, es verdad; porque después que estava ya resuelto a dar a la estampa este libro, me mostró dos láminas abiertas con no menos curioso buril que lo avía sido la pluma.”

Estudió Reguera en la Universidad vallisoletana, según él mismo afirma. En el archivo universitario no he encontrado documentos ni registros a él referentes.

En 1644 murió la Reina Doña Isabel de Borbón, y el Municipio vallisoletano celebró solemnes exequias. Las inscripciones y epigramas latinos puestos sobre los túmulos fueron redactados por D. Francisco de la Reguera. Otro tanto ocurrió al morir el príncipe D. Carlos y el Rey D. Felipe IV.

Incluyó Reguera en sus *Empresas* tres de los jeroglíficos compuestos con este último motivo, precedidos de la siguiente advertencia: “Juzgo no será fuera de nuestro propósito poner en este lugar algunos de los Geroglíficos de su Magestad nuestro Rey y Señor D. Felipe Quarto, que esté en el cielo. Estos sirvieron en las exequias que celebró la universidad desta Ciudad de Valladolid con tanto culto, aparato y grandeza, como sentimiento, suspiros y llanto. Obsequios devidos a tanto Rey. Premiáronlos, si no por más acertados, por honrrarme como a hijo suyo a cuya enseñanza y dotrina debo lo que sé desde los primeros elementos que beuí en mi infancia hasta las últimas líneas de mi edad. Pidióse en la justa literaria un Geroglífico que explicase el sentimiento grande que causó en esta Monarquía tan fatal golpe, y el consuelo en aver dexado a su Magestad Don Carlos Segundo de este nombre, que Dios guarde, Sucesor en estos Reynos para amparo suyo. Fué ley del Certamen que no se avía

de formar el Geroglífico ni de figura de la muerte ni de otra viviente”.

En unas palabras insertas en el prólogo de las *Empresas* se deduce que Reguera estuvo al servicio del infante D. Fernando, hermano menor del Rey, cardenal arzobispo de Toledo. Dice lo siguiente, explicando el origen de su libro:

“Obediencia fué en mí, no elección del gusto, emprender este trabajo. Siendo el primer motivo hallarme un día con el Serenísimos Señor Infante Cardenal D. Fernando, que se trató de la materia de las empresas, por hallarse su Alteza en la mano con unas del Jovio, y viendo tan pocas en él de los Reyes de Castilla, me preguntó su Alteza si las avían usado, a que satisfice entonces, y dixé tenía algunos de que avían usado nuestros Reyes, que de diferentes autores, medallas y memorias avía juntado. Su Alteza me mandó las recogiese todas y se las diese. Obedecí luego, y para que llegasen a su Alteza con algún adorno, formé esas targetas, que executé con la pluma en la bitela con la brevedad y facilidad que en ellas se vee, añadiendo a cada una un soneto, que fuese breve explicación de la alma de la empresa. Pero juzgando quedavan aun imperfectas y sin la inteligencia que necesitavan algunas, por averme apartado en algunos sonetos del verdadero concepto político a otro moral, aunque se ajustava a ellos uno y otro, para más adorno hice esos discursos, procurando ceñirme en ellos a la brevedad y que sólo sirviessen de explicación a la pintura y letras de estas Hieroglyphías, no para ostentar en ellas el ingenio en algunos lances de erudición, y juntamente pudiessen estas máximas políticas dar alguna luz a la tierna juventud de su Alteza, sin que le dionase el gusto lo dilatado de los discursos, aunque en algunas los pedía la materia menos sucintos. Esta la causa fué que me obligó a escribir y formar este pequeño libro, tan malogrado como su dueño, pues ni él pudo llegar a besar la mano de su Alteza, ni yo proseguir en su servicio a la luz de los favores y mercedes que

reciví de la voluntad y magnificencia de tan soberano y esclarecido Príncipe. Su jornada a Flandes, y una gravísima enfermedad con que me hallé en aquella ocasión, entregaron al olvido de un escritorio estos quadernos, como a mí al retiro de mi casa. Dexo otros accidentes que dispuso la violencia del poder, que ni es deste lugar su memoria, ni yo la quiero tener dellos. Disposiciones fueron del Cielo, a que yo gustoso me ajusto”.

El cardenal infante D. Fernando, hermano menor de Felipe IV, fué nombrado gobernador y capitán general de Flandes en 1634; de modo que a esa fecha parecen corresponder los hechos referidos por Reguera, o sea la preparación de sus *Empresas* y el cese de sus servicios cerca del infante. Cierto que éste, nacido en 1609, pasaba ya de su “tierna juventud” en 1634; pero, aparte de que nuestros antepasados eran un poco hiperbólicos en este punto, y solían llamarse *niños* cuando tenían ya sus dieciocho años, muy bien pudo ocurrir que el hecho inicial de pedir el infante a Reguera las empresas que tenía reunidas fuese anterior en algún tiempo a la redacción del libro. Como el infante fué virrey de Cataluña en 1652, y a continuación de Italia, parece lo probable que en una y otra parte estuviera Reguera a su servicio.

De la adversa fortuna que corrieron las *Empresas* para su publicación, nos da cuenta Reguera en el citado prólogo. “No fiando —dice— de mi corto ingenio acierto alguno, comuniqué este trabajo con los hombres más eminentes que en aquel tiempo ubo en la Corte, pidiendo emendasen estos borrones. De todos tube y recibí particularísimas honrras y estimaciones: pudiera poner aquí las copias de muchas cartas que estimé entonces por favores, y guardo en veneración de sus dueños. Perdidos estuvieron estos cuadernos muchos meses, porque corrieron por muchas manos; las diligencias de un amigo mío docto por quien los remití, los recogió. Y porque no padeciesen este riesgo, me pidió por cartas Lope de Vega, y después Manuel Fa-

ría de Sousa, se las remitiese para que se imprimiessen, cuidando de su despacho. Nunca tube este intento. Sólo fué el mío de ofrecerlas únicas a su Alteza, ya que no en la bondad, en que no ubiesse segunda copia.”

De las relaciones entre Reguera y Lope de Vega hay otra noticia en las *Empresas*. Con referencia a la última de éstas, dedicada a Felipe IV, escribe Reguera lo siguiente: “Devo esta Empresa al felicísimo ingenio Fénix de España, Lope de Vega Carpio, que aviéndole comunicado este trabajo para que le emendase y diese noticias de algunas Empresas de nuestros Reyes a que no llegó la mía, pidiéndole en particular si el Rey nuestro Señor Felipe Quarto avía usado alguna... me escribió con particulares estimaciones y alabanzas de lo escrito y executado en estos quadernos, que estimé por favores de quien tan bien savía honrrar aun a los más cortos ingenios como el mío; pero que no savía ubiesse su Magestad usado alguna, como las usaron los señores Reyes sus progenitores. Y así para que pusiese entre éstas me envió la presente que avía echo a su Magestad considerando su poder y la viveza y actividad de su real espíritu”. La empresa consistía en un rayo partiendo de un cetro y una corona con alas, y metido en una nube que le detenía, y el lema *Nondum erumpit*; cosa análoga al jeroglífico que Giampietro Valeriano explicó como pintado por Apeles a Alejandro.

Las *Empresas* de Reguera son como una transición entre la escueta explicación del *alma* de cada símbolo, que solía formar el contenido de los primitivos libros de esta clase, incluído el de Paulo Jovio, que parece haberle servido de modelo, y el amplio comentario de aplicación política que domina en las *Empresas* de Saavedra Fajardo. Treinta y cuatro son las de Reguera (36), y los consejos en que abundan están expuestos en forma llana y sencilla, ajena a toda hondura filosófica. “Ocasión se ofrecía —dice en una de ellas— para un dilatado discurso, pero no es de nuestro intento, que sólo es dar con brevedad alguna luz para

la inteligencia de estos conceptos, no formar discursos políticos, cuya ocupación dexo para ingenios mayores que el mío." Cada empresa va explicada primeramente en un soneto y luego en un discurso.

Reproduciré, para que se juzgue de Reguera como poeta, tres de los sonetos:

*Al mar, al mar, dulce esperanza mía,
que ya con apacible movimiento
le encrespa la guedeja el vago viento,
faustas señales de felice día.*

*Segura al Euro el pobre leño fía
sin temerle en las ondas escarmiento,
si en uno y otro plácido elemento
esa celeste luz su vuelo guía.*

*Al mar, barquilla, al mar. ¿Qué te recelas,
pues próspera en las olas con bonanza
te coronas de flámulas y velas?*

*Logra segura en él tu confianza,
si te guían al puesto adonde anhelas
norte la Fe, y aguja la Esperanza (37).*

*Dilata ¡oh Carlos, español Alcides!
tu augusto nombre, gloria ya de España:
será cuanto Neptuno ciñe y baña
esfera breve, si con él la mides.*

*Si tierra oprimes, si cristal divides,
la tierra y el cristal te desengaña,
que no hay un mundo a tu menor hazaña,
si al cielo muchos mundos no le pides.*

*No profane ambición, no afecto vano
miró el Plus ultra de quien tiembla el suelo,
si poco fué a tu nombre soberano.*

*Pues sólo pudo tu divino celo,
con heroico desprecio de lo humano,
poner el non plus ultra allá en el cielo (38).*

*Tórtola amante a su adorado esposo
tierna convida y amorosa llama
al tálamo feliz, que en verde rama
de rosas y jazmín tejió oloroso.*

*Amor, que oyó la dulce voz piadoso,
con el sagrado fuego que derrama
alentando en dos pechos una llama
unió una alma a dos vidas amoroso.*

*En esta dulce unión sólo quisiera,
Fénix en tanto sol de luz vestida,
que eterno para amarte mi amor fuera.*

*Mas si el álma a este amor se mira unida,
y ésta inmortal al cielo persevera,
será eterna en mi amor tu dulce vida (39).*

Como dibujante, Reguera revela exquisito gusto. Todas las empresas están trazadas con notable soltura y gracia de líneas, y el dominio de la figura llega a la perfección. Sólo están fechados cuatro de los dibujos: dos en marzo de 1667 y otros dos en septiembre de 1672. De este último dato resulta que a los setenta y tres años de edad Reguera dibujaba aún primorosamente (40).

Fray Tomás de Llamazares, como ya se ha dicho, trató de publicar las *Empresas de Reguera*. “Procuré—dice a la terminación del prólogo— por espacio de tres años con alguna costa y muchas diligencias, el aver, de quien le tenía con otros muchos escritos, este libro a las manos. Sólo e trabajado en él, en sacar dos copias en limpio de lo escrito, corregida la ortographía y puntuación, y disponerle para que pudiesse cumplir el intento que tubo y no pudo lograr el autor... Afecto de paysano y amigo, vestido del mismo celo de servir a nuestros Señores Reyes, me movió a tomar este trabajo. Y también para que sepa el mundo que tales flores nacen y tales frutos se crían en el *Valle de Olid*.”

A tal efecto, fray Román compuso una dedicatoria *Al Rey D. Carlos II, fechada De San Francisco de Valladolid, Noviembre de 1578*. Desgraciadamente, el buen franciscano no pudo tampoco realizar su propósito, y el libro quedó inédito. Y, lo que es peor aún, los demás numerosos escritos de Reguera, a que Llamazares se refiere, perdiéronse para siempre.

DON GABRIEL DE HENAO

Don Gabriel de Henao fué bautizado en la parroquia de San Esteban el día 15 de abril de 1589. Sus padres fueron D. Fernando de Henao y doña Isabel Abarca Maldonado (41). Tuvo D. Gabriel, a lo menos, un hermano, de nombre Fernando (42).

Por la línea paterna era ilustre el linaje de D. Gabriel. Especialmente de su abuela, doña Juana de Monjaraz, decía él mismo que era “muger de notoria y relebante nobleça” (43). En nada desdecía la familia de los Abarca Maldonado, a que pertenecía la madre de D. Gabriel. En 1418 la Real Chancillería de Valladolid dió carta ejecutoria a favor de Alfonso Alvarez y Luis Alvarez, “fijos de alvar sánchez avarca, vezino que fué desta ciudad de sevilla a la collación de san estevan”. Uno de los descendientes, Alonso Alvarez Abarca, casó con María Alvarez Maldonado, e hijo de ambos fué Alfonso Abarca Maldonado, vecino de la ciudad de Salamanca. De su matrimonio con Isabel Sánchez Salmerón tuvo este Alfonso cinco hijos: el doctor Abarca, físico de la Cámara de S. M.; el licenciado Diego Abarca, Sancho Abarca, Lorenzo Abarca y doña Isabel Abarca. Del tercero de ellos, Sancho Abarca, fué hija doña Isabel Abarca Maldonado, madre de D. Gabriel de Henao (44).

Doña Isabel fué universal heredera de su tío, “el licenciado diego abarca maldonado, canónigo desta villa de Valladolid, capellán de su magestad”. Cuantiosos eran los bienes del licenciado, pues, a más de alguna casa en Valladolid, gozó abundancia de rentas, pensiones y censos en Zamora, Toro, León, Madrid, Medina del Campo, Tordesillas y otros puntos. En 10 de mayo de 1588 hizo testamento, y nombró, como queda dicho, heredera de sus bienes “a la dicha doña isavel abarca mi sobrina, vecina desta dicha villa, hija legítima de los dichos licenciado sancho abarca maldonado mi hermano e de doña francisca de contreras su muger”.

Nuestro D. Gabriel de Henao casó en 31 de agosto de 1614 con doña Juana González, perteneciente también a familia hacendada. Era hija de un notable abogado, Marcial González, del Consejo de S. M., fiscal del de Hacienda, y a quien el doctor Cristóbal Suárez de Figueroa, en su *Plaza Universal de todas ciencias y artes*, menciona entre los "valientes causídicos". Al casarla con D. Gabriel de Henao, Marcial González dió a su hija "en dote y casamiento doce mill e quinientos ducados, en dineros los dos mil y quinientos, y diez mill en juros y censos al quitar e otras cosas".

Don Gabriel de Henao, según parece, se dió a conocer desde muy joven en las letras (45). Que cultivó la poesía dramática es evidente, puesto que así lo testimonia Lope de Vega al decirle sucesor de Miguel Sánchez; pero no sé que se conserve de él ninguna comedia, ni impresa ni inédita. En 1623 ingresó en la orden de Santiago. Debió de pasar sus últimos años en Madrid, bien que Antolínez de Burgos, hacia 1635, cita su biblioteca como una de las mejores de Valladolid (46).

En 1644 había muerto ya, y su viuda hubo de sostener pleito con D. Félix Franco de Guzmán, vizconde de Valoria, vecino de Valladolid, sobre un censo que en favor de aquél había constituido D. Antonio de Guzmán y Cartagena, señor de las villas de Villafuerte, Valoria, Amusquillo, Préjano, Olmillos, etc., del cual era heredero el vizconde. Doña Juana decíase en el pleito "viuda de don gabriel henao monxaraz, caballero que fué de la orden de Santiago", y litigaba "por sí y como curadora de don fernando, doña juana, doña ynés, doña Ysabel, don juan de henao monxaraz, sus hixos y del dicho su marido" (47).

Pero, a más de estos hijos, D. Gabriel y doña Juana tuvieron otro que dejó nombre ilustre, y que si no figura en el pleito entre los sometidos a la curatela de su madre, es porque se hallaba ya en la mayor edad, y alejado, además, de los intereses te-

renales. Me refiero al P. Gabriel de Henao, de la Compañía de Jesús.

Dudosa cuestión era hasta ahora la relativa a los padres del preclaro jesuíta, aunque de modo positivo constaba su nacimiento en Valladolid. El erudito prologuista, al tomo II de las *Averiguaciones de las Antigüedades* de Cantabria, edición de Tolosa (1894), después de hacer constar esta carencia de noticias, indicaba los puntos siguientes: "Primero. En cuanto al tiempo de su nacimiento, algunos biógrafos dicen que fué el año 1611; otros que el 1612; pero convienen en designar igual día y mes, o sea el 20 de julio. Segundo. Sobre los nombres de sus padres sólo escriben que su padre se llamaba también Gabriel de Henao. Tercero. De entre los hermanos que pudo tener el P. Henao, hallamos noticias especiales de uno, que debió de ser bastante más joven que el P. Gabriel, y se llamaba D. Juan de Henao y Monjaraz, quien, siendo, como diremos después, alumno del Colegio Mayor de San Salvador de Oviedo, en Salamanca, tuvo la honra de que su sabio hermano jesuíta Gabriel le escribiese una preciosa carta dedicatoria recomendándole su primer volumen sobre el Santo Sacrificio de la Misa" (48).

Los datos aquí apuntados dejan en claro la cuestión y demuestran que el P. Gabriel no pudo nacer en 1611 ni en 1612, sino en 1615 o después. Del P. Gabriel de Henao nada es preciso decir aquí, porque su persona y obras han sido objeto de varios y notables estudios, entre ellos el antes citado. En cuanto a su hermano Juan, que era el menor, desempeñó cargos como el de Alcalde del Crimen de la Audiencia de Lima, así como en Sevilla, Oviedo y Granada, corregidor de Ecija y Cartagena, alcalde de Casa y Corte, etc.

Algunos biógrafos del P. Henao, creyendo que iban dirigidas a éste las referencias de Lope de Vega y Nicolás Antonio a su padre D. Gabriel, se las han aplicado íntegras, no sin adobarlas convenientemente.

DON FRANCISCO DE LA CUEVA

Véanse los versos que dedica el *Laurel de Apolo* a D. Francisco de la Cueva y Silva:

*Medina, en cuyo campo solamente
pudo hallarse la cueva del Parnaso,
ofrece diligente
a Baldo en el espíritu de Lasso,
al docto don Francisco de la Cueva,
que los versos de Píndaro renueva;
tan gran ingenio que con triste suerte
la más sangrienta ley lloró su muerte;
que deben con razón llorar las leyes
los que honran patrias y engrandecen reyes.*

*¡Qué triste de su pluma nos advierte
(si bien en verde edad primero fruto)
“Porcia, después que del famoso Bruto
supo y creyó la miserable suerte!”
Llorad, pues, juntas de su muerte ciertas,
Musas y leyes, si no sois las muertas;
y yo también por los que obligan tanto,
de la eterna amistad vínculo santo,
diciendo a su divino entendimiento
con triste nueva en lamentable acento:*

*“Paulo, jurisconsulto soberano,
que del César de eterna monarquía,
y el supremo Pontífice tenía
todo el disgusto en la divina mano;
el que al hebreo, al griego y al romano
la Instituta católica escribía,
en una decisión dijo que había
de morir una vez el hombre humano.
¡Oh ilustre don Francisco, oh siempre clara
luz de las letras! Si la muerte oyera
y tu divino ingenio la informara,
a la ley del morir réplica hubiera;
que tu divina voz la dilatara,
si menos que de Dios sentencia fuera.*

Mucho elogiaron como poeta a D. Francisco de la Cueva y

Silva sus contemporáneos; pero más fama gozó aún como jurisconsulto. Medina del Campo vió nacer a tres de los más ilustres "causídicos" de los siglos XVI y XVII, los tres de una misma familia: D. Francisco de la Cueva, su hermano D. Antonio y el suegro de éste, Baltasar Gilimón de la Mota.

En tal concepto, pues, D. Francisco de la Cueva merece un largo y detenido estudio (49). Baste decir que a su cargo corrieron asuntos de tanta trascendencia como la defensa del duque de Osuna en la causa que se le siguió sobre su virreinato de Sicilia y Nápoles, la del duque de Lerma en el proceso que originó su caída y destierro, otros en favor del duque de Uceda, de la duquesa de Sessa, etc. Su hermano D. Antonio fué uno de los defensores de D. Rodrigo Calderón e intervino en otros muchos procesos y litigios de suma importancia. Como poeta, D. Francisco de la Cueva gozó de mucho prestigio y mereció la estimación y el respeto de los mejores ingenios. Como de todo esto, que exigiría largo espacio, es imposible hablar aquí, me limitaré a unos pocos datos esenciales (50).

Nació D. Francisco de la Cueva, como he dicho, en Medina del Campo por los años de 1555. Pertenece al linaje de los Barrientos, uno de los siete que formaban la nobleza de Medina (51). Sus padres fueron D. Jerónimo López de Medina y doña Leonor de Silva (52). Tuvo D. Francisco de la Cueva una hija, doña María Ana Magdalena de la Cueva, que fué poetisa; bien que en este punto no igualara los méritos de doña Leonor de la Cueva y Silva, hija de doña Leonor de Silva, y sobrina, por tanto, de D. Francisco (53).

Cursó éste Cánones en la Universidad de Salamanca y se graduó de bachiller en mayo de 1580. Después, por causas que no es fácil adivinar, pasó a la Universidad de Huesca, donde obtuvo, en mayo de 1586, el grado de bachiller en Leyes. Inmediatamente pasó a Valladolid e incorporó a esta Universidad ambos grados académicos para alcanzar el de licenciado. En oc-

tubre de 1588, previa oposición, obtuvo la cátedra de Clementinas, que renunció en marzo de 1591, sin duda alguna para dedicarse al ejercicio de la abogacía (54).

Durante sus estudios de Salamanca comenzó a cultivar la poesía. Figura con versos españoles y latinos en las *Fiestas que hizo en Salamanca el muy ilustre señor Nieto Megía...* (1578), y con dos sonetos en los *Metamorfóseos* de Ovidio, traducidos por Antonio Pérez (1580). En Valladolid contribuyó con un soneto de alabanza al libro de Pedro Escobar Cabeza de Yaca, *Luce-ro de Tierra santa...* (1587). Créese que por entonces se había ya dado a conocer como autor dramático, pues Agustín de Rojas, en el *Viaje entretejido*, le cita inmediatamente después que a Juan de la Cueva y Cervantes y antes que a Rey de Artieda, Argensola y Virués:

*Sus Tratos de Argel Cervantes;
hizo el comendador Vega
sus Lauras, y El bello Adonis
don Francisco de la Cueva.*

Tuvo D. Francisco su residencia en Madrid, aunque por los años en que Felipe III estableció su Corte en Valladolid, se trasladó también a la ciudad del Pisuerga. En 1598 D. Francisco fué procesado “por palabras injuriosas”, y en 1609 “por hechicerías”, en unión de varias mujeres (55).

Se ha dicho que D. Francisco murió en 1621 y que hubo sospechas de envenenamiento, atribuído a su enemistad con el conde-duque de Olivares; pero el dato es erróneo. Falleció en los comienzos de 1628, como lo comunicó Lope de Vega al duque de Sessa en una carta fecha 14 de febrero: “Faltó don Francisco de la Cueva así a las letras y a los Consejos; insigne varón por cierto y digno de toda alabanza. Lea V. Ex.^a este soneto, que me le han agradecido, aunque a tanto varón se debían mayores elogios; pero yo ofrecí esta memoria al templo de nuestra amistad,

pagando con ella alguna pequeña parte del amor que le debo". Y aquí copia Lope el soneto *Paulo, jurisconsulto soberano*, inserto también en el *Laurel de Apolo*.

No es necesario reproducir aquí los muchos elogios que en vida se dedicaron a D. Francisco de la Cueva. Hiciéronlo el doctor Navarro en su *Discurso* a favor de las comedias, Cristóbal de Mesa en la *Restauración de España*, Cervantes en el *Viaje del Parnaso*, Suárez de Figueroa en la *Plaza universal de todas ciencias y artes*, Vicente Espinel en el *Escudero Marcos de Obregón*, Francisco de Herrera Maldonado en el *Sanázaro Español*, Quedo escribió a su muerte un sentido soneto. En cuanto a Lope de Vega, aprovechó todas las ocasiones para prodigarle sus elogios. En el tomo de *La Filomena* le dirigió una extensa epístola en tercetos; dedícole también su comedia *La mal casada* (1621), y en *La pobreza estimada* (1622), en la *Décima octava parte de las comedias* (1623) y en *La Dorotea* (1632) le dirigió nuevas alabanzas. El soneto de D. Francisco de la Cueva que apareció en las *Flores de poetas ilustres* (1605) fué reproducido por el P. Baltasar Gracián en su *Agudeza y arte de ingenio*.

De varios de estos elogios se deduce que D. Francisco de la Cueva fué uno de los dramáticos que más fama gozaron con anterioridad a Lope de Vega; mas sólo se conserva suya una obra, la *Tragedia de Narciso* (56). Es una tragedia mitológica inspirada en el libro tercero de las *Metamorfosis* de Ovidio y versificada con mucha soltura en tercetos, octavas, redondillas y versos sueltos, más un soneto y algunos cuartetos.

Mucho más podría decirse sobre D. Francisco de la Cueva y Silva. Por estas simples indicaciones se habrá podido comprender cuán digna de estudio es la figura del insigne jurisconsulto y poeta medinense.

NOTAS

(1) *La isla bárbara and La guarda cuidadosa. Two Comedias by Miguel Sánchez (el Divino) edited by Hugo A. Rennert...*, 1896.

(2) Aunque Manuel García de Villanueva Hugalde y Parra, que en su libro *Origen, épocas y progresos del Teatro Español* inserta el citado discurso del Dr. Navarro, dice que fué escrito en tiempo de Felipe II, es evidente que lo fué bastante después, pues en él se cita a D. Francisco de Quevedo, al licenciado Mejía de la Cerda, relator de la Chancillería de Valladolid; a Lupercio Leonardo de Argensola, secretario de la Emperatriz y después del Rey (sic) de Nápoles, etc.

(3) Archivo de Protocolos de Valladolid: *Bernabé Martínez*, 1605, fol. 281.

(4) Archivo parroquial de San Miguel: *Libro de bautizados de 1552 a 1566*, fol. 76.

(5) Archivo de la Universidad de Valladolid: *Libro de grados de Bachiller desta Universidad de Valladolid en todas facultades excepto la Medicina, que pasaron ante el Bachiller Antonio Sobrino, secretario, desde Hebrero de 1565 hasta Octubre de 1588 años*, s. f.

(6) Archivo de la Universidad de Valladolid: *Libro de pruebas de curso de 1608 y 1609*, fols. 11 y 63.

Todos los que hemos manejado muchos papeles viejos sabemos que a un mismo individuo se le decía unas veces natural de un lugar y otras de otro distinto, según la oriundez de sus padres o abuelos que para ello se tuviera en cuenta.

(7) Archivo parroquial de Nuestra Señora de la Antigua: *Libro de bautizados*, fol. 53.

Para que se vea hasta qué punto llegaba esto de los homónimos, diré que por esta fecha había en Valladolid dos *García de Corral*. Uno estaba casado con Isabel de Villalpando o de Cartagena; el otro, con Dominga Hernández. Un hijo del primero, Agustín, fué bautizado en 16 de marzo de 1594; y casi a la vez, en 6 de febrero del mismo año, lo fué una hija del segundo, María (Archivo parroquial de San Martín: libro 1.º de bautizados de San Benito el Viejo, fol. 53; ídem: libro 1.º de bautizados de la Parroquia, fol. 91 vto. de la segunda numeración).

(8) *Fiestas que hizo la insigne Ciudad de Valladolid con Poesías y Sermones en la Beatificación de la Santa Madre Teresa de Jesús. Por D. Manuel de los Ríos Hevia Cerón, Presbytero...*, 1615. En Valladolid, en casa de Francisco Abarca de Angulo.

(9) *Descripción de la capilla de N.º S.º del Sagrario que erigió en la Sta. Iglesia de Toledo el Illmo. Sor. Cardenal D. Bernardo de Sandoval y Rojas. Por el Ldo. Pedro de Herrera*. Madrid, Luis Sánchez, 1617.

(10) "yo antonio de losa, cura propio de la parroquia de san estevan desta ciudad de valladolid, ago fe y berdadero testimonio en como abiendo echo y procedido (sic) las tres municiones quel santo concilio manda en tres días festivos continuos, entre el licenciado gabriel de corral con D.ª ysavel agundez, no pareció aber entrellos impedimento alguno para contraer matrimonio, y anssi contrayeron en mi presencia por palabras de presente como lo manda el santo concilio, siendo testigos Gerónimo planillo, boticario, y lázaro planillo y alonso garcía de la vega y otros. — en valladolid, a veinte de octubre de mill y seiscientos y nueve años, y en fe dello lo firmé. — Antonio de Losa" (Archivo parroquial de San Esteban: *Libro 1.º de Casados*, fol. 69 vto.).

(11) Publicó los *Favores de las Musas*, en 1631, D. Alonso de Castillo Solórzano, "íntimo amigo del auctor". En una *Epístola al que leyere*, dice Castillo Solórzano haciendo el elogio de Medrano: "En su adolescencia los escribió con alentado espíritu, que lo tiene de natural Poeta, siendo Príncipe de la más célebre Academia que tuvo Madrid; donde puedo afirmar que le vi varias veces presidir Justas poéticas, en que oró con grande gala y erudición, y dió vejámenes (requisitos de tales ejercicios) sin ofensa de ninguno, siendo dueño de grandísimo donaire y galantería".

(12) Se publicó este vejamen en las *Obras* de Anastasio Pantaleón de Ribera (1634), y fué reimpresso por D. Adolfo Bonilla San Martín (*Vejámenes literarios*, Madrid, 1909). En este texto impreso se oculta a D. Gabriel de Corral bajo el nombre de *Coriandro*; pero en las obras manuscritas de Anastasio Pantaleón de Ribera (Biblioteca Nacional: M-118 y M-30) se le designa por su propio nombre. Llámasele además en el manuscrito, no ya *Coriandro*, sino *Coriolano*, y en esta forma, efectivamente, aparece alguna vez en las *Obras* impresas de Ribera.

(13) Este segundo vejamen se halla en las obras manuscritas de Anastasio Pantaleón de Ribera, pero sólo parcialmente en las impresas. Tampoco le publicó Bonilla San Martín.

(14) En las obras manuscritas de Anastasio Pantaleón de Ribera, como ya queda dicho, se designa a Corral por su propio nombre: "Se indignaron tanto contra el Licenciado Gabriel de Corral... lo mal que yo lo pasé en lengua de cierto Licenciado Corral... y que aunque se vista de seda, Corral se queda".

(15) *La prodigiosa historia de los dos amantes Argenis y Poliarco, en prosa y verso... Del Licenciado Don Gabriel de Corral, natural de Valladolid. — Año 1626. En Madrid. Por Juan González.*

(16) *La Cintia de Araninez, Prosas y Versos. Por el Licenciado Don Gabriel de Corral, natural de Valladolid. En Madrid. En la Imprenta del Reyno. A costa de Alonso Pérez, Librero de su Magestad. Año MDCXXIX.*

(17) Resulta evidente que D. Gabriel de Corral tuvo la protección de los Guzmanes, y probablemente la del mismo conde-duque, D. Gaspar.

D. Manuel de Fonseca y Acevedo, o de Acevedo y Zúñiga, sexto conde de Monterrey y tercero de Fuentes, señor de Viedma, Ulloa y de la casa de Ribera, poseía esta casa y estados desde 1621. Estaba casado con su prima hermana D.^a Leonor María de Guzmán, hija de D. Enrique de Guzmán, segundo conde de Olivares, y hermana, por tanto, del conde-duque de Olivares.

(18) *Epístola que refiere las fiestas que el Dichoso nacimiento del Principe de España Hizo el Excelmo. Conde de Monterrey, y de Fuentes. Gentilhombre de la Cámara de su Magestad, del su Consejo de Estado, y Guerra, su Presidente de Italia, y entonces en Roma, Embaxador Extraordinario por la Cathólica Magestad de Filipo Quarto. — Al Conde de Siruela, Don Gabriel de Corral S. Y. F. D. — En Roma, por Luys Grignano. 1629. — Con licencia de los Superiores.*

Da noticia de esta *Epístola* D. Jenaro Alenda en *Relaciones de solemnidades y fiestas públicas de España*, pág. 265.

(19) *Rimas humanas y divinas, del Licenciado Tomé de Burguillos... Con privilegio. En Madrid en la Imprenta del Reyno, Año 1634, fol. 29 vto.*

Respecto a la coletilla *escriue de veras*, que lleva el título, obedece a que muchas de las poesías de *Rimas humanas y divinas*, como es sabido, están escritas de burlas.

(20) *V. Memorias familiares y literarias del poeta don Luis de Ulloa Pereira*, publicadas por D. Miguel Artigas, págs. LVI-LXII. Véase también *El Conde-duque de Olivares*, por G. Marañón, págs. 372 y sigs.

(21) Alude a Francisco de Vitoria, natural y vecino de Toro, autor de una comedia titulada *Obligar con el agravio*.

(22) Así el texto reproducido en la "Biblioteca de Autores Españoles" (t. 42, pág. 532). Como se ve, sobra una sílaba en el verso. En las *Obras* de D. Luis de Ulloa Pereira, edición de 1674 (la de 1659 no contiene esta poesía de Corral), este verso dice así: *sobre vos mil seiscientos y cuarenta*. Pero es indudable que esta epístola se escribió en 1645, por las referencias al fallecimiento de la reina D.^a Isabel de Borbón (octubre de 1644). Acaso lo que escribió Corral fué: *sobre cinco, seiscientos y cuarenta*.

(23) "Don Gabriel de Corral, Abad que fué de esta Santa Iglesia, se enterró en ella en veinte y siete de Noviembre dicho año de 1646; hizo testamento ante Alonso Rodríguez Dávila, Scriuano de esta ciudad de Toro; testamentarios, Don Juan Bravo, ídem, Antonio de la Sierra, Abad que al presente es" (*Libro 1.º de difuntos de Santa María la Mayor de Toro*, que da principio al año 1617, fol. 77).

(24) En la *Parte treinta y una de Comedias nuevas, escritas por los mejores ingenios de España*. Madrid, 1669. Lleva este título: *Comedia famosa La trompeta del juicio*. Por Don Gabriel del Corral.

Esta comedia se ha atribuido también a D. Francisco de Rojas. En un manuscrito de ella que hay en la Biblioteca Nacional, dicen así los versos finales:

“Y aquí tenga fin dichoso
la trompeta del juicio
de dos poetas, que os piden
para entrambos sólo un victor.”

La impresa, en cambio, dice así:

“Y aquí tenga fin dichoso
la Trompeta del juicio
de este poeta, que os pide
de limosna, sólo un victor.”

Pudiera ocurrir, como sospecha D. Emilio Cotarelo, que Corral y Rojas hubieran escrito *La trompeta del juicio* en colaboración (*Don Francisco de Rojas Zorrilla*, Madrid, 1911, pág. 257).

(25) Están contenidas en un manuscrito de la Biblioteca Nacional, y son las siguientes: *Endechas*; *Deseaba una mujer que se atreviese un galán que guardaba respeto a un amigo*; *En un juego de penitencias*; *Al fuego en que me consumo* (soneto); *A una mujer muy lasciva* (soneto); *A una vieja que yendo a hablar escupió un diente* (soneto); *Preguntas en una cena de Carnestolendas*; *A una mariposa*; *Un galán a su dama*; *A un caballero portugués...*; *Pidiendo una mujer una pollera que la habían prometido*; *Letra que da una dama sobre un señor que la había prometido mil reales*; *A aver muerto un toro con una vala mi señora la Condesa del Castrillo*; *Enigma*; *A los casados que pueden presumir de su honor*; *Glosas*; *A una mujer que hace rostro a muchos en nombre de Largasto*; *A Juno*; *Al origen de las barbas...*; *Fiesta que hizo D. Juan de Espina a la recuperada salud del Rey nuestro señor*; *En un certamen de Valencia D. Gabriel Vocángel dió por asunto una mujer que entrando a bañarse en Manzanares volvió la cabeza y vió un viejo en carnes que la seguía* (*Eran premio unas medias, había embozados, presidía el Duque de Ixar*); *Asunto del camaleón*; *Enigma*; *Epitafio a una ramera*; *Romance*; *Idem*; *La fuerza lastimosa*; *Al suceso de Lucrecia, declarando si fué fuerza*; *A un perro muerto*; *La fuerza de la Cava*.

Tiene D. Gabriel de Corral una composición muy conocida, la fábula burlesca de *Las tres diosas*. Apareció por primera vez en la *Universidad de amor* (Zaragoza, 1636), publicada por Antolínez de Piedrabuena, seudónimo, a lo que parece, del dominico fray Benito Ruiz. Luego se ha reimpresso bajo la equivocada atribución de Salvador Jacinto Polo de Medina. Puede verse en el tomo 42, pág. 532, de la “Biblioteca de Autores Españoles”.

(26) Puede verse nota de estos pleitos en mi *Índice de documentos útiles a la biografía*, pág. 42. A los allí citados puedo añadir los siguientes: De Gaspar de la Corte con Sancho Manojó (Lapuerta, *Fenecidos*, leg. 212). Del licenciado Rodrigo de la Corte con los hijos y herederos de Jácome de Leala (Alonso Rodríguez, *Fenecidos*, leg. 508). De Rodrigo de la Corte con sus hermanos, sobre cuentas y particiones (Quevedo, *Fenecidos*, leg. 546).

(27) Publiqué las partidas parroquiales en mis *Noticias de una corte literaria*, págs. 150-151. Los arriba citados no eran los únicos individuos de la familia que llevaban el nombre Hernando, pues otra u otras ramas de ella le adjudicaban también a sus vástagos, como puede verse en las citadas *Noticias*. Nueva prueba que añadir a las infinitas que hay sobre la múltiple concurrencia de homónimos.

(28) Archivo de la Universidad: *Libro de pruebas de curso... correspondiente*

a los años de 1608 y 1609, fol. 24. También en el legajo de *Provisión de cátedras de Leyes desde 1600 hasta 1613* figura varias veces Hernando Manojó como estudiante voto en cátedras.

(29) Archivo de la Universidad: *Pleitos criminales*, 1606-1608.

(30) Manual de los Ríos Hevia Cerón, ob. cit.

(31) *Relación de la muerte de Don Rodrigo Calderón, Marqués que fué de Sieteyglesias, etc. Por Fernando Manojó de la Corte. (Al fin:) Con licencia, en Madrid. Por la viuda de Fernando Correa de Montenegro.*

No he podido ver este impreso; pero sí el manuscrito contenido en un tomo de *Varios* de la Biblioteca de Santa Cruz.

(32) *Un gran artista vallisoletano desconocido*, s. l. n. a.

El manuscrito, que he examinado detenidamente, es un tomo de 244 folios, y lleva la siguiente portada, pospuesta a la dedicatoria: *Empresas de Reyes de Castilla y León por D. Francisco de la Reguera, natural de Valladolid. Obra póstuma. Sacada a luz por el R. P. F. Tomás de Llamazares, de la orden de S. Francisco, Letor de Theologia dos vezes iubilado y custodia de la provincia de la Concepción.*

Este manuscrito, que, como se habrá observado, estuvo dispuesto para la imprenta, contiene los dibujos originales de Reguera.

(33) Fray Tomás de Llamazares publicó obras en latín y en castellano.

(34) V. el prólogo de Vicente García de Diego a *Idea de un príncipe político cristiano, representada en cien empresas*, de Saavedra Fajardo, edición de "Clásicos Castellanos".

(35) Circularon en España durante el siglo xvii almanaques con pronósticos; pero ignoro quién será este bachiller Temudo al que se refiere Llamazares.

(36) Son las siguientes: Del rey don Ramiro Segundo de León; del rey don Alonso Emperador; del rey don Fernando Cuarto de Castilla; del rey don Sancho Cuarto de Castilla; del rey don Fernando Tercero de Castilla y León; del rey don Alonso el Sabio (dos); del rey don Alonso Onceno; del rey don Enrique Segundo; del rey don Juan Primero; del rey don Enrique Tercero; del rey don Enrique Cuarto; del rey don Pedro de Aragón; del rey don Pedro de Castilla; del rey don Fernando el Católico (dos); del rey don Felipe Primero; de la reina doña Juana; del emperador Carlos Quinto (tres); de la reina doña Isabel, mujer del emperador Carlos Quinto; del rey don Felipe Segundo (cuatro); de la reina doña María, hija del rey don Juan Tercero de Portugal, mujer del rey don Felipe Segundo; de la reina doña María, hija del rey don Enrique Octavo de Inglaterra, mujer del rey don Felipe Segundo; de la reina doña Isabel de Valois, mujer del rey don Felipe Segundo; de la reina doña Ana de Austria, mujer del rey don Felipe Segundo; del rey don Felipe Tercero (dos); de la reina doña Margarita, mujer del rey don Felipe Tercero; del rey don Felipe Cuarto. — Faltan en el manuscrito las vitelas correspondientes a las de Ramiro II, Sancho IV, Felipe I y una de Felipe III. También falta uno de los tres *jeroglíficos* finales.

(37) De una de las empresas de D. Alfonso el Sabio, que representa una carabela con las velas hinchadas y las banderas ondeantes, guiada por una estrella. Lleva esta inscripción: *Buena guía.*

(38) De una de las empresas de Carlos V, representada por las columnas de Hércules con el *Plus ultra*.

(39) De la empresa de D.^a Ana de Austria, mujer de Felipe II. Representa una encina, con una serpiente enroscada, pendiente de la copa, y una tórtola posada en una rama. El *alma* dice así: *Aeterno coniugi.*

(40) Claro es que, o estas empresas fueron adicionadas al texto primitivo por Reguera, o éste había hecho una réplica del primer dibujo. Lo probable, dados los muchos años que guardó el manuscrito sin publicar, es que fuera añadiendo continuamente nuevas empresas, bajo la forma de cuadernos.

(41) "Gabriel. — En quince de abril de 1589 años bapticé a gabriel, hijo de don fernando de Eno y de doña isavel abarca maldonado, fueron sus padrinos fer-

nando Muñoz de Castro y doña Inés de Monjaraz y firmélo. — melchior de Alcalá” (Archivo parroquial de San Esteban: *Libro 1.º de bautizados*, fol. 10).

(42) Bautizado a 22 de agosto de 1592 (ídem *id.*, fol. 23).

En el expediente de D. Gabriel para ingreso en la orden de Santiago (Archivo Histórico Nacional, núm. 3.828) consta la siguiente genealogía: “Padres. D. Fernando de Henao, natural de Valladolid, y doña Isabel de Abarca, natural de la villa de Carrión. — Abuelos paternos. Hernando de Henao, natural de Avila, y doña Joana de Monjaraz su mujer, natural del Espinar. — Abuelos maternos. Sancho Abarca, natural de Salamanca, y doña Francisca de Contreras su mujer, natural de Carrión”.

El abuelo paterno de D. Gabriel decíase también Hernando Verdugo de Henao. Así aparece en la partida de bautismo de una hija suya, tía de D. Gabriel, llamada Paula, y que recibió el primer sacramento a 12 de febrero de 1549 (Archivo parroquial de San Miguel: *Libro de bautizados* de 1528 a 1551, fol. 111).

(43) V. mi libro *Los cofrades de Santa María de Esgueva*, pág. 72.

(44) Archivo de la Real Chancillería de Valladolid: De Agustín Abarca Maldonado, vecino de la villa de Miranda del Castañar (Sala de los Hijosdalgo). — De Diego de León, vecino desta villa, contra don Fernando de Henao y doña Isabel Abarca su mujer (ídem: Zarandona y Vals, *Fenecidos*, leg. 114).

(45) En el librito *Avisos para la muerte*, formado por poesías de varios autores, figura una de D. Gabriel de Henao. La edición más antigua parece ser la de Valencia, 1634.

(46) *Historia de Valladolid*, ed. de Ortega y Rubio, pág. 405.

(47) De D. Félix Franco de Guzmán, Vizconde de Valoria, con doña Juana González, viuda de D. Gabriel de Henao, y sus hijos (Archivo de la Real Chancillería: Alonso Rodríguez, *Fenecidos*, leg. 377).

(48) En el tomo VI de la citada edición, pág. 175, hay un apéndice donde se dice que D. Gabriel de Henao nació en 20 de julio de 1612, entró en la Compañía de Jesús en 24 de junio de 1626, e hizo la profesión de cuatro votos en 24 de junio de 1646.

Muy poca edad parece la de los once y aun los catorce años para entrar en la Compañía; por lo cual debemos creer que empezó por entrar en el estudio que aquélla tenía en Valladolid, y que, sin salir ya de ella, quedó luego en religión.

(49) En el volumen II, recién publicado, de *Lope de Vega en sus cartas*, página 97, D. Agustín G. de Amezúa anuncia, y de ello hay que congratularse, que en el *Comentario* dará amplias noticias sobre el eminente juriconsulto de Medina.

(50) Sobre D. Francisco de la Cueva puede verse especialmente: La Barrera: *Catálogo biográfico y bibliográfico del teatro antiguo español*, pág. 119; Gallardo: *Ensayo*, t. II, pág. 274; Pérez Pastor: *Bibliografía Madrileña*, t. II, pág. 138; Serrano y Sanz: *Apuntes para una biblioteca de escritores castellanos*, t. I, pág. 300; E. Mele y A. Bonilla: *Poesías antiguas castellanas*; J. P. Wickersham Crawford: prólogo a la *Tragedia de Narciso*; J. T. Medina: edición del *Viaje del Parnaso*, t. II, pág. 69; Alonso Cortés: *Casos cervantinos que tocan a Valladolid*, pág. 114.

(51) No es fácil explicar, más que por un error en el manuscrito utilizado, unas palabras sin sentido de López Ossorio en su *Historia de Medina*. Dice así: “Este caballero reside en la corte; es abogado de los Consejos, como dejamos dicho; de sus letras y peregrina memoria dígalo su fama, que por todo el Reino se extiende, y además de lo dicho, si quisiera darse por la poesía, sin hacer agravio a ninguno tengo por cierto que era tan inteligente, como el vulgo le ha calificado. *El nombre que anda vulgar es de Lope, dijeron también llamarse Francisco* (Rodríguez y Fernández: *Historia de... Medina del Campo*, pág. 215).

(52) Rodríguez y Fernández, *ob. cit.*, pág. 844. Hay, sin embargo, un error en los pocos datos alegados por Rodríguez y Fernández, pues supone que D.ª Leonor de Peralta, hija de los marqueses de Falces, fué mujer de D. Antonio de la Cueva y Silva, cuando lo fué del hijo de éste, D. Baltasar Jerónimo.

(53) V. Serrano y Sanz, *ob. cit.*, pág. 300. — D.ª María Ana Magdalena insertó

un soneto encomiástico en el libro de su padre *Información en Derecho divino y humano, hecha por D. Francisco de la Cueva y Silva, en favor de la Purísima Concepción de Nuestra Señora* (1625). D.^a Leonor de la Cueva y Silva, la sobrina de D. Francisco, fué buena poetisa, y bastante fecunda. Escribió un soneto *Al sepulcro de el Sr. Don Francisco de la Cueva y Silva, mi tío*.

(54) López Ossorio, refiriéndose a D. Francisco y a su hermano D. Antonio, dice lo siguiente: "Felicísimos de ingenio y memoria, ocupáronse algún tiempo en el ejercicio de las escuelas; leyeron y tuvieron cátedras de Cánones y Leyes; dejaron este camino por seguir cosas mayores; son eminentísimos jurisconsultos, con tan general aprobación, que justamente los puedo llamar no sólo honor de su patria, pero de todo el Reino" (ob. cit., pág. 203).

En 1601 sostuvo D. Francisco pleito con Manuel Tasin, genovés, vecino de Medina del Campo. Hizose ejecución en la persona y bienes de D. Francisco por cuantía de 450 reales que debía a Tasin; pero resulta evidente de los autos que se negaba a pagárselos porque le había prestado como abogado servicios de mayor consideración (Archivo de la Real Chancillería: Varela, *Fenecidos*, leg. 369).— En 1602 tuvo otro pleito con el concejo y hombres buenos del lugar de Aldeanueva, jurisdicción de Plasencia, en razón a los salarios que le debían como abogado (idem, Sala de los Hijosdalgo).

(5) Da noticia de estos procesos D. Cristóbal Pérez Pastor (*Bibliografía Madrileña*, t. III, pág. 366).

(56) Impresa, como ya se ha dicho, por Wickersham Crawford, conforme al manuscrito de la Biblioteca Nacional: *Trajedia de Narciso, de Francisco de la Cueva y Silva. Edited from the Autograph Manuscript Together with other im published Poems of the same Author by J. P. Wickersham Crawford, Ph. D.* Philadelphia, 1909.

Como apéndice a esta tragedia publicó Wickersham Crawford las poesías de D. Francisco de la Cueva, contenidas en el ms. 4.127 de la Biblioteca Nacional. Incluyó también otras tomadas del ms. 3.700 de la misma biblioteca, entre ellas la letrilla ¡*Qué gran mal y qué gran bien!*!, inserta ya por Gallardo en su *Ensayo*, t. I, col. 1.050. En el *Cancionero de Mathias Duque de Estrada* (Biblioteca Nacional de Nápoles, I. E. 49) hay otra poesía de D. Francisco, publicada por E. Mele y A. Bonilla en *Poesías antiguas castellanas*. En cuanto a los trabajos forenses de D. Francisco, v. la *Bibliografía Madrileña* de Pérez Pastor, t. I, pág. 404, y t. II, pág. 10.

DOS ENSAYOS SOBRE METODOLOGIA HISTORICA

POR

VICENTE GENOVÉS AMORÓS

I.—LA PARCELACIÓN HISTORIOGRÁFICA.

DIOS, ser omnisciente y omnipresente, no necesita de la Historia, que no es sino el instrumento que presentiza lo ausente. Sólo Él contempla sin limitación alguna la totalidad de los acontecimientos. En cuanto la Historia es una forma de representación (ya Xenopol la concibió así), Dios no tiene necesidad lógica de ella.

A los hombres, seres finitos, sólo nos es dado conocer “parte” de la totalidad de acontecimientos, y aun de esa zona de lo conocido sólo una pequeña “parte” puede ser contenida en el relato histórico.

II. Para determinar esa parte hay que establecer los límites del relato histórico, dejando previamente resuelto el problema de la elección de límites cronológicos y geográficos, el cual lo es para cada individuo-historiógrafo, pero no para la Historia considerada en su valor potencialmente global.

III. La primera limitación, ya vista, obliga al historiador

a desenvolverse dentro de la zona conocida de acontecimientos. En ese sentido toda la labor realizada en el campo de la Heurística y Crítica interna y externa por los metodólogos ochocentistas es absolutamente válida y probablemente eficaz, puesto que ha procurado un aumento de datos y una experimentación de su veracidad (es decir, de su cualidad histórica).

Por efecto de esta primera limitación quedan fuera de la esfera historiográfica los *acontecimientos que ignoramos o de veracidad no comprobada* (1).

IV. Pero de la multitud de acontecimientos que conocemos, muchos de ellos no deben ser incluídos en el relato histórico. Voltaire habló con bastante vaguedad de los hechos que a pesar de ser verdaderos no conviene relatar.

(1) Cuál sea el grado de "veracidad" exigible a un acontecimiento para adquirir la categoría histórica, es uno de los problemas más interesantes de resolver. La Erudición (Heurística y Crítica externa e interna) nos dice en qué medida son utilizables la leyenda o el mito, verbigracia: en tanto en cuanto apuntan a una "realidad", que ha existido en una zona trascendente a la puramente imaginativa. En la Construcción y Valoración histórica aun cabe una mayor utilización de aquellas fuentes, para ejercitar el difícil arte de la Imagen histórica. Todo ello da lugar a muchos motivos de especulación interesantísimos, pero que caen fuera de este lugar. Aquí sólo nos interesa expresar (y lo hemos hecho dentro del estilo lacónico propio de este ensayo) la radical distinción que señalaban los antiguos entre dos clases de narraciones: la "leyenda", que relata sucesos fantásticos, y la "Historia", ocupada en sucesos "reales".

(Ni que decir tiene que así como hay una "Historia de la Religión" o "de la Filosofía", o "de las Instituciones", existen también Historias de la Leyenda, o de la Mitología, en cuanto éstas han sido también "sucesos reales" del Pasado cultural. Pero el contenido de estas dos manifestaciones sólo es histórico, como hemos dicho arriba, en la parte que representa o expresa otros procesos históricos realmente sucedidos.)

(Otro problema es el de la veracidad: A mi juicio—en otras ocasiones lo he expresado, y pronto volveré al tema con más detención—, no cabe exigir del relato histórico una plena "verdad", cuyo criterio sería metafísicamente poco sólido, puesto que se trata de un orden de objetos cognoscibles sólo por medios empíricos y sin posibilidad de experimentación ni de observación directa plenamente exhaustiva. A mi modesto entender, basta con obtener una relativa "verosimilitud", que haga a los datos obtenidos conjugables con los que ya se poseen sobre zonas históricas empentadas con la propia de nuestro estudio.)

Ahora bien: ¿por qué no conviene relatar ciertos acontecimientos? Muchos son los motivos posibles para omitir voluntariamente la narración de ciertos hechos; en general, puede decirse, utilizando terminología del Derecho internacional, que esos motivos son los de orden público. Si el propio Voltaire reconocía en ese sentido la función pragmática de la Historia, también a nosotros será lícito e incluso obligado tenerla presente.

Por efecto, pues, de esa segunda limitación, quedan fuera del relato histórico los *acontecimientos que*, teniendo en cuenta el público a quien está destinado, *no conviene, por razones de orden ético, referir.*

V. Queda todavía, a pesar de las anteriores limitaciones, una amplísima variedad de acontecimientos a disposición del historiógrafo. Y nos hallamos ante una fundamental limitación: la imposibilidad de relatarlos todos.

Quien historie una zona determinada en espacio y tiempo, verbigracia, la propia biografía durante un solo día, se hallará ante la misma dificultad. Para referir todos los acontecimientos debería contenerse un riguroso cuadro cronométrico de las actividades desarrolladas durante el día; la indicación numérica de las palpitaciones del corazón, de las inspiraciones y espiraciones pulmonares; de los pasos andados con cada pie; la transcripción exacta de todas las palabras pronunciadas, de las personas que se han visto, panoramas que se han contemplado... *et sic de coeteris.*

Si se aumentan las dos dimensiones, espacio y tiempo, de la zona relatada, aumenta la dificultad. "... Les historiens ne peuvent pas tout dire; dès que l'on à l'ambition d'embrasser de vastes ensembles, pour les rendre intelligibles, il faut choisir, souligner certains faits, en sacrifier d'autres, et se résigner a des raccourcis éfrayantes". Esto lo reconoce Langlois, uno de los corifeos del cientificismo de la Historia.

VI. "Il faut choisir", es preciso escoger. Esta necesaria li-

mitación es la que preocupa a los teorizantes de la Historiografía (segunda parte de la Metodología histórica). Las dos anteriores limitaciones tienen, respectivamente, un valor heurístico y moral; deberán, pues, importar a los eruditos y a los políticos, que son los que dan materiales al historiógrafo y los que establecen una censura para su labor.

El problema de escoger es el peculiar del constructor histórico. Pero ¿cómo seleccionar?

VII. Los intentos realizados para establecer objetivamente una jerarquía histórica de acontecimientos han resultado infructuosos. Los que, como Xenopol, han avanzado más por este camino, frecuentemente han confundido la Historia con una parte de ella (la Historia de la Civilización, verbigracia) o han aplicado dogmáticamente unos principios ajenos a la Historia, realizando así un contraste subjetivo más que una experimentación objetiva.

Para seleccionar es preciso poseer un previo canon selectivo. Ese canon no puede surgir del examen de los hechos, sino que es anterior dialécticamente a él. Si ha podido decirse que fundamentalmente radica la Filosofía en la elección de un punto de vista, se deduce que la Historia consiste en contemplar, desde el punto de vista adoptado filosóficamente, el panorama de los acontecimientos. Es decir, que deberá aplicar un canon apriorístico, una tabla de valores, al conocimiento de los hechos.

VIII. Por etimología sabemos que Historia es relato. Acabamos de obtener que dicho relato exige la jerarquización, con arreglo a una tabla de valores, de los acontecimientos.

La Historia consiste, pues, en "RELATAR VALORANDO".

IX. No es de este punto decir cómo podrá y deberá el historiador, al aplicar su canon selectivo, omitir unos hechos, aludir a otros, referir algunos acontecimientos, subrayar e incluso comentar otros. Ahora sólo cumple sentar que al historiador, en rigurosa aplicación de su criterio apriorístico, le será lícito y ne-

cesario escoger, parcelar, en el inmenso campo de los acontecimientos historiables.

X. De la función valoradora de la Historia se deduce otro corolario esencial: la labor de quien no posea un canon selectivo queda limitada al terreno instrumental, al campo de la Heurística. Unicamente será historiógrafo quien disponga de un criterio apriorístico de valoración.

2. CRÍTICA DE LA CRÍTICA.

Como uno de los grandes peligros en que tropiezan los historiadores es el de que un imperfecto conocimiento teórico de los acontecimientos o una incorrecta aplicación de los criterios estimativos, introduzcan deformaciones y falsedades en el objeto de su estudio, desde tiempos antiguos los preceptistas han procurado la elaboración de unas reglas de crítica histórica mediante las cuales quepa en lo posible restablecer un conocimiento verdadero de las realidades pasadas. En dos sectores han agrupado dichos preceptos: la Crítica externa, auxiliar inmediata de la Heurística (o busca de fuentes), fijándose en caracteres exteriores y mediante el auxilio de otras disciplinas instrumentales, tiene por objeto determinar la autenticidad y la proveniencia de las fuentes, así como (en ciertos casos) la reconstrucción de un texto auténtico; la Crítica interna procura, por su parte, determinar el valor intrínseco de cada documento o fuente histórica, su sentido y su precisión; las reglas de interpretación, de sinceridad y exactitud y de reconstrucción de los hechos particulares, permiten establecer en cada caso una diferenciación entre el aspecto teórico y el aspecto axiológico que coexisten necesariamente en toda referencia histórica.

II. Por de pronto, la introducción de esa Crítica interna en las metodologías historiográficas del período positivista significa

un reconocimiento tácito de la existencia de un elemento distinto del hecho puro; la Crítica interna parte de la indiscutible presencia en todo "testimonio" de un "testigo", es decir, de "alguien" que *vivió* como actor o como espectador el acontecimiento y que lo *vivió* en las mismas condiciones radicales en que nosotros vivimos nuestra circunstancia.

Cuando nosotros realizamos o presenciamos un hecho cualquiera, no sólo lo intuimos teoréticamente, sino que le damos un "sentido", una conexión estimativa con nuestro criterio axiológico personal. El hombre de otro tiempo que presenció o realizó acontecimientos pasados, también tenía inevitablemente su "ordo amoris" personal (más o menos afín con el nuestro, más o menos rudimentario, más o menos discrepante con el de sus coetáneos), con arreglo al cual no sólo ordenaba su actuación vital, sino que estructuraba sus testimonios históricos para el futuro. En todo testimonio coexisten así dos elementos: uno de ellos, más cercano al hecho histórico, puede ser llamado "aspecto objetivo del testimonio" o, más brevemente, "*el dato histórico*"; el otro, más cercano al testigo, puede ser llamado "aspecto subjetivo del testimonio" o, más brevemente, "*valoración del testigo*".

II. Ahora bien; la metodología positivista, en su afán de hacer de la Historia una ciencia análoga a las de observación, ha procurado eliminar todo lo que hubiera de subjetivo, aspirando a obtener mediante la depuración de los testimonios existentes de un acontecimiento y la eliminación en ellos de los que correspondiesen al testigo en cuanto tal, unos datos precisos y exactos que restablecieran así el conocimiento real y auténtico del acontecimiento. Después, el contraste y combinación de los datos de diversos acontecimientos de un personaje o un período, permitirían ir construyendo una historiografía verdaderamente objetiva e imparcial, situada por encima de los vaivenes de la

pasión y susceptible de un crédito similar al que obtienen los resultados científicos en otras disciplinas.

IV. El fracaso de la concepción metodológico-histórica del positivismo tuvo lugar en el terreno empírico. Mientras se trataba de restablecer un acontecimiento concreto, respecto al cual se poseía un número limitado de testimonios, la empresa era factible, y nada extraordinaria; fué posible, por tanto, utilizando sus reglas, producir una cantidad extraordinaria de monografías muy instructivas e inundar las bibliotecas y librerías de volúmenes, folletos y revistas, dedicados al estudio del pasado. Mientras la limitación del acontecimiento o zona de acontecimientos a estudiar permitía limitarse a la busca, depuración y transcripción del "dato", la labor era posible y no difícil; pero cuando al ampliarse la zona de investigación, los "datos" obtenidos se multiplicaban y había que organizarlos dándoles estructura y sentido, el historiador, para cumplir (con más o menos decoro) su propósito, tenía que dejar algo al margen la Crítica interna y el tratamiento positivista de los testimonios y procuraba organizar los datos introduciendo en ellos diversas deformaciones subjetivas, es decir, aplicándoles un criterio de selección estimativa. Confesada o inconfesada esa pequeña traición a la metodología vigente, sin cometerla era imposible realizar una empresa historiográfica. Hubo, ciertamente, quien procuró legalizar esa situación de hecho mediante la determinación positivista de unos criterios y reglas de selección. Langlois, Bernheim, Henri Beer y otros lo intentan, buscando generalmente los fundamentos doctrinales en las disciplinas sociológicas y en las concepciones diversas del Progreso. Aparte de incurrir con ello en una limitación extraordinaria del concepto histórico —lo cual de momento no vamos a examinar nosotros—, se produjo con ello un rotundo cisma en las filas de los profesionales de la historiografía; fieles al rigor metódico y convencidos de que por el momento sólo era posible la tarea referente a datos concretos, a aconteci-

mientos determinados, permanecieron muchos eruditos (en Alemania especialmente) en la labor monográfica de archivo, sin aspirar a otra cosa que a constituir un eslabón en la cadena histórica, proporcionando materiales cuya utilización verificarían otros. A ellos se refería Momsem, cuando decía que “un arqueólogo es alguien que extrae una cosa del olvido de lo manuscrito para hundirla en el olvido de lo impreso”. El otro grupo lo constituían los impacientes, que querían ir construyendo ya el edificio de la futura Historia objetiva; utilizando los datos obtenidos con auxilio de las reglas críticas, los organizaban y exponían mediante la aplicación (a menudo inconsciente) de diversos criterios estimativos: además de las teorías del progreso (derivadas especialmente de la concepción histórica de los enciclopedistas) y de las diversas manifestaciones del determinismo, estuvieron en boga otras tablas de valores: nacionalismos de diversos tipos, concepciones tradicionalistas y evocadoras, interpretaciones caracterológicas y psicológicas y, muy esencialmente, un criterio artístico conectado con las diversas orientaciones estéticas de los tiempos modernos. El resultado de su labor lo constituyen multitud de publicaciones de muy desigual importancia, pero que permiten —además de la utilización de sus datos, obtenidos rigurosamente en muchos casos— saber cuál es la concepción que del pasado han tenido los deterministas, progresistas, nacionalistas y demás cultivadores de la Historia en los últimos tiempos. La que, naturalmente, no han podido realizar es su ideal de construir una Historiografía objetiva y exacta, indiscutible y fija; su pretensión de validez universal la habían angostamente fundamentado en los principios debilísimos del positivismo, y al comprobarse la interna contradicción de esta concepción metodológica de la Historia se han derrumbado las aspiraciones “cientificófilas” de sus secuaces.

V. Pero ese fracaso empírico era necesario lógicamente; no se trata de que “de hecho”, hasta ahora, no haya podido obte-

nerse una historia científica como la pretendían los positivistas, pero quepa abrigar la esperanza de que, más adelante, se irán alcanzando con sus instrumentos metodológicos más felices resultados. Lo que hay es que aquella pretensión científico-histórica desconocía la condición esencial de todo conocimiento histórico, consistente en su doble carácter teórico-valorativo, que no sólo hay que utilizar en la “crítica interna del testimonio”, sino que hay que reconocer para la “elaboración historiográfica” propiamente dicha.

VI. En la consideración crítica del testimonio hemos visto que pueden abstraerse los dos aspectos que lo integran: el “dato” y la “valoración del testigo”. Ahora bien; la utilización pura del “dato” no puede dar lugar a la Historia: el “dato verificado”, es decir, despojado de todo lo que en el testimonio pudiera atribuirse al orden estimativo, no es sino una pieza de archivo; el conjunto de datos, una colección o repertorio documental: El limitarse a esta zona es propio de la “erudición” (y son más los que se quedan en eruditos que los que alcanzan la categoría de historiadores).

VII. Cuando en actitud histórica nos acercamos al estudio del pasado, inevitablemente, por condición esencial de la Historia (basada en la contextura radical del hombre en su existir), venimos a darle un “sentido”, gracias al cual se conecta con lo actual y con lo futuro, con nuestra concepción global del mundo como devenir. En realidad, si en el terreno meramente ontológico no hemos de discutir la realidad del “dato”, de la “pieza de archivo”, en el terreno existencial puedo afirmar que ese “dato” no puede darse sin “mí”, sin un “yo” que lo estudie y que al estudiarlo no puede despojarse de su peculiar “ordo amoris”, de su situación real en un “punto de vista estimativo”, desde el cual ordena todas sus relaciones valorativas. Toda “Historia” lo es “para un sujeto”, el que la estudia, y en tanto en cuanto adquiere “conexión de sentido” con los demás objetos intencionales de

ese sujeto (no de otro modo que toda la belleza del cuadro de "Las lanzas" deja de existir cuando la sala velazqueña del Prado está desierta de visitantes o tiene como contempladores a personas que padecen ceguera estimativa para los valores estéticos de las artes plásticas).

VIII. Ahora bien; lo anteriormente dicho significa que todo "dato" se convierte inevitablemente en "historia" cuando una persona lo considera; y toda producción historiográfica, por digna de estimación que sea, se convierte en olvidada "pieza de archivo" cuando no hay quien actualmente la considere. Naturalmente, si sólo se aspira al estudiar el pasado a una empresa individual de dilatación de horizontes de "mi mundo" y de contraste de mi "punto de vista" con otras posibles perspectivas, no llega a plantearse el problema historiográfico; éste surge cuando pretendemos fijar nuestras personales experiencias con la pretensión de que sean utilizables por otros sujetos históricos, es decir, cuando por métodos orales o gráficos establecemos "ad usum publici" nuestra visión de un personaje o época históricos. Entonces, para que "el producto historiográfico" adquiera vitalidad y facilite su eficiencia, conviene que el autor tenga presente en todo momento la radical coexistencia de los dos aspectos teórico y axiológico en la visión histórica. Conviene que todo futuro lector pueda distinguir suficientemente lo que hay de "dato", de irreductible e individualmente objetivo, y lo que hay de "valoración", de interpretación de los datos por un sujeto estimativo; uno de los objetos de la "metodología de la valoración historiográfica" es hacer posible esa distinción.

IX. Pero aquí corresponde indicar que dada la existencia en toda producción historiográfica de un elemento objetivo (*materia* de la historia, fondo de "datos a utilizar") y un elemento subjetivo (*forma* de la historia, determinada por el peculiar "punto de vista" axiológico del historiógrafo), el cual puede denominarse "valoración del historiador", la adición de este ele-

mento interpretativo al meramente objetivo de los "datos", vendrá a restablecer en cierto sentido el equilibrio vital que tenían los "testimonios": sólo ha cambiado el punto de vista del observador; pero tanto el testigo como el historiador son seres de carne y hueso, de idéntica contextura radical, y que sólo mediante el auxilio de sus respectivos "ordines amoris" pueden encararse con los hechos y convertirlos en "acontecimientos", es decir, en objetos históricos. Podrá el historiador acercar su punto de vista al que tuvo el testigo u otro coetáneo del acontecimiento, podrá organizar sus tablas de valoración apoyándose en las más diversas orientaciones filosóficas y culturales, pero, en todo caso, su visión histórica condensada en la obra historiográfica, constará de elementos objetivos y de consideración subjetiva, y el interés y valía de su labor estará en proporción directa conjuntamente de su tecnicismo y pulcritud eruditas y de su intrínseca personalidad axiológica. Su obra será algo vivo, y en este sentido conviene recordar aquellas palabras de un historiador alemán al decir: "Historiam puto scribendam esse et cum ira et cum studio". Sólo cuando esté escrita "cum ira et cum studio" podremos hacer el supremo elogio de una historia: "*Wie seind!*" ¡qué existente!

X. De lo dicho se deduce que no hay posición más infantil que la de los seudohistoriadores que aspiran a la imparcialidad, como si ellos fuesen capaces de convertirse en seres "totales" e infinitos. Si la pretensión de imparcialidad se reduce a sus justos límites de procurar que la necesaria "información subjetiva", interpretación axiológica personal, no introduzca falsedades en la "materia", en los "datos" históricos, les sería más aplicable otra palabra: "pulcritud historiográfica"; si lo que quiere decirse al hablar de imparcialidad es que el historiógrafo está dispuesto a modificar sus personales prejuicios al ponerse en contacto con nuevas zonas de acontecimientos e incluso que no tendrá inconveniente en subsumirse en el "punto de vista" que han

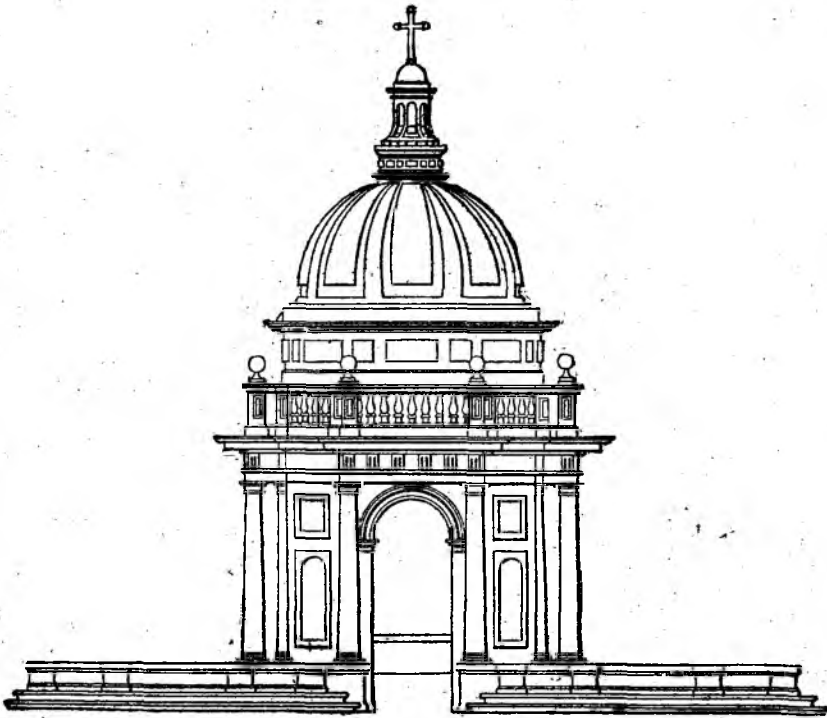
tenido otras personas antes que él, mejor que aquel vocablo cabría utilizar uno que caracterizase la índole dinámica y quizá excesivamente voluble e impresionable del arqueólogo. En ningún caso es aceptable la imparcialidad histórica, puesto que la esencia radical de la historia se apoya en nuestra necesaria situación en un punto de vista concreto y determinado que, por serlo, tiene que ser naturalmente peculiar y parcial. Ciertamente es que puede el historiador realizar su obra con arreglo a un "ordo amoris" impersonal, propio de una "comunidad de cultura" (v. gr.: la interpretación de la historia propia del enciclopedismo, la interpretación sociológica, las interpretaciones "patrióticas", etc.); pero, aunque consiga así disminuir su participación individual, no por ello consigue alcanzar la imparcialidad, puesto que todas las interpretaciones humanas (individuales o colectivo-culturales) de la Historia son radicalmente parciales y fragmentarias.

XI. En la práctica hay que reconocer, sin embargo, que si todos los historiadores son radicalmente parciales, muy pocos son los que han adquirido conciencia de esa su parcialidad. Quizá a ello se deban no pocos fracasos técnicos en el desenvolvimiento de la historiografía, y por ello conviene *que todo historiador sepa perfectamente que su visión de los acontecimientos es necesariamente parcial* y que por ello debe cuidar, con la misma pulcritud que puso en distinguir lo que en cada testimonio hay que atribuir a la interpretación personal del testigo, de guardar las normas que permitan a su futuro lector conocer la parte que en la obra ha tenido el peculiar "ordo amoris" del historiador. Por ello, y desde tiempo inmemorial, han preconizado muchos autores la conveniencia de que en toda producción historiográfica figurase una biografía del historiador, que permitiría al lector una orientación sobre aspecto tan interesante y fundamental; a falta de biografías introductorias, es de desear que por un acertado empleo de la técnica historiográfica, el lector de una obra obtenga a través de su lectura no sólo el conocimiento de los

acontecimientos historiados, sino una caracterización clara y distinta del punto de vista que para examinarlos escogió el historiador.

XII. Resumiendo: En todo "testimonio" cabe —por abstracción que realiza la crítica interna histórica— distinguir el "dato" de la "valoración del testigo"; en toda "historiografía" ha de organizarse los "datos" con arreglo a la "valoración del historiador"; de ese modo se verifica la "resurrección histórica" y puede el nuevo sujeto de la historia, el "historiador", *vivirla* con tanta intensidad como la vivió el "testigo".

NOTA.—El primero de estos dos ensayos ("La parcelación historiográfica") puede considerarse como inédito, dado el carácter limitado de la benemérita revista barcelonesa *Azor* (dirigida por el camarada Lúys Santmarina), en que vió la luz en 1932. He considerado oportuna la reimpresión como antecedente del otro ensayo ("Crítica de la crítica"), escrito en 1937.—*N. del A.*



Poesía

José María Alonso Gamó: *Poesía*. – Darío
Fernández Flórez: *De eso, nada*.

POESIA

POR

JOSE MARIA ALONSO CAMO

***P**OR la sierra aterida
que la brisa estremece
todo es blanda pereza,
soñolencia indolente,
suave alfombra de musgo,
muelle ladera verde.
¡Más arriba, en el aire,
vuela un ángel reciente!*

*Arrodillan su espuma
de verbena celeste
las estrellas fugaces,
los recuerdos y el leve
peso desvanecido
de la sombra, que pierde
consistencia en el vuelo
de la luz que la duerme.*

*¡Qué rosada inocencia
acercándose siempre
y qué alado candor
presuroso y alegre!
¡Qué abandono del tiempo
fugitivo en la breve
palidez que se esfuma
resbaladiza y tenue!*

*¡En el alma, ala y seda
venturosa, amanece!*

*Desde el cielo hasta el musgo
fría escarcha desciende.
Por la tierra los rayos
de la luz van y vienen.
Corza núbil la sombra,
sorpresa, huye, vuelve,
se refugia en el pecho,
le traspasa, le hiende,
y revienta en los poros
de la piel hecha ardiente
catarata volcada
de la sangre a la nieve.
Por el aire va el alma;
pensativa obedece
y descansa en las alas
de las aves que duermen.*

¡Sierra virgen lejana!...

*Pero ya he vuelto a verte,
y esta ciega congoja,*

*este anhelo creciente,
este afán, esta prisa
por llegar, por tenerte
bajo mí, entre mis manos,
avariciosamente;
esta airada locura
aun más fuerte, ¡más fuerte!,
estos ojos de tierra,
esta vida, esta muerte
que traspasa tu angustia
veladora y perenne,
es la sombra del sueño
vaporosa y rebelde,
eres tú, sierra austera,
soledad verde, verde,
desvelada en la brisa
que platea mis sienes.*

SONETOS

1

*Miro la luz tan apacible, alada,
aquella luz que venturosa admiras,
respiro el aire mismo que respiras
y el agua bebo de tu sed calmada.*

*Los ojos ser quisiera y la mirada
ordenada y precisa con que miras,
llanto quisiera ser cuando suspiras
y silencio de ti si estás callada.*

*Manso arroyo sería o suave hoja
incierta que a tu paso se aventura;
arena y polvo donde tú has pisado.*

*¡Más tú quisiera ser! Tu sangre roja,
o el alma que la aviva y aun la dura
razón que ayer de ti me ha separado.*

2

ELEGÍA

A Manuel del Olmo Camo, mi primo
en la sangre y hermano en el afecto, en
su paradero incierto.

*Te fusilaron junto a una trinchera
y allí tu cuerpo abandonado yace,
no sé si sobre ti la oveja paca
o si eres ya raíz de sementera.*

*Sé que fundido con la tierra austera
tu cuerpo lentamente se deshace,
sé que tu vida en mi pesar renace
y en mi pecho tu muerte se reitera.*

*Y sé que estabas de hombredad tan lleno
que si sólo mitiga mi tortura
saber que fuiste, en el morir, sereno,*

*aunque no tengas cruz ni sepultura,
donde enciendes la tierra con tu seno
serás tierra española de andadura.*

3

NOCHEBUENA EN EL FRENTE

*Vigilo atento desde la angostura
de una aspillera el enemigo frente
mientras duerme la tierra. Mansamente
va la nieve arrojando la llanura.*

*Y es transido de pena y amargura
como llega el recuerdo hasta mi mente.
Fué otra noche como ésta: tiernamente
sonreía María en su ventura,*

*José soñaba y madrugaba el día
que sorprendió gozoso a los pastores
celebrando a Jesús, tan desvalido.*

*Hoy avanza también el alba fría,
pero sólo en los cárdenos alcores
mi corazón te reza dolorido.*

4

VATICINIO DE LA PERDIDA Y RECONQUISTA DE TERUEL

*Cuanto más derrotada y más vencida
rueda la roja hueste por el suelo,
más aumenta el furor, crece el anhelo,
de tenerte a sus plantas abatida.*

*Mas tú —mudéjar que de sí se olvida—,
firme en la lucha, terca en el desvelo,
páramo y nieve en vigilante celo
mantienes, y en su entraña, abierta herida.*

*Y cual flecha certera bien clavada
al que arrancarla quiere aumenta brecha
y si destruye el arma antes aun muere,*

*así igual tú, a los golpes aguzada
saeta de Teruel, piedra maltrecha,
muerte serás de quien, herido, hiere.*

5

DE LA PERMANENCIA DEL TIEMPO FUGITIVO

*De ser a ser te vas, minuto u hora,
del Leteo perdido en la corriente.
De ser a ser te vas. Nadie presente
tu vida en flor, tu eternidad de aurora.*

*Nadie sabe la firme, alentadora,
madurez de tu gracia transparente,
tu ingrávida esbeltez, tu sonriente
candor alado que la nieve añora.*

*Si esperanzas en vano te suplican,
engarzado en cadena interminable
a los siglos vas dando permanencia,*

*y en tu pasar veloz se especifican
la eternidad del alma y la mudable
condición de la efímera existencia.*

6

A SAN JUAN DE LA CRUZ

*¡Ay, qué esplendor radiante en la conciencia
del alma enamorada si encendida!
¡Qué desprecio al dolor y qué transida
de claridad la dura penitencia!*

*¡Qué nieve tersa y pura la inocencia
del corazón! El gozo, en la medida
del tiempo, acrecentado; y ofrecida
la soledad al cielo en obediencia.*

*Tu soledad: minuto inesperado
en que la luz divina se desnuda
de asombro en la costumbre de la hora,*

*se hace suave caricia el viento alado,
y la pluma, resuelta, reanuda
el verso que recrea y enamora.*

7

DE CENTINELA

I

Noche.

*Ya está la noche aquí. Su sombra oscura
cubre la agreste y arriscada sierra
—desnuda y alta soledad de guerra
desdeñosa y soberbia en su armadura—.*

*Azota el vendaval contra esta dura
peña que, pertinaz, su paso cierra
y sólo el agua que pausada yerra
lentamente la vence con ternura.*

*Sólo el agua te vence y te socava,
este agua terca que mis huesos moja
mientras vigilo atento y dolorido.*

*¡Ay!, peña retadora, peña esclava
de mi planta resuelta, ¿no te enoja
morir en llanto bajo el pie perdido?*

II

Amanecer.

*Vuelve la claridad. En el rebezo
el pardo surco su preñez reposa
y desvela la luz parsimoniosa
la timidez angélica del rezo.*

*El pino, el alto chopo y el cerezo,
la fuente pertinaz, la sonora
reticencia del agua presurosa,
van poblando el naciente despezo.*

*El frío sol de enero alza la niebla
sorprendida en el aura adolescente,
por los montes sedienta de los mares,*

*y, despierta ya el alma, vuelve, puebla
de amor el corazón, de paz la frente
y de sangre los secos hontanares.*

DE ESO, NADA

POR

DARÍO FERNÁNDEZ FLÓREZ

1

TODA lectura es un auténtico agente provocador. El consumo de ideas, representaciones e ímpetus ajenos que vale el leer produce siempre una típica excitación, positiva o negativa, en el lector, una curiosa ósmosis, paso recíproco de corrientes nacidas de la compleja fuente del ser a través de la porosidad de la circunstancia propia. Y no valga señalar analogías con el forcejeo de la conversación, que es engañadora y falaz la semejanza. Lo hondo suele nacer acalorado bajo el manto cobijador del silencio, de la paz cortical. Al conversar se nos va demasiada vida en el gesto y en la voz, en el teatrillo del instante y en el recreo de nuestra palabra. Nos arde la apariencia de nuestro ser, lo que puede, con fortuna y con primor, representarse siempre en una representación hacia fuera, en un extraverterse que requiere y logra plásticas creaciones.

Tras un primer fenómeno de endósmosis, el leer no es otra cosa que un manar aguas propias hacia dentro, en un acto de introversión, de escucha atento de uno mismo en el eco propio de lo que ya no es, ni puede ser, ajeno, porque ha sido invadido, legitimado, por el ser. Después, inmediata o mediatamente, nos acosa y vence la exósmosis: un casi automático lanzar yo sobre el yo que se siente atacado, rozado, sorprendido, vertiendo nuestra violencia hacia un fuera que no

vive de gestos ni de formas, sino de sutiles, mas no vagas, obras del espíritu, en la más legítima de las defensas, en el justo ataque a la posición de lo que no es nuestro, para crear la más amplia y fortificada línea protectora de lo propio.

Por eso el conversar nos abrasa tantas veces el gesto y las mejillas, robando el calor a las entrañas, ajenas a todo estremecimiento; por eso, también, el leer nos roba el calor del gesto, el ardor de la cara, ida, pasmada, para abrasarnos de amor, o desamor, las más oscuras de nuestras entrañas.

Vivo amor y vivo desamor es el que en mí ha producido —y produciría en cualquiera de los míos, es decir, en cualquiera de los que en el trance de esta coyuntura histórica puedo yo sentir como mío —y sentirme yo como suyo—, que es lo que hace al mí, es decir, al yo, repentinamente válido como ente plural, como ente de generación—un cuentecillo maestro, maestro como tipo, fenómeno literario producido por alguien bien conocido que se firmó así: D. H. Lawrence.

2

No hay que adentrarse por el contexto del cuento para sentir el ánimo atofagado por el tufo graso de lo que vale ya para nosotros próximo pasado; un inmediato haber sido, es decir, un ser que ya no sentimos como ser, sino como sido, aunque no sólo sea todavía, aunque haya sido siempre, pues no se trata de un pasado compartimiento estanco, sino de un haber sido actitud vital, postura densa y ahogada—vital, a lo largo del transcurrir histórico. “Encontré en Venecia a Luis Colmenares, al cabo de muchos años de no verlo”, se nos anuncia en la primera frase. E, inmediatamente, tras una rapidísima descripción, nada más que somática, del individuo, éste exclama. “¿Sabes quién está en Venecia? ¡Cuesta!” Cuesta es el protagonista.

No vamos, pues, a enfrentarnos con un trance que se haga vivo y palpitante por sí mismo, sino que hemos de padecer un relato, una recuperación de lo que fué en la artificial gimnasia respiratoria de un largo conversar. Un dialogar falso, no dual, sino uno en dos; un dialogar sin contorno, sobre un vacío precisamente veneciano, dueño y señor de un dintorno agobiado de satanismo romántico regocijante.

Cuesta, torero mejicano, bestión indómito, mas poseedor de unos

ojos amarillos prodigiosos que derretían el corazón del observado, porque “sabía dirigir su mirada al último repliegue del corazón, al rincón que cobija el valor”: valor que la mirada lograba licuar en una brusca y sorprendente fusión. “¡Es extraordinario!” —nos asegura Colmenares—, y “en su cara fofa, descolorida y rasurada, había una extraña expresión de ensueño apasionado. Acaso el torero lo había hechizado, como a tantas otras personas del antiguo y del nuevo continente” —nos dice ahora el autor—. Después, Colmenares, siempre el portavoz de D. H. Lawrence, nos descubre los encantos del cuerpo del torero, que recuerda con deleitosa melancolía, añorando aquellos tiempos en los que aguantaba la toalla mientras lo friccionaban y lo masajearan antes de la corrida.

Vuelto en sí de su arrobó, es ahora el otro que habla el que inquiere, curioso, si el torero agradaba a las mujeres. “Las tenía a millones —precipita Colmenares—. Se volvían locas por él. Perdían la cabeza en cuanto lo veían. Mas no era un caso sentimental como el de Rodolfo Valentino, no. Era una verdadera locura, como la de los gatos que mayan por la noche sin saber si están en la tierra, en el infierno o en el paraíso...” El torero las rechazaba a todas. Sólo admitía junto a él a dos humildes indias. “A todas las trataba con desprecio, hablando de ellas en términos horriblemente obscenos. Creo que de buena gana —sospecha Colmenares— las hubiera azotado o asesinado para vengarse de sus persecuciones.”

Se insiste morosamente en facilitarnos datos, nunca acciones, del protagonista, con un ritmo monótono de atabal negroide, que culmina siempre en un mismo vértice exclamativo: “¡Es extraordinario!” Agotado este vago dibujar perfiles sobre el agua estancada de la forzada charla, asoma la protagonista. “¿Nunca has oído hablar de la americana que le dejó medio millón de dólares y luego se suicidó?” La suicida se llamó en vida Ethel Cane. En el acto se acude a presentárnosla mediante un efecto novísimo, maestro: “¡Es extraordinaria!” Mas no hay que exagerar; si la enfrentamos con Cuesta, hay, no obstante, que distinguir... “Era casi tan extraordinaria como éste” —leemos.

Continúa desenrollándose la ficha somática y temperamental, sobre todo la temperamental —*temperamentvoll*, que dirían los alemanes—, de la señora Cane. “Sus ojos, llenos de luz, se inyectaban, de vez en vez, de sangre. ¡Era una mujer extraordinaria! Sólo cuando la co-

nocí mejor noté que sus cejas rubias se le unían por encima de la nariz de una manera diabólica. Poseía una personalidad excesivamente acentuada para ser una dama y disfrutaba de esa terrible energía norteamericana. ¡Qué energía! ¡Era una dinamo!... Ella conocía a todo el mundo y se rodeaba de la gente más dispar, como de una colección de fieras humanas... Se cansaba pronto de todo, especialmente de su propio entusiasmo... Creo que buscaba un marido de relevantes méritos, de los que hacen época; pero no hay que decir que el tal marido había de ser un elemento apropiado a su energía y a su carácter. Era una mujer extraordinaria, pero no podía hacer. Se tendía sobre un diván, meditando y tramando proyectos, y toda la energía se le anulaba en ebullición por dentro. Sólo en contacto con un grupo, con algunos individuos reales, o con un solo hombre, podía emprender algo, haciéndolos bailar a todos en una tragicomedia, como monigotes.”

Más adelante conocemos que la señora Cane, divorciada de varios maridos, exhibía una curiosa teoría pseudocartesiana. Ethel manifiesta que duda de todo, que la realidad no existe, que ella no existe, hasta que consigue afincarse en un *cogito ergo sum*. Mas su *cogito* es un *ex-cogito*. Imagina, inventa, luego existe. Sólo cree, pues, en la imaginación: “Decía —continúa Colmenares— que sólo deseaba la vida de la imaginación, y llevarla a la práctica... Y no puede negarse que era una mujer extraordinaria, de enorme fuerza y voluntad, y de energía sorprendente. Parecía una locomotora cargada de carbón a punto de estallar... No me explicaba que una mujer como ella, de treinta a cuarenta años, rebosando salud y energía, no tuviese un amante. Trataba a muchos hombres y a todos los sonsacaba, siempre alerta, para lanzarlos rodando por la pendiente...” Decía, también, que la imaginación lo supera todo, mientras no reciba uno un balazo en la cabeza, o le arranque los ojos. Todo podía superarlo esta facultad imaginativa, en tanto no hubiera un órgano lesionado. Quien vive la vida de la imaginación está por encima de todas las incidencias que puedan acaecerle. Puede incluso cometer un asesinato y sobreponerse. Con imaginación y astucia una mujer logra justificarse de todo, aun de los actos más viles y perversos. Una mujer que utilice la imaginación a su favor queda más inocente, a sus propios ojos, que un niño de pecho, por feos que sean las faltas que haya cometido. Para la imaginación todos los actos son puros, si los comete uno mismo.

Ahogado el comentario local por el interés más hondo que susci-

ta la actitud, y que no es ahora el momento de liberar, seguimos leyendo a D. H. Lawrence, movidos ya por una curiosidad astronómica, ansiosa de mundos disonantes, mas no, por desgracia, extravagantes. Y nos encontramos con el encuentro, catástasis que exhibe todo un sentir literario de generación. Cuesta y la señora Cane, frente a frente. El, cómo no, sobre la arena; ella en una entrada de sombra, que, cuidadosamente, se nos asegura que era muy buena. Ethel prefería las cosas de la imaginación, la Duse y Reinhardt, por ejemplo; mas cuando el torero mató al toro, “como un hombre acaba por tomar a su querida porque está harto de jugar con ella”, y la miró “al punto del cuerpo donde ella guardaba su valor”, valor que, como siempre, fué “derretido” por la mirada de sus ojos amarillos, Ethel, blanco el rostro, como el de la muerte, y cruzado por húmedos surcos de sudor, gritó: “¡Ya es suficiente! ¡Basta!” Y él la miró, entablándose entonces un duelo a muerte entre la mirada del torero, dueño ya del punto del cuerpo donde la señora Cane cobijaba su valor, y la defensa espesa de imaginación que Ethel situaba ante la mirada, “que era como poner un espejo ante un perro rabioso”.

Iniciado, pues, el contacto, comienzan ahora la pasión y muerte de la “extraordinaria” norteamericana. Colmenares, confidente y faraute en la nueva situación, nos asegura que “adivinaba sus torturas. Estaba atormentada desde el día de la corrida de toros porque no podía olvidar a Cuesta, no podía apartarlo de su imaginación”. El torero, invitado, al fin, después de muchas vacilaciones, visita repetidamente, a la hora del té, a la señora Cane, a quien acompañaba siempre —¡oh comienzos hipócritas del siglo!— otra señora de edad, en calidad de dueña. Y ahora se nos regala otro maravilloso tópico, éste orientalista: el torero, con “su nariz ancha y aplastada y sus ojuelos amarillos, semejava un ídolo chino...”

Cuesta, en las visitas, se sentaba, sin hablar apenas, escuchaba lo que ella le decía, vértido al castellano por un intérprete, y la miraba el famoso rincón, arca y amparo del valor. Mas Colmenares se daba ya cuenta del Popocatepelt que despertaba en la señora Cane, la cual, un día, se decide, “tendida sobre un gran diván, cubierto de viejos sarapes, envuelta en un maravilloso mantón negro, ricamente bordado de pájaros y flores, gayos y chillones”, a confesarle ampliamente sus cuitas, en unos párrafos que no huelga transcribir: “¿Pero qué te pasa? —le pregunté—. Te lo diré, Luis —me contestó—; pero mucho cui-

dado con repetírselo a nadie. ¡Se trata de Cuesta! No sé si lo quiero o no. —No saber si te quiere o no—le corregí—. —Eso poco me importaría—continúo—si me conociese a mí misma, si conociese mis sentimientos. Pero estoy a oscuras. Mi espíritu me dice que ese hombre no es nada, un pelele sin inteligencia, sin imaginación; pero mi cuerpo me señala que es maravilloso, que posee todo lo que me falta, que es más fuerte que yo, que es más un ángel o un demonio que un hombre, y que yo soy excesivamente humana para lograrlo; entonces me sienta a punto de enloquecer y *habré de aumentar la dosis de cocaína*. ¿Qué he de hacer con mi cuerpo?, ¡di! ¿Qué he de hacer...?" "Si mi cuerpo es más fuerte que mi imaginación, me mataré. Cuando la imaginación domina al cuerpo puede uno hacer lo que se le antoja, porque los actos físicos nada importan. Si mi cuerpo está, pues, bajo el dominio de la imaginación, puedo tomar a Cuesta por amante, pues no sería más que un acto imaginativo. Pero si mi cuerpo actúa sin imaginación, tendré que matarme."

Continúa el torero fascinando a la norteamericana, impresionado oscuramente por su dinero. Y ante un ruego de Colmenares, que le incita al abandono de la presa, Cuesta, el bestión indómito, que no sabe apenas balbucear un vulgar saludo, se expresa inesperadamente en este tono: "¿Por qué no la abandonas?—le pregunté—. Es tan rica—me contestó con una sonrisa—. Abarca todo el mundo con sus miles de brazos. Es tan rica como Dios. Los arcángeles son pobres a su lado. Es tan rica; y su piel y su alma son tan blancas..."

Sobreviene al fin el desenlace, esguince que corona con su mísero desgarrar la penuria de toda la postura. Un día le dicen a Colmenares que la señora Cane se encuentra enferma y que no puede recibirlo. Al día siguiente no estaba todavía en condiciones de ver a nadie. Al tercero un amigo le comunica por teléfono que Ethel había muerto. Envenenada, claro es. Dejó una carta y un testamento. En la carta, dirigida al paciente Colmenares, escribió: "Ha pasado lo que te decía. Adiós. Pero no enmiendo mi testamento". Y en el testamento, otorgado diez días antes, dejaba la mitad de su fortuna a Cuesta.

Mas no finaliza aquí el cuento, un cuento que D. H. Lawrence intitula algo así como *Nada de eso*. Restan unas pocas líneas todavía, puntillazo auténtico a una res ya acabada:

"La voz de Colmenares se apagó en un largo silencio.

—Su cuerpo había vencido a su imaginación—observé.

—Fué algo peor —me dijo.

—¡Cómo!

Se quedó mudo un largo rato y, luego, exclamó:

—Ella fué una noche a casa de Cuesta, que habitaba muy lejos, más allá del mercado Volador, donde él la citó. Y allí, en su dormitorio, la entregó a media docena de los hombres que formaban su cuadrilla, con órdenes de que no la magullaran...”

Fatigado y ahito el ánimo, se nos apoya en el consuelo de la palabra FIN. De sus versales semejan desprenderse tenues hilillos de baba lawrenciana, que, brusco, ya reparado de la fatiga, esquivaba el ser en un firme “de eso, nada”, que enfrenta con toda pasión, con toda violencia, al *Nada de eso* del escritor inglés.

3

Bien perdido fuera el tiempo dedicado al caso Lawrence, de significar, tan sólo, una actitud estanco, un signo marginal, no un gesto compartido. Mas vale su esguince literario expresión colectiva de un caudal abundante que siempre fué, ataviado de variables hábitos que enriquecieron su gelatinoso fluir. Aunque jamás llegó la vena original a engendrar tan blanda y movediza carne de pulpo. Por ello, por ese “y los suyos”, que en verdad podemos adherir a Lawrence, a la faz literaria del escritor inglés, resulta tal vez generoso sentir la clara réplica que nosotros llevamos dentro para verterla sobre el perfil de la etopeya lawrenciana.

No nos suena, pues, a desconocida esta voz que intenta aderezarse de aliño subconsciente; mas, por haberla vivido en la taracea heteróclita que fué la postguerra, se nos hace mucho más vieja, mucho más chocha y caduca que lo que ya es historia literaria, como las pantorrillas de la Mistinguette se nos representan mucho más agostadas y marchitas que la línea, siempre esbelta y elegante, en la perspectiva histórica, de las piernas de madama Du Barry. Y es que la historia eterniza los valores, mientras el ocaso del presente los pudre y descompone.

Todos nosotros hemos asistido, en los umbrales de nuestra juventud, al pasar de estas señoras Cane, tan románticas a pesar de su herencia freudiana, tan dedicadas totalitariamente a su propio ámbito.

Hoy se nos ríe dentro nuestra salud actual al recordar aquel hinchar el perro con algo que ya se nos antoja puro viento, mas que entonces semejaba huracán cargado de adverbios y de superlativos erótico-sentimentales. Había en la postura de tantas gentes que hemos conocido, en la realidad y en las páginas de los libros, como un monadismo sin ventanas, gabinete de espejos, mas al mismo tiempo todo él de cristal. Y era que el ser se dedicaba a contemplarse con una tenacidad que ahora se nos antoja incomprendible, tediosa, nutrida no por propios halagos de goce exclusivamente narcisista, sino alimentada por el deseo de que los demás pudieran contemplar esta contemplación propia. Curioso ocaso de un estro romántico; sintomática evolución de unas angustias que primero se hicieron gritos y cavernas, suicidios y espectros, tisis y camelias, para acabar —y no del todo aún— en tangos a media luz, cocaína a todo sesenta y cinco, ceceo pseudoargentino y mujeres fatales, que sólo despertaban y sentían pasiones *a priori*, ímpetus y posturas adiestrados de antemano por una técnica colectiva. Desde nuestro ahora, aquel ayer de agonía se nos resuelve como en una gran contemplación de sí mismo, como en un toparse siempre con un espejo abierto a todas las miradas. Era un romanticismo pasmado por la toxina incurable del yo desorbitado: un yo que ya no podía ni tan siquiera gritar, disparar pistoletazos o invitar a comendadores fenecidos a mesas valerosas; un yo dulzón, carnoso y fofo, tendido sobre una cama turca, sofocado por el miraguano de los muelles cojines y acabado por la emoción de escuchar cantos de pesadumbre resignada, de traiciones que se plañían con deleitoso desconsuelo. El nosotros, la entraña colectiva, sucumbía, utilizada exclusivamente como público admirador, como galería, de los dengues, remilgos y putrefacciones elegantes del más deformado y laberíntico yo.

D. H. Lawrence, el célebre autor de *Canguro*, de *El pavo blanco*, de *La amazona fugitiva*, de *El amante de lady Chatterley*, de *Dos abejurucos* y de *Nada de eso* —entre tantas obras—, y los suyos, exudan abundantemente las más concentradas esencias del año veinte. Mas en ellos vive y habita con holgura algo más, mucho más. Sólo cabe aquí apuntarlo en un breve notar actitudes, que no por apasionado deja de ser objetivo, pues pasión abunda en muchas más claridades que razón tan sólo razonada, desfallecida y exangüe por no sentida.

No he logrado nunca hallar, probablemente por desidia, un ensayo de conjunta interpretación de las, acaso, tres o cuatro obras más representativas de nuestra actitud literaria: *El libro de buen amor*, *La Celestina*, el *Quijote* y *La historia de la vida del Buscón*, por ejemplo. Exista o no el intento, su resultado habría de ser algo sorprendente; algo así como aprehender el mismo mirar de una agudísima mirada hacia las cuatro esquinas de la circunstancia española. Buen mirar hispano, claro, noble, valeroso, limpio de remilgo y del dengue, purgado de toda beatería, pleno de beatitud, de trágica resignación.

El ser se vierte, en los que bien pudieran ser ejemplos de un mirar castellano hacia fuera, hacia el trance, pues hay siempre trance auténtico, coyuntura vital, no rebusca, ni recuperación, ni tan siquiera recreación de un pasado. El Arcipreste goza y padece el buen amor y el loco amor con toda valentía; saturada de carne la circunstancia, pleno todo momento de una salud, de un coraje que hace al goce y al dolor sensual siempre amplio, expansivo y sincero, no hermético, solitario, imaginativo.

En cuanto a *La Celestina*, no cabe olvidar que no es tan sólo una tragedia, sino algo mucho más profundo, es decir, más abierto, más ecuménico: una tragicomedia. Esta última dimensión es la que universaliza la egolatría de lo trágico, el problema individual que vale casi siempre lo dramático, sublimándolo en un nosotros tragicómico. Por eso Calixto y Melibea no se nos aparecen como dos amantes aislados de su circunstancia, de nuestra circunstancia, al fin y al cabo, sino, precisamente, ligados a ella, aunque tampoco determinados por ella. Liguados a Celestina, a sus criados, a sus deudos, a su ciudad, a su ámbito, en una palabra. Si sobre el aceite hirviendo que es esta pasión de Calixto y de Melibea hiciéramos caer el agua tibia, o helada, que son los amores a lo Stendhal o a lo Flaubert, el contacto habría de separarse en el acto entre agrias estridencias. Vive, pues, *La Celestina*, no de rumiar pretéritos, sino de masticar con vigor un presente que logra hacer universal.

Desvía a muchos la aparente soledad del Caballero de la Triste Figura. Por lo caballero y por la triste figura, probablemente. Mas no cabe perder aquí tampoco la clara y señalada ruta. ¿Qué sería de nuestro señor Don Quijote sin este mundo tan hecho a entuertos, a don-

cellas sin doncellez, a cabezas que no parlan nunca aunque les hable la boca, a Aldonzas que no pueden ser Dulcineas? El Ingenioso Hidalgo es la creación literaria más alejada del yo egoísta que pueda concebirse. Su soledad es una soledad explosiva, por lo generosa, que se agota en un darse a los demás, en un darse al mundo a costa de la propia combustión. Desde el instante mismo en que Alonso Quijano se nos hace Don Quijote de la Mancha, el yo del hidalgo manchego se transfigura, se hace un inefable y amplísimo nosotros. Ya no vive para sí el caballero, sino para modificar lo mísero, lo ruin de su circunstancia; es decir, vive tan sólo para el mundo. Por eso, cuando allá, frente al mar de Barcelona, se le adentra el agua por las venas —a él, sangre ardida de la meseta—, y ya, fría la sangre, comprende lo que no había comprendido, es decir, *se comprende*, el mundo se le encanija tan repentinamente que se le agosta y muere dentro del ser. Y como su yo había perecido ya en la función de lo colectivo, en el darse al mundo, el caballero se extingue al no existir, devorado por el pavoroso vacío que se le produce. Quiérase o no, plazca o desazone, éste es el acabarse de nuestro señor Don Quijote, lanza generosa germinada en el trance de lo colectivo.

Vira el mirar y nos estrella contra la cuarta esquina. No esquiva Don Pablos desnudez alguna. Es tan pícaro, tan amargo, que nos hace topar con el cielo. La angustia del vivir lo traspasa, lo cose a puñaladas, sin un momento de respiro, a una cruz que no es propia, sino que es la cruz de la picardía, de la miseria, del existir consciente que se derrubia día a día, hora a hora, bajo la arroyada oscura y cenagosa de la avenida que no se admite, que se rechaza inútilmente. Su desvergüenza se nos hace pudor, su alarde timidez, su risa llanto. El mundo se nos antoja todo miseria y hambre, necesidad y apetito, curva y retorcimiento. El mundo se nos hace lo que es, lo que no cabe olvidar que es, lo que resulta máxima cobardía eludir que es; vida que requiere vida, es decir, posibilidad de vida, camino y ruta existencial. Vive Don Pablos, vive el pícaro, todo busca y acecho, todo caza, todo órgano y aparato de aprehensión. Mas el miserable, al retorcer el mundo, es retorcido por él en un retorcimiento que es agonía perpetua del instante, agonía y retorcimiento universal de la miseria que llaga este mísero mundo.

No cabe, pues, cavilación alguna ante este núcleo esencial de nuestro fenómeno literario, efecto consecuencia de una causa que es la

actitud frente a la circunstancia. Este paisaje, este exterior nuestro, sea o no sea real—¿y qué es realidad?—, esta manifiesta limitación en unas direcciones y esta infinitud, todavía más tenaz para otros rumbos, nos conducen a una cierta extrañeza, ya que nos han amamantado distrayendo nuestros oídos con el sonajero adormecedor del tópicos individualista, del yo genial e inesperado, del compartimiento estanco válido en nuestra estirpe.

Toda la grandeza de lo hispano vive a través del cordón umbilical con lo colectivo, con el más amplio y ecuménico nosotros. No huelga, pues, frente a la sinuosidad enmelada de ciertas expresiones literarias, cazar al vuelo el vuelo de esta saeta rápida y certera que, zumbando entre ábregos y cierzos, sabe buscar la fresca pulpa de lo precioso, de lo que vale por su misma esencia, no por la fronda mágica que lo atavie, no por la fortuna o el acierto del primor.

5

Conocimiento es asimilación y desasimilación. Quien se resigna a padecer tan sólo el peso de la herencia de los despojos ajenos—*alienis spoliis*, afortunado lema de una de las más duras empresas de Saavedra Fajardo—, duerme en la paz máxima de la frialdad de la sangre, del ímpetu agotado. Porque al hombre lo aprisiona un tremendo círculo de conocimientos ajenos, milenarios, que aherrojan su independencia, su espontaneidad estimulante. Esta prisión es el pasado del hombre como colectividad, es la historia.

Quien no sabe no existe; vegeta únicamente. Quien sabe y sólo sabe, sueña, mejor que vive. Mas quien sabe y desabe, es decir, quien se purga de humores mediante el drástico de la superación del pasado y del intento del darse al presente y al futuro, ése sabe de vida, de goce y de dolor.

A todos se nos ha presentado la historia, y eso otro que se ha dado en llamar historia de la cultura, o de las culturas, como una comida sabiamente aderezada para deleite del más cómodo paladar: entremeses prehistórico-antiguos, sopa clásica, entrada medieval, plato fuerte renacentista, especiería exótica, queso revolucionario, confitería romántica y fruta del tiempo novecentista. Lo grave es que, a veces y

por fortuna, no se digiere la minuta. Y que en el vómito se encuentra generalmente la salud.

Enredarse en la disección del pasado, admitir ese seudojuicio sintético *a priori*, mediante el cual se nos abre un limitadísimo sentido histórico, es enquistarse en un laberinto cadáver. Hay que traer lo que fué a lo que es, a lo que ha de ser, porque en este es y, sobre todo, en este ha de ser se encuentra el imperativo de nuestra labor, la coyuntura de nuestra acción en la influencia de esta o de estotra manera de ser.

Corrigiendo el desvío y recuperando el rumbo, que el espacio actual limita, cabe admitir, con amplias reservas, el tópico histórico que nos señala aquel encaje medieval como algo estable, como una serenidad no turbada por eretismo alguno. El tópico acostumbra a encerrar alguna dirección hacia la verdad, y en este caso parece una no demasiado exigua verdad la que ampara. En aquéllos siglos de la alta Edad Media, no tan felices como se nos asegura, la vida europea se asía vigorosamente a un vínculo colectivo que trascendía la idea religiosa de la Cristiandad. Todas las manifestaciones de su expresión estética nos regalan esta fragancia ecuménica de la postura, este orden universal, este apuntar hacia Dios. El yo, francamente robusto de por sí, y aún más robustecido por la fe religiosa, vive para otro yo futuro, que es el alma en la vida eterna. Se ha juzgado, a mi juicio equivocadamente, por una de esas típicas rutinas adheridas, parásitas del conocimiento, que al cristiano no le interesa la vida de este mundo, vida que siente y conoce como tránsito. Conviene volver este dorso del argumento y señalar su envés, que es lo auténtico. Es decir, que al cristiano le interesa más que a nadie su circunstancia, ya que todos sus actos, y hasta su pensamiento, repercuten en el futuro más perfectamente futuro que puede darse, es decir, en el futuro eterno, en la vida eterna. Por ello, el signo que marca el medievo es el de una gran lealtad frente a la vida terrena, el de una santa fortaleza del yo, porque se siente incorporado al gran nosotros que es la Cristiandad, gigantesca colmena en la que día a día se elabora, para cada uno y para todos, la miel insuperable de la vida eterna del alma.

Transforma y enturbia el Renacimiento la situación, quien lo duda. Mas no tanto como se nos ha enseñado. Gira la actitud, cambia el gesto, la faz, mas continúa la clara y limpia mirada mirando hacia fuera. Se pierde a Dios entre las nubes y la vida se hace sólo vida, la tierra

tierra. Por si el tránsito no es tránsito, sino tan sólo permanencia, se aprovecha totalmente hasta agotar los medios de aprovechamiento. Y se continúa muriendo con dignidad y con valor. Que la actitud ante la muerte suele ser hija de la actitud ante la vida.

El hombre renacentista es acaso el más valeroso de la Historia, aunque no el más admirable. Muere generalmente por la vida, por la sola vida, que es su presente y su futuro. Por eso continúa extravertido, ajeno a su propia imagen, y no se devora a sí mismo, sino que se hace devorar alegremente por la vida. Todo el pensar y el hacer renacentista son como un cántico hedonista, valiente y hasta generoso en su dilapidación.

La Contrarreforma produce una nueva unidad, ya que hasta ahora los grandes períodos de la cultura europea han acusado una apariencia unitaria. Y esta es nuestra unidad, la unidad imperial española. Trento vale el penoso gozne de la puerta. Es lo viejo, lo caduco, lo antirrevolucionario, lo que cruje y rechina. Lo nuevo es España y su idea imperial; su revolución, en una palabra. Porque la Contrarreforma, no es contra, sino revolución; lo que es en el fondo reacción, contrarrevolución, es la Reforma. Que no cabe aplicar a estas acciones y reacciones colectivamente esenciales un criterio cronológico de aparición externa, sino interna. Y, profundamente, la revolución que culmina en Trento es anterior a la contrarrevolución que se define en Augsburgo.

La unidad española, la tensión hacia el logro ecuménico que guía a la hispanidad, nace y vive dirigida por un ímpetu misionero. Es una misión.

No cabe sentir desde dentro la unidad de destino que es la Patria sin la clara y honda comprensión de un sentimiento precedente, que, de no padecerse, obliga al destino a dejar de ser unidad para convertirse en un caótico suceder que determina un miserable y decadente fatalismo. Para sentir un futuro con plenitud hay que centrarlo, ante todo, en un núcleo estimativo y apasionado. Hay que moverse sobre el firmísimo eje que mantiene una constante dirección subjetiva. Este es el vivir que nutre ese deleite que nace de sufrir las responsabilidades alumbradoras del claro darse cuenta de una misión. Que misión no es otra cosa que un poder que se concede para desempeñar algún cometido. Poder para desempeñar algo: un algo concreto, perfilado, hecho carne en la voluntad.

Por eso, entonces, cuando la unidad misionera e imperial española, hasta el español más alejado de la gravedad del mando marchaba hacia el futuro con una íntima y serena convicción: que el destino histórico de España estaba ya prefijado, que era *así*, no así o asá, y que lo prefijaba precisamente esta voluntad de cometido ineludible que es la misión. España había recibido de Dios el poder de que gozaba, y lo había recibido para alcanzar un logro ecuménico; para hacer entrar a Dios en los espíritus gentiles; para encaminar de nuevo hacia Dios a las torpes criaturas que lo renegaron. Así, la misión aclaraba el destino escatológico de la Patria, que no era otro que el triunfo de la propia misión, ungiéndola de óleos imperiales. No puede imaginarse, pues, ánimo más extravertido en función colectiva, darse más amplio al mundo, por la salvación del mundo, que el que movió la revolución de la Contrarreforma y el nacimiento y vida de nuestro Estado misionero.⁷

Y llegamos al trance histórico que un agudo pensador francés ha rotulado, con acierto, como la crisis de la conciencia europea. La coyuntura es bien conocida o, por lo menos, nos parece bien conocida, casi resuelta. Lo que, como siempre, es menos conocido, desconocido, mejor dicho, y, desde luego, irresuelto, es la incubación perezosa del trance, el porqué profundo del trance.

Cuando el águila imperial vuela, no bajo un cielo puro y sereno, que el cielo del imperio auténtico es siempre un cielo nuboso, difícil, los hombres que la engendraron expresan ímpetus como éste: “Le parecía cosa indigna de su persona, y de otros muchos caballeros y soldados que con él estaban, dar la vuelta sin haber hecho cosa que a sus ojos pareciese memorable ni digna de ser escrita”. Cuando el águila se hace gallina de corral, los hombres se hacen piojos de gallina de corral y se plañen a sí: “Fuí despojado por todas las manos; para el gibelino era yo güelfo, y para el güelfo, gibelino”.

La primera frase es de Gonzalo Jiménez de Quesada, licenciado andaluz, descubridor y conquistador del Nuevo Reino de Granada; la pronunció el letrado capitán ante unos obstáculos insuperables y para razonar su obstinado avance, su tenaz *entrada*. A sus ojos, es decir, a su propio juicio y estimación, no había hecho todavía —él, ya de viejo, ya de conquistador de reinos— cosa que le pareciese memorable, ni digna de ser escrita.

Entrañan estas palabras dos valores hondísimos que engendran

unidad imperial. Se vive para hacer cosas memorables, cosas que a los propios ojos, ante todo, resulten memorables, es decir, dignas de propia memoria. Y como consecuencia, para que sean dignas de ser escritas, dignas de la recordación común. Por lo tanto, sólo las cosas memorables, sólo las cosas que justifiquen un colectivo recordar, son dignas de ser escritas. Raíz misma del vivir y del escribir imperial, ésta.

La segunda frase la escribió alguien que vale el primer síntoma escandaloso de introversión del ánimo, de egoísta evagación, de pérdida del nosotros. El señor de Montaigne, piojillo de la gran gallina, buchona y encopetada, que fué el siglo de Luis XIV, ensaya, se ensaya. Mal asunto, malo, este del ensayo. Que ensayar vale un hacer medrosillo y feble, un quiero y no quiero, un tiro la piedra y escondo la mano, un minarlo todo e ir a Nuestra Señora de Loreto con la bomba del discursito del método en la cabeza; en una frase: ensayar es poner un velón a Dios y otro velón al diablo, por si acaso. ¡Cómo iba a ser güelfo ni gibelino el señor de Montaigne, si precisamente su ámbito se lo impedía, obligándolo a no ser otra cosa que el pobre señor de Montaigne!

Ocurre que ha cambiado radicalmente el mirar humano. Antes, se miraba hacia fuera, y el admirarse sucedía fuera, en la acción. Posee mucha hondura este vocablo nuestro, del imperio conquistador y misionero: entonces se *entraba* en lo de fuera. Se salía, el adalid y el soldado y el fraile, de sí mismo para entrar en algo. En busca de Dios, del oro y hasta del diablo.

El señor de Montaigne y tantos otros señores y señores de Montaigne, muertos y vivos, no salía nunca de sí; en realidad se adentraba en sí y para sí. El ya no podía ser ni güelfo, ni gibelino, sólo le era permitido ensayar, ensayarse. Con Pirrón o sin Pirrón, lo cierto es que aflora algo lentamente gestado: el crestón yermo del yo introvertido, del yo espejo, del yo laberinto. No vale ya lo particular saeta que vuela hacia el blanco de lo universal, hambrienta de escatología, sino que, perdido el rumbo, roto el destino, se hace escalpelo escarbador en hondones propios. Dios, lo ecuménico, nosotros, son ya palabras, no vértices.

Resulta difícil, pues, morder el cebo de la revolución francesa, una vez conocido el cambio de actitud. En la revolución francesa hay poca esencia revolucionaria. Estas revoluciones ejecutadas bajo la escasa

grímpola de los derechos del hombre —derechos manifiestos u ocultos, es lo mismo—, terminan casi siempre en directorios de nuevos y más feroces privilegiados que los que cayeron. Porque los revolucionarios de este tipo son hombres que luchan tan sólo por los privilegios del hombre. Revolución es revolver algo en nombre de algo superior a la propia revolución y, sobre todo, a la ambición particular de los que revuelven. Revolución es derrumbar, con la máxima violencia, el obstáculo, la rutina que atolla el rumbo escatológico de un pueblo que se siente unidad de destino, es decir, unidad, fuerza y dirección hacia lo universal. Revolución es luchar por el derecho del hombre al sacrificio debido a algo superior al hombre, por el derecho al servicio en la misión, por el derecho a la pasión y muerte del yo sobre la cruz redentora de lo ecuménico, del nosotros concebido desde la unidad nacional.

Ninguna tendencia histórica, ninguna auténtica tendencia individual se extingue nunca por completo. La historia es como un haz de fuerzas paralelas, reprimidas, subterráneas unas, deformadas, amplificadas y aparentes otras. Y el hombre, el individuo, mientras existe, vale algo semejante. Por eso, bajo la actitud, es decir, bajo el gesto, late siempre el conjunto, el todo. Mas es la actitud quien marca siempre el rumbo a la nao de la generación.

Romanticismo es algo así como lateralismo, es decir, un vivir lateral, parcial. No se trata de ninguna tendencia nueva, sino de una tropical floración de una tendencia permanente. Atrofia, más aparente que real, huída pudorosa de la medida y, por lo tanto, quiebra del equilibrio. El yo se agiganta, pero, hay que insistir, no tanto como parece. Todavía viven generosidad y valor en el gesto. Pero el valor y la generosidad resultan estériles, se hacen sólo gesto, tragedia, compartimiento estanco, luz individual. Se llora como nunca, como jamás se ha llorado ni, probablemente, se llorará, y se ríe sarcásticamente, con falsas risas a lo ángel caído; pero se llora y se ríe en adverbios, ya no en verbos. En lugar de nuevos reinos, Don Juan conquista mujeres. Pero conquista todavía y, ante la muerte, se sabe morir, aunque sea una muerte perdida, como son las muertes dedicadas al hombre y sólo al hombre.

El trance, el duro trance, comienza con el siglo y hace crisis en su cuarta década. Ya no se conquista nada, ni mujeres, que las mujeres, conquistadas *a priori*, resultan inconquistables. Ya no se muere ni por

uno mismo. Las lágrimas se han secado también, sólo queda el árido plañido. A la magia romántica sucede el yermo del círculo vicioso. Hay un gran capitán del momento: Proust. Vuelto hacia el pasado, absoluta y totalmente vuelto hacia lo que fué, el adalid se dedica a la ansiosa rebusca del tiempo perdido, creando un aparato formidable de recuperación. Recuperar es una acción triste: un ciego intentar ser lo que se fué, vana y torpe ilusión. Recuperar es el polo opuesto del hacer. Hacer es vida, ímpetu, pasión, brío. Es un gesto de épocas imperiales el de llevarse la mano al corazón para contener su latido, no a los labios para destoser la garganta de voces fatigadas. Recuperar es siempre falsificar. Y Proust, el gran capitán del momento, falsificó hasta su propio recuerdo, en la tenaz rebusca tras un tiempo perdido, que nuevamente se pierde en el halago del primor analítico del aparato. Existe un texto proustiano clave, casi estremecedor: para el autor francés, la vida adquiere un sentido experimental, no tiene otro valor "que aquel que puede tener para un físico un instrumento indispensable para sus experiencias". El valor vida, pues, se nos sumerge en el *para* —dirección— más egoísta que imaginar se pueda, en el para el propio deleite experimental de uno mismo. Así, Proust se nos hace un órgano monstruoso y edemático, dedicado a la propia aprehensión.

Vale el momento proustiano plazoleta de angustia, encuentro de centenarios caminos, hoya de melancólicas miserias. Esta constante histórica, esta actitud eje que halla su pontífice máximo en una de las personalidades más hipersensibles e hiperliterarias de todas las épocas, se regala y reposa en las muelles umbrías de su triunfo. Proust, emperador del pasado, ruina del presente y del futuro, se unge y corona en la monarquía absoluta del yo rumiante de recuerdos. El presente se hace un rumiar y rumiar la ensalivada pelota de un tiempo ya ingerido. Y la acción se atrofia y muere en el máximo olvido que puede concebirse.

Años más tarde prospera el crecimiento de la actitud, bajo un gesto distinto, que no puede equivocar, sin embargo. Surge un nuevo interés por el presente. Antoja calcar la realidad, como si calcar fuera dibujar. Diecinueve horas de la vida de un hombre, tan sólo, se nos dice; que el lector invierta el mismo tiempo en leer que el hombre del libro pudo gastar en pensar, en vivir. Y en el nuevo esguince se nos muestran, unidos a la consabida destreza psicológica, filosófica y literaria, unos típicos salseamientos teológicos. La teología al servicio del subconsciente.

El yo alimentándose del máximo valor universal, del más poderoso aliento de la voz eterna.

Todo el goce se nos hace recuerdo y noche en el *Ulises* o en *El Artista adolescente*. Como el escribir no es nunca vivir, ni el hacer puede ser nunca revivir, nos ciega el laberinto. Una torva digestión de manjares oscuros nos aqueja. Surge un vago retablo de entes innominados, de cósmicas angustias, de llamadas y de gritos silenciosos y negros. Mas no hemos perdido el paladar, nos late todavía el corazón del presente. Y nos libera el alba de nuestro quehacer, del ir hacia nuestro destino.

Suele haber deleite en el pecado, ya que pecar puede ser deleitarse en lo prohibido; mas no se goza con la presencia del demonio. Por eso Mauriac huele demasiado a azufre, aunque nos asegure que su azufre es un azufre ortodoxo, purificador. Lo que ocurre es que continuamos moviéndonos en el mismo trasfondo, guiado el mirar hacia el mismo centro. Hay acción, cierto es, y hemos perdido el *ralenti* anterior, mas se nos interesa siempre hacia problemas semejantes, hacia problemas que, auténticamente, carecen de generosidad, de aliento, por muchos leprosos que se nos exhiban.

Y ahora, dentro del ámbito hermético y sofocado que produce este dedicarse totalitariamente a uno mismo, se nos señala el punto ruin y miserable de su escaso horizonte. D. H. Lawrence y los suyos, no ocultos tras la enramada, sino escandalosamente manifiestos bajo un claro de luna desolador, manejan y mueven los espejuelos prometedores de un cebo que tan sólo sirve ya para cazar alicortas y decrépitas alondras.

6

Toda generación se anuncia por una serie de individualidades que, sometidas a una semejante tensión y angustia del ánimo, es decir, a una análoga presión de la circunstancia sobre el ser, permiten trazar la isóbara que vale la generación. Estas individualidades hitos surgen lentamente en el primer período, manifestándose en floración vertiginosa en el trance alumbrador de la generación; mas nunca representan la mayoría numérica de la misma. Así como tampoco puede representarse a la generación perfectamente encasillada en su tiempo, pues siempre existen tanto individualidades enquistadas en el pasado como proyectadas hacia el futuro. La isóbara profunda de la genera-

ción es la que, adueñándose de actitudes semejantes, señala y exhibe un rotundo gesto, una clara postura colectiva.

Se pertenece, pues, a una generación, cuando, independientemente del instante cronológico, se manifiesta una idoneidad, una suficiencia semejante a la aptitud que determina la isóbara que une las individualidades hitos de la generación. Ahora bien; a cada generación la precipita un trance; existen, no obstante, generaciones sin trance, es decir, generaciones puente, generaciones crisálidas. En la rica copela del trance, lo incomplejo se une, en la más viva fusión, naciendo la actitud isobárica directiva, no la actitud de la mayoría inválida.

Nosotros, quiérase o no, somos la generación de 1936. Quiérase o no, somos y sólo podemos ser una generación ensangrentada, una generación llama, no una generación humo, ni una generación rescoldo. Ni vamos a ser, ni hemos sido; estamos siendo. Quien gruñe o llora, quien duerma u olvide, pierde el tiempo, pues aun gruñendo o llorando, aun dormido u olvidado, tendrá que caminar conducido hacia adelante a lo largo de un sendero erizado de espinas, aun más espinas por incomprendidas. Mas aconsejable resulta, pues, velar. La atalaya del trance gritó su trágico ¡alerta!, nunca más preñado del hálito de la sangre. Y el alto se produjo, sobre el sendero rutinario y perdido, hasta que el móvil marchó de nuevo, con un rechinar hosco de cosas superfluas, cosas que, al hacerse superfluas y frágiles, se rompieron para siempre, marcado por una huella viva, apetente de energía concreta, de acusada limitación del contorno.

Ya no cabe producir por producir. Ni, por lo mismo, un pensar por pensar; ni un hacer por hacer. Nuestra generación es una generación saeta: apunta, es decir, tiene punto y dirección; hiere, para avanzar. No podríamos expresar tan sólo con el pensamiento, cierto es, el blanco que nos llama, que entonces comenzaríamos a haber sido; mas lo sentimos y conocemos como pasión honda e innominada.

Por ello, ante el palpitar tenso del fenómeno literario, nos sentimos alejados ya de tantas posturas que se nos muestran incomprensibles. Y ahitos de todo primor que sólo es primor, sin rumbo, del estilo.

Una tremenda urgencia nos inquieta. ¡Cómo vamos a distraer el ánimo en su propio regalo si esta contención en el vuelo no nos vale suspensión, sino muerte! Sólo el sentirnos ir hacia nuestro destino nos descansa. El espejo nos acaba y sofoca: precisamos la más amplia ventana

abierta hacia el azul denso del mañana, para aquietarnos en ansias insatisfechas.

Cada generación posee su estilo, que es el estilo de su actitud. Y su habla y dicción, naturalmente. La generación a quien nosotros hemos todavía pisado la desplumada cola, se expresaba en adverbios y mediante una típica adjetivación. Si algún estudioso atento poseyera el genio y la paciencia necesarios para aislar la variable adjetivación empleada por las generaciones, rendiría un servicio de enseñanza histórica mucho más profundo que el que nos sirven tantos datos corticales que suelen perseguirse tenazmente. Hacia el año veinte, adverbios y adjetivos alcanzaron un curioso cenit, extraña mezcla, ingenua y decadente, de algo así como romanticismo freudiano.

Nosotros somos más duros. Hemos perdido, de pronto, esa intención de hacerse ver, para verse, que regía a los hombres de las primeras décadas del siglo. Nosotros no tenemos público, elemento observador que llega, incluso, a desazonarnos cuando nos roza con su mirada. Por lo mismo, hemos dejado de ser escatófogos, necesitamos alimentarnos de aprehensiones, de hallazgos frescos, es decir, de conquistas, otra vez. Vivimos una coyuntura que nos quiebra y repone simultáneamente, pues no nos es dado el caer exangües en ningún desvío marginal. Quienes se enredan en sí mismos y no avanzan no son nuestros, aunque les sonría la juventud en el rostro. En cambio, nos hallamos plenamente en la energía solitaria de viejas voces que clamaron con fe sobre la barbulla sin concierto.

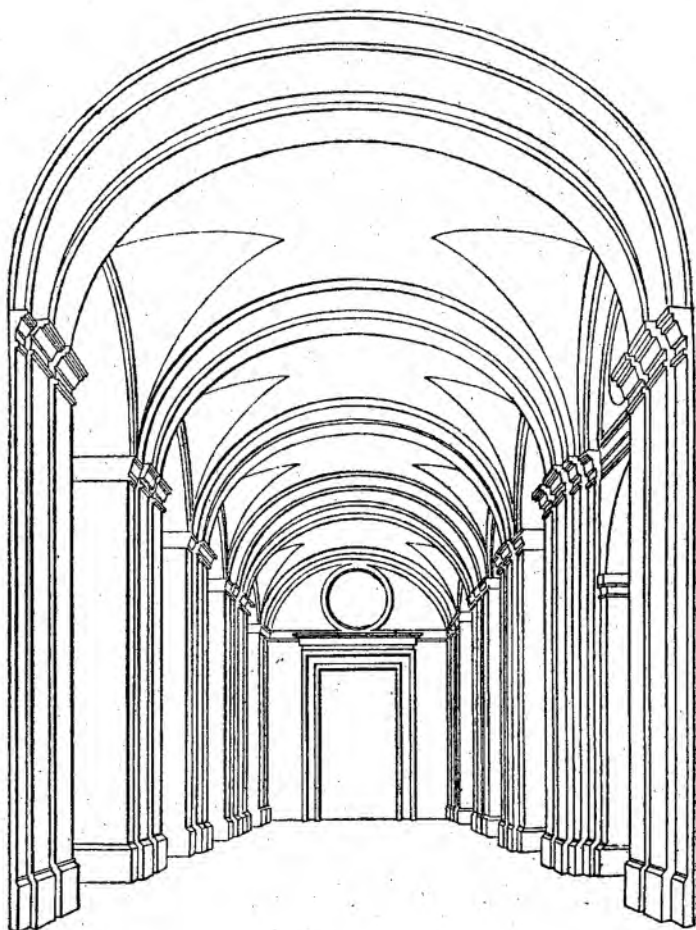
Sucede que hemos recobrado el nosotros en la pérdida parcial del yo que alumbra en nuestros días. Nos aburre y sorprende nuestra propia contemplación. Volvemos a mirar hacia fuera. Cuando se escribe pensando y se piensa escribiendo ya no se puede ni escribir ni pensar un *Tema de nuestro tiempo* ni, especialmente, un *epilogo del alma desilusionada*, rótulo típico, rótulo actitud, sino un *Discurso a las Juventudes de España*.

Nuestra alma no puede ser ya un alma desilusionada; puede ser, acaso, un alma enristecida, quebrantada, mas siempre acalorada. Y donde hay calor no penetran los fríos de la desilusión. Porque desilusión es siempre fruto del mirarse o del admirarse, nunca del mirar a, del ir a, o del admirar a. Nosotros, no recuperados, sino purgados de humores, volvemos a realizar *entradas*, volvemos a entrar saliendo de nosotros mismos; estamos entrando en algo que, por lo menos para nos-

otros, se nos hace definitivo. Este entrar hacia el futuro, esta presión ejercida sobre el presente en un sentido manifiestamente alcista, esta inconformidad, este desazonado disgusto ante la persistencia externa de lo que se acabó ya en nosotros, vale la sustancia misma de la generación.

Nosotros, que ya no nos resignamos a disfrutar, tan sólo, lo castizo, la furia o improvisación española, sino que deseáramos saber a esa furia bien nutrida de técnica y contemplar a nuestro señor Don Quijote deshaciendo entuertos al mando de un buen cuerpo de ejército, nosotros, digo, limpio ya nuestro claro mirar castellano de torpes cataratas, enriquecidos por la altura de una misión, hemos de sentirnos lastimosamente suspensos ante este placentero escarbar un estiércol, mucho más cómico que trágico, que, tan escandalosa y tristemente, exhiben D. H. Lawrence y los suyos.

Hiede ya este genio literario, fiel imagen de una desgraciada actitud vital que fué. Mas debemos apartarnos de su presencia no con indignación, sino con la honrada medida de quienes frente a este cuentecillo tipo, que podría intitularse en nuestra breve lengua *Nada de eso*, sólo podemos sentir el más hondo, definitivo y rotundo: de eso, nada.



La obra del espíritu

Julián Marías: *El problema de Dios en la filosofía de nuestro tiempo.*

EL PROBLEMA DE DIOS EN LA FILOSOFIA DE NUESTRO TIEMPO

POR

JULIÁN MARÍAS

I

La cuestión de la existencia.

EL problema de Dios no se plantea en la historia de la filosofía de un modo totalmente unívoco, porque Dios no es un objeto de experiencia. No sólo varían las soluciones, ni el planteamiento del problema, sino que, antes que nada, el *objeto* mismo es problemático, y, por tanto, el propio problema. Esto no suele ocurrir con las restantes cuestiones de la filosofía. El problema del ser tiene, al menos, una univocidad, que es la referencia a las cosas mismas que están ahí. Otro tanto ocurre con el problema del conocimiento, en el que puedo apelar a la realidad que es el conocimiento. Pero Dios, en cambio, es, por lo pronto, una *idea* mía, y la mayor parte de la dialéctica en torno al problema de Dios consiste en el intento de convencernos de que Dios no es sólo una idea mía. El problema, pues, aparece, en primer término, como el de la *existencia* de Dios; éste es un carácter peculiar que sitúa al tema de Dios en una dimensión nueva en la filosofía.

Parece, sin embargo, que hay otras cuestiones en que se trata tam-

bién de la existencia. Por ejemplo, se dice: el escepticismo niega la posibilidad del conocimiento. Pero no es lo mismo, porque el escepticismo lo que niega, en rigor, es que el conocimiento sea *verdadero*, pero no niega la existencia del conocimiento como fenómeno real; más bien, señalando a una realidad de índole psicológica o lógica —tómese como se quiera—, niega su pretensión de verdad y, por tanto, la descalifica; pero, naturalmente, después de afirmarla como existente.

Hay otro problema en que a primera vista hay más analogía: la cuestión de la realidad del mundo exterior. El idealismo, en cierta medida, y, sobre todo, el solipsismo a la manera de Berkeley, parecen negar la existencia de ese mundo. Pero tampoco es lo mismo, porque el que niega la realidad del mundo exterior niega una realidad que tiene delante y a la que se refiere directamente. Más bien lo que hace es apartar o rechazar lo que tiene presente; más que decir “no hay mundo exterior”, dice “eso que hay ahí no es rigurosamente un mundo”. Le niega, pues, el carácter de realidad independiente, pero el punto de partida es el mismo *algo* negado.

En cambio, el ateo no niega la *divinidad* de un ente con el cual se encuentra, sino que dice, simplemente, que *no hay* un ente que no encuentra frente a sí. Su negación no se refiere al carácter del ente en cuestión, a su tipo de realidad, sino a la existencia misma de ese ente. La afirmación o la negación acerca de Dios son, por tanto, incomparables con la afirmación o la negación en ningún otro problema de filosofía; tienen una radicalidad mucho mayor, que les da un sentido totalmente distinto.

El planteamiento del problema de Dios es, pues, ante todo, el esfuerzo por reivindicar la existencia de un objeto que no se nos da sin más, inmediatamente. Las cosas están ahí, y son el punto de partida para preguntarse por ellas; en el caso de Dios, el punto de partida es una *idea* que el hombre tiene y a la cual corresponde o no una realidad. Esta es la cuestión. Por tanto, en los otros casos lo cuestionable es el ser del objeto, pero éste es ya poseído; en el caso de Dios, lo problemático es el objeto mismo, y es menester conquistarlo previamente. Por eso el problema del ente divino se plantea como el de su existencia, y hay que enfrentarse con la áspera cuestión de las pruebas de la existencia de Dios.

Pero, por otra parte, esa idea de Dios, que es el punto de partida, se funda en lo que el hombre entiende en cada caso por lo mejor y

lo que más plenamente es. Depende de la idea del ser y de la realidad, y, por añadidura, del bien. Por último, como es decisivo para la vida del hombre cuanto pueda afirmar de Dios—desde su existencia hasta sus atributos y su relación con el mundo y con él mismo—, el sentido de la ética está vinculado al problema de Dios. Por esto podemos decir que en el problema de Dios se cifra la filosofía entera. Por esto y por otra razón que nos ocupará después largamente.

Y no es esto sólo. Dios no es sólo objeto de ciencia, sino, ante todo, de religión; el trato con Dios no es primariamente filosófico, sino religioso, y esto hace que vengan a la filosofía motivos extrafilosóficos que la determinan, y que así quede afectada por la dimensión religiosa del hombre y de la historia. Buen ejemplo de esto es la esencial variación del problema de la Divinidad al pasar de Grecia al Cristianismo, que no procede de una nueva filosofía, sino de una nueva religión. No se puede derivar la filosofía de los primeros siglos de nuestra era de la filosofía helénica, sino sólo parcialmente; es menester agregar un elemento nuevo y decisivo que altera de raíz su sentido y su dirección, y es la religión cristiana. Esto se ve de un modo especialmente claro si se comparan tres momentos de la historia de la filosofía: Aristóteles, Plotino y la especulación cristiana de la Patrística, por ejemplo. En Aristóteles, Dios aparece como el primer motor inmóvil, como fin del movimiento, que le da su unidad a éste y al mundo, pero no es un Dios creador; en el pensamiento cristiano, en cambio, Dios aparece como un ser que ha creado el mundo de la nada y lo ha puesto en la existencia; pero esta idea, ajena al pensamiento helénico, procede del Génesis: *In principio creavit Deus coelum et terram*, y no podría derivarse, en modo alguno, de la metafísica griega posterior a Aristóteles; hasta tal punto, que cuando Plotino, ya bajo la influencia del cristianismo, intenta pensar el mundo como algo *producido*, su mente helénica se resiste a llegar a la idea de creación e interpreta el origen del mundo como *emanación* del Uno, es decir, como un despliegue o desarrollo de la Divinidad misma, no de la *nada*; el griego es incapaz de fundar en la nada su comprensión del ser del mundo; el intento de evitarla lo conduce a la idea de emanación, y así vemos que el panteísmo emanatista es el modo de pensar la “creación”—rehuyendo la nada— con conceptos helénicos. La inflexión radical que sufre el problema de Dios—y con él el del mundo, que aparece como *ens creatum*—no provienen de la dialéctica filosófica misma, sino

de una interferencia religiosa que plantea el problema desde otra *idea* de Dios.

Se ha olvidado con demasiada frecuencia este hecho de que el tema de Dios nos viene por una vía religiosa. Durante mucho tiempo se ha querido plantear la cuestión como algo meramente filosófico; pero la verdad es que no partimos de una realidad dada, sino de una idea, que hay que tomar en su primitiva originalidad allí donde la encontremos, y la encontramos justamente en la religión. A la realidad de la idea de Dios le pertenece el surgir en una situación determinada: ésta es su justificación. Tenemos, en efecto, una idea de Dios; pero ni es una simple ocurrencia arbitraria, un producto de la imaginación, ni tampoco el correlato de un ente dado, como pueda serlo la idea del hombre o de la piedra; la idea de la Divinidad surge primariamente en el hecho religioso, y a él tengo que referirla, como a su raíz. Este es el único *factum* en que puedo apoyarme para poner pie en la realidad; el punto de partida para plantear el problema es, pues, la dimensión religiosa del hombre; pero no se trata, naturalmente, de hacer religión, sino filosofía. Las grandes fallas del problema de Dios en la historia de la filosofía han nacido de este olvido de que la idea de Dios tiene su origen real en la situación religiosa del hombre. Se da el caso extraño de que en el seno del pensamiento más directamente determinado por la religión y la preocupación teológica se ha solido olvidar este hecho fundamental, para tomar aisladamente la idea de Dios de un modo abstracto y sin referencia a su fuente concreta, y esto ha repercutido de manera directa en la interpretación metafísica de la Divinidad y ha llevado a errores y deficiencias que será menester señalar después. Es bien visible en los dos momentos capitales de la demostración de la existencia de Dios: el argumento ontológico y la prueba por la contingencia. En ambos casos, el argumento pende de un modo decisivo del origen real de la idea de Dios en la mente humana. Se podría intentar una historia de las pruebas de la existencia de Dios desde este punto de vista, y se vería cómo se ha perdido su sentido cuando se ha prescindido del supuesto radical de la religión, y se ha descubierto de nuevo al volver a él. Tal vez Kant, en el doble planteamiento de la cuestión en sus dos *Críticas*, representa un ejemplo particularmente claro de ello. Mientras en la *Crítica de la razón pura* rechaza la validez de las pruebas de la existencia de Dios, por ser éste un ente que está allende toda posible experiencia, en la

Crítica de la razón práctica llega a la certeza de la existencia de la Divinidad, aunque no de un modo especulativo, sino con evidencia inmediata para el sujeto, fundándose en un *factum* íntimo e indudable, que es el hecho de la moralidad y la responsabilidad. Más adelante veremos qué sentido tiene esta evidencia inmediata y absoluta, pero *sólo para el sujeto*, que tiene la existencia de Dios en Kant, el cual entrevió al menos, sin duda, una dimensión capital del problema.

Vemos, pues, cómo la filosofía tiene que plantearse, ante todo, la cuestión de la existencia de Dios. El problema surge al encontrarse, en cierto sentido, con la Divinidad en la dimensión religiosa del hombre; pero como la filosofía no puede contentarse con esto, se ve obligada a justificar la realidad de Dios, no presente, del que sólo se tiene la idea; en este momento surge el problema *filosófico* de la existencia de Dios, que tiene su raíz, por tanto, en el hecho fundamental del hallazgo *religioso* de la Divinidad. Si se prescinde de esto, la idea de Dios pierde su sentido real y la especulación en torno al ente divino resulta forzosamente vana.

II

La forma tradicional del problema.

Las pruebas tradicionales de la existencia de Dios, desde el advenimiento del Cristianismo, están fundadas en las palabras de San Pablo (*Rom., I*): *Invisibilia ipsius (Dei), a creatura mundi, per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur*. Las perfecciones invisibles de Dios se ven y se comprenden por las cosas creadas; la visión del ente creado nos permite elevarnos a la contemplación de Dios. Este es el sentido, por ejemplo, de las *cinco vías* de Santo Tomás, e igualmente el de las pruebas usadas por la filosofía del siglo XVII, por Descartes, por Bossuet o Leibniz. Junto a estas pruebas, llamadas *a posteriori*, aparece otra, que se suele interpretar como apriorística, y que es el argumento ontológico, cuya larga historia llena la de la filosofía, desde San Anselmo hasta Brentano; esta prueba pretendería demostrar la existencia de Dios partiendo simplemente de su *idea*, por tanto, sin recurso alguno a la experiencia. Admitido el argumento ontológico, después de San Anselmo, por Escoto, por Descartes y por Leibniz, no sin ciertas

modificaciones, y rechazado por Santo Tomás—y con él, por la mayoría de los escolásticos—y, sobre todo, por Kant, su problematismo ha afectado siempre a la filosofía en su misma raíz; pero para interpretarlo rectamente será menester plantearse seriamente la cuestión de su presunto apriorismo y, por tanto, de su punto de apoyo, para pasar de la idea de Dios a la afirmación de su realidad.

El sentido general de las pruebas es el de la contingencia; lo que no es *a se* es *ab alio*, y este *aliud* es *a se*, y, por tanto, Dios. Las cosas son contingentes, pueden ser y no ser; no son necesarias, no tienen en sí razón suficiente para existir; esta razón, por tanto, se encuentra fuera de ellas, y como no puede admitirse una serie infinita de contingentes, es menester que exista un ente necesario, al que se llama Dios. Este argumento ha sido usado, sobre todo, por Santo Tomás, y después de él, por la filosofía racionalista del siglo XVII, especialmente por Bossuet y por Leibniz. En este último aparece de un modo más maduro y perfecto, en una forma que conviene exponer con algún detalle.

Leibniz admite el argumento ontológico de San Anselmo, pero lo considera incompleto. Sólo demuestra que *Dios, si es posible, existe*; por tanto, faltaría probar la posibilidad de Dios. Leibniz parte de la idea de Dios como *ens a se*, es decir, el ente cuya esencia implica su existencia. Ahora bien: este ente, si es posible—es decir, si tiene esencia—, existe necesariamente; en esto se diferencia de los entes *ab alio*, cuya existencia no queda probada por su simple posibilidad. Esta es la primera parte; falta ahora demostrar la *posibilidad* de Dios; Leibniz dice que Dios no encierra ninguna limitación ni negación y, por tanto, no puede tener contradicción alguna; luego es posible, y, en virtud de la anterior proposición modal, existe; de este modo quedaría completa la demostración. Pero Leibniz entiende aquí la posibilidad como mera *ausencia de contradicción*; es posible todo lo que no es contradictorio; pero esto no basta, como mostró Kant; la simple posibilidad *lógica* no nos puede dar una esencia; es menester la posibilidad *real*, las condiciones positivas que hacen *realmente posible* una cosa. La *idea* de Dios no es contradictoria, pero esto no basta para probar que Dios sea un *ente* posible.

Pero Leibniz hace algo más. Intenta una prueba *a posteriori* y experimental. Si el *ens a se* es imposible, también lo son todos los entes *ab alio*, puesto que éstos sólo existen por el *ens a se*; por tanto, no ha-

bría nada. Si no existe el ente necesario, no hay entes posibles; ahora bien, éstos existen, pues que los tenemos ante los ojos; luego existe el *ens a se*. Las dos proposiciones indicadas, *juntas*, componen la demostración leibniziana de la existencia de Dios. *Si el ente necesario es posible, existe; si no existe el ente necesario, no hay ningún ente posible*. Este razonamiento se funda en la existencia, conocida *a posteriori*, de los entes posibles y contingentes. La fórmula mínima del argumento sería ésta: *Hay algo, luego hay Dios*.

Ahora bien: esto supone una identificación del ente necesario con Dios; una vez demostrado que existe un ente necesario o *a se*, habría que justificar que ese ente no es, por ejemplo, el mundo, con lo cual sólo se llegaría a un panteísmo, sino Dios, un ente distinto del mundo y del hombre y, por tanto, trascendente. Este es el problema más grave. Leibniz busca la razón suficiente de las cosas contingentes, y dice que por mucho que avancemos en su serie no adelantamos nada, y que la *ratio sufficiens* tiene que estar *fuera* del detalle de las contingencias, por infinito que lo supongamos. Esto probaría, ciertamente, que el *ens a se* es Dios; pero Leibniz, en primer lugar, toma sin más la noción de *contingencia* y pasa a buscar la razón suficiente fuera de la cosa, de cualquier cosa, sin mostrar concretamente en ella su ser contingente, y en segundo lugar, toma la totalidad de las cosas como una *serie*, y así pasa de una cosa a otra sin hacerse cuestión de esa *totalidad* como tal, ni, menos aún, preguntarse si puede haber, por ejemplo, un *mundo* anterior a cada cosa y aun a *todas* ellas, es decir, a su serie o suma. La contingencia de las *cosas* no prueba, sin más, la del *mundo*, y no es lícita la interpretación de éste como simple serie o *collectio* de cosas contingentes. La prueba leibniziana y, en general, la prueba tradicional de Dios por la contingencia queda afectada de una deficiencia radical que abre el paso al panteísmo, y, en efecto, vemos que éste ha hecho irrupción una vez y otra dentro de la filosofía, desde el mismo comienzo de la Escolástica hasta el idealismo alemán. Una vez probada la existencia del *ens a se*, habría que preguntarse: ¿quién es el ente necesario? Y sólo una demostración de la contingencia del *mundo* —en su más amplio sentido— y del *hombre* mostraría la trascendencia del *ens a se* y, por tanto, la existencia *de Dios*.

La Escolástica, que se sirve de estas pruebas tradicionales de la existencia de Dios, hace esta identificación de Dios y el *ens a se*, simplemente, y además interpreta el mundo como *conjunto* de las cosas

contingentes, y contingente, por tanto, él mismo. Así, para citar un ejemplo moderno, Gredt (*Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, II, 191), escribe en su excelente manual, que es una de las mejores exposiciones de la filosofía escolástica: *Existit ens necessarium, quod non habet suae necessitatis causam, sed est causa aliorum; atqui hoc est Deus. Ergo.* Y agrega, para probarlo: *Minor est per se nota: ens necessarium... est. ens a se seu Deus.* Pero este supuesto es precisamente el problema. Y en virtud de ese planteamiento, es menester luego abordar la cuestión de la distinción de Dios y el mundo, para evitar el panteísmo; y se intenta mostrar esa distinción probando que los atributos de Dios, y especialmente su necesidad, no convienen al mundo; ahora bien, se entiende el mundo como la totalidad de las cosas (*Nomine mundi ea omnia intelligimus, quorum existentia nobis immediate manifesta est*), y se intenta probar su contingencia por la de las cosas (cf. loc. cit., 220-223).

Del mismo modo, Billot (*De Deo uno et trino*, q. II, § 3), vuelve a la idea de la *serié* de los contingentes: *Necesse igitur est ut contingens dependeat ab aliquo quod sit natura sua determinatum ad esse, ac per hoc, extra omnem SERIEM corruptibilium existens.* En Santo Tomás (*Summa theol.*, I, q. II, art. III), se ve de un modo clarísimo el sentido de la tercera vía. La conclusión que deriva de la imposibilidad de que todo sea contingente o simplemente posible es ésta: *Ergo necesse est ponere aliquid quod est per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis.* Y no agrega Santo Tomás, como se ha interpolado en algunos textos, "*Quod omnes dicunt Deum*", porque esto es lo que falta probar; Santo Tomás aborda esta cuestión al tratar de la simplicidad de Dios.

Por tanto, y esto es lo que aquí me interesa, el argumento tradicional *a contingentia mundi* es más bien una prueba *a contingentia rerum*, y sólo prueba la existencia de un ente necesario, en quien encuentran su razón suficiente las *cosas contingentes*. Pero esto, que podría aceptar el panteísta, no basta para demostrar la existencia de Dios; para ello sería menester mostrar la radical contingencia de todo ente intramundano y del mundo como tal, y remitir a un ente *otro* que el mundo, trascendente a él, en quien éste encontraría su fundamento; y este fundamento sería efectivamente Dios.

III

El olvido del tema de Dios.

Las pruebas de la existencia de Dios fueron atacadas en su totalidad por Kant en la *Crítica de la razón pura*; la refutación kantiana se fundaba en una nueva idea del ser como trascendental, y no como predicado real: *Sein ist kein reales Prädikat*. Esto invalida, según Kant, el argumento ontológico, puesto que la existencia no puede considerarse como una *perfección*, como una nota real de la cosa, sino que sólo es la *posición* de una cosa, su conexión con la totalidad de la experiencia. Como Dios está allende toda experiencia posible, no se puede probar que exista. Kant, una vez eliminado el argumento ontológico, intenta probar que el cosmológico y el físico-teológico se reducen, en última instancia, al primero, y son inválidos como él. Las objeciones de Kant al argumento cosmológico, que pretende probar la existencia de Dios por la contingencia del mundo, son dobles: por una parte, le parece ilícito extender los razonamientos de causalidad, válidos dentro del mundo de los fenómenos y de la experiencia, a las cosas en sí, inexperimentables; pero, sobre todo, rechaza la identificación del ente absolutamente necesario (*das schlechthinnotwendige Wesen*) con el *ens realissimum* (*das allerrealste Wesen*). (Cf. *Kritik der reinen Vernunft*, 2.^a ed., págs. 631-648.) La primera de estas objeciones depende directamente de la concreta metafísica kantiana, que aquí no nos interesa; la segunda recoge, en cambio, la deficiencia capital del argumento.

De este modo, Kant elimina de la esfera de la razón teórica el problema de Dios; en él culmina el secular proceso que se inició allá en el siglo XIV, por obra de los nominalistas medievales, y que he llamado en otro lugar *la pérdida de Dios*; el tema de la Divinidad ha ido desapareciendo de la filosofía, retenido únicamente por la necesidad de asegurar la trascendencia del sujeto, en el idealismo; para esto no es menester la teología racional, el conocimiento de la esencia divina, sino sólo la prueba de su existencia; al rechazar Kant la validez de las demostraciones tradicionales, el tema de Dios queda excluido de la razón especulativa y casi totalmente de la filosofía.

Sin embargo, el problema de la Divinidad reaparece pronto en el idealismo alemán, sobre todo en Hegel; pero afectado esencialmente

de panteísmo, aunque no lo sea así a los ojos del propio Hegel. Su concepto del Dios que se hace (*Gott im Werden*) y que incluye todos los entes como *momentos dialécticos* suyos, no elude la tesis panteísta, a pesar de sus esfuerzos, y, por otra parte, permanece alejado, naturalmente, de nuestra cuestión, que busca la justificación de la radical contingencia del mundo y, con ella, de la trascendencia divina. Aquí podemos prescindir del problema de Dios en el idealismo alemán, porque el planteamiento actual no se enlaza *directamente* con él, sino que lo toma más bien, como veremos, allí donde lo deja la tradición escolástica.

Desde el final del idealismo alemán, el tema de Dios desaparece de la filosofía, *casi* totalmente, hasta hoy. Este casi se refiere a dos restricciones que hay que hacer: en primer lugar, la Escolástica no deja —y éste es uno de sus mejores títulos— de cultivar el problema de Dios; no sólo la teología, a la cual se deben pasos tan decisivos acerca del tema, sino también la filosofía; pero ésta, como hemos visto, se mantiene en general apegada a las formas tradicionales y no representa un esfuerzo *nuevo* por resolver la cuestión, sino que insiste en las viejas respuestas; lo más importante de este cultivo del tema dentro de la Escolástica es que ha mantenido viva la conciencia de él y ha permitido que filósofos vinculados al pensamiento escolástico lo hayan replanteado en formas que exceden de las usualmente vigentes. La otra restricción alude a una línea discontinua de pensadores, casi ignorada, que representa dos o tres etapas esenciales del problema de Dios, desde mediados del siglo XIX hasta nuestros días. De estos momentos tendré que ocuparme especialmente, para mostrar la forma concreta en que hoy está planteado el problema de Dios en la filosofía.

Aparte de estas excepciones, la corriente central de la filosofía de los últimos cien años olvida en absoluto la cuestión de la Divinidad. Aparece formalmente negada en el positivismo de Comte, y más aún, si cabe, en sus derivaciones naturalistas, hasta llegar al monismo; no tiene lugar en la restauración neokantiana; tampoco en los diversos pensadores que abordan el tema de la vida: Nietzsche, Dilthey, ni siquiera —de un modo central y eficaz— en Bergson. Por otra parte, la fenomenología de Husserl excluye y elude el problema de Dios, que aparece como un concepto límite gnoseológico (*ein erkenntnistheoretischer Grenzbegriff*. Cf. *Ideen*, I, 157). Después, en los últimos años, se *siente* la urgencia de plantear el tema de Dios; así, Scheler (*Vom*

Ewigen im Menschen), que se queda, sin embargo, en consideraciones absolutamente insuficientes; Ortega, en 1926, escribe su nota *Dios a la vista*, en la que acusa la inminencia de la irrupción en la filosofía de la magna cuestión; pero luego la elude también en su metafísica, al menos en lo que hasta ahora ha expuesto en libros y cursos; Heidegger, a pesar de que su *Sein und Zeit* rezuma el problematismo de la Divinidad por los cuatro costados, esquivo también formalmente la cuestión.

Esta es la situación actual, que pudiéramos definir como de *inminencia eludida* del problema de Dios. En efecto, no se trata de un vano capricho, ni siquiera de estímulos procedentes de otras esferas distintas, de la vida personal o de la religión; más bien ocurre lo contrario: la vida contemporánea está en cierto sentido últimamente apartada de lo divino—ya veremos el alcance de esto—, y la religión es casi del todo inoperante en el *mundo* actual. Es la filosofía misma de nuestro tiempo, la filosofía que podemos llamar—sin hacer hincapié en el término—existencial, la que remite ineludiblemente al problema de Dios. Pero al mismo tiempo, como hemos visto, lo elude. Y esto es lo más grave. Porque el sentido radical de esa filosofía—y de nuestra relación con ella—pende de esta cuestión. La suerte intelectual de nuestra filosofía y en suma su verdad, se cifran en su modo de enfrentarse con el problema de Dios. Para intentar esclarecer este punto tendré que recoger los momentos discontinuos en que se ha planteado la cuestión y mostrar, en función de ellos, la posición actual del tema.

IV

El problema en el siglo XIX.

En la centuria pasada aparece planteado el problema de Dios en algunos filósofos, mal conocidos, por lo general, en su tiempo—y casi siempre también en el nuestro—. Esta presencia del tema de la Divinidad coincide, y esto no es ningún azar, con los intentos de restauración de la metafísica, descartada en la mente europea por el positivismo en todas sus formas. Consideraré brevemente la aportación de Rosmini, Gioberti y Brentano, y con mayor detalle la de Graty, que,

aunque cronológicamente anterior al último, representa un estadio de superior madurez filosófica en la cuestión del ente divino.

Los ontologistas.—Los dos filósofos italianos Antonio Rosmini-Serbati (1796-1855) y Vincenzo Gioberti (1801-1852) intentan la restauración de la metafísica. Ambos eran católicos, Gioberti sacerdote y profesor de Teología en Turín, y estaban en contacto con la Escolástica, que mantenía vivo el sentido de la ontología y del problema de Dios en medio del ambiente positivista de la época. Pero Rosmini y Gioberti caen en un error, el llamado *ontologismo*, que fué condenado por la Iglesia en 1861 y en 1887. Este error consiste principalmente en admitir un apriorismo del ser, según el cual el intelecto humano tiene esencialmente un conocimiento *inmediato* de Dios, de tal modo que sin él no puede conocer nada; este conocimiento de Dios es la luz intelectual misma. En las cosas creadas aparece a la mente *inmediatamente* algo divino, perteneciente a la misma naturaleza divina. De este modo, Dios es inmediatamente visible al hombre y no tiene sentido su prueba, porque no es necesaria. Gioberti afirma concretamente que la filosofía, aun la que se mueve sobre supuestos más religiosos, pone a Dios en un lugar secundario, por separarlo demasiado del mundo, y sitúa a la Divinidad en un ángulo de la ciencia: “Il gran concetto della Divinità ebbe finora un luogo più o meno secondario nelle dottrine filosofiche, ed eziandio in quelle, che al sembianze o in effetto più religiose si mostrano. Nel dualismo ordinario, l’idea di Dio è eccentrica al sapere, sia perchè questo sistema segrega troppo il mondo dal suo Creatore, e perchè, considerando l’esistenza divina, como un semplice vero di deduzione, è costretto a confinarla in un angolo della scienza.” Y agrega: “Le scienze speculative hanno adunque partecipato finora più o meno dell’ateismo.” Frente a esto, Gioberti afirma su *fórmula ideal*, según la cual el principio ontológico (Dios) es al mismo tiempo el principio lógico y psicológico. Todo conocimiento se funda en el de Dios, y éste es patente inmediatamente. “Dall’Ente dipende ogni esistenza, e dall’intuito di esso ogni conoscenza.” “Il concetto dell’Ente... è presente a ogni nostro pensiero.” “Ogni cognizione pertanto si fonda ed è, per così dire, insidente nella scienza dell’Idea, come ogni sostanza creata si appoggia alla sostanza dell’Ente e in essa risiede, avendo in Dio l’esistenza e il movimento.” Gioberti insiste, con mayor claridad aún, en que no se ha de comenzar por el hombre, que es, sin Dios, sólo “un supuesto y un postula-

do”, sino por Dios mismo. No cree que se pueda llegar a la causa por el efecto; la anterioridad real de la causa es extendida por Gioberti al conocimiento, y así no admite que sea posible conocer a Dios por sus efectos. Dios se pone por sí mismo, de un modo inmediato, y el hombre puede reconocerlo, pero no demostrarlo: “Iddio si pone da sè stesso, come Intelligibile, e l'uomo dee riconoscerlo, ma non può dimostrarlo, rigorosamente parlando.” Las llamadas pruebas de la existencia de Dios presuponen, dice Gioberti, una *intuición* anterior y primigenia, “un intuito anteriore e primigenio”. (Cf. Gioberti: *Introduzione allo studio della filosofia*, vol. III, cap. V, art. VII).

Los ontologistas, pues, ponen el tema de Dios tan en el centro de la filosofía, que desaparece casi como tal problema. Más bien es Dios el supuesto de todo pensamiento y de todo saber; las pruebas de la existencia de Dios carecen de sentido, porque pretenden conocer por medio de las cosas lo que ya es conocido inmediatamente y hace así posible el conocimiento de esas cosas mismas. El ontologismo olvida que, según la Escritura, nadie ha visto nunca a Dios (*Deum nemo vidit unquam*), y que la Divinidad invisible es vista intelectualmente *per ea quae facta sunt*, como dice San Pablo. Haciendo violencia a la realidad, prescinde del hecho de que Dios no es inmediatamente manifiesto, sino que está oculto y es el *Ignotus Deus* de la inscripción que encontró San Pablo en Atenas; Dios habita una *luz inaccesible* (I Tim., VI, 16), y por eso cabe su desconocimiento y el ateísmo; y por ello también es menester un esfuerzo para mostrarlo como existente. La filosofía de los dos pensadores italianos, interesante y de indudable importancia para el restablecimiento de la metafísica en el siglo XIX, plantea de un modo extraviado inicialmente el tema de Dios, y se le escapa de las manos apenas vuelto a recobrar su carácter de problema filosófico.

Brentano.—El filósofo austriaco Francisco Brentano (1838-1917), tan conocido y estimado hoy como descubridor de la intencionalidad, de un método “empírico” que ha engendrado la fenomenología y, por último, como renovador de la ética y padre de la teoría de los valores; por tanto, como origen claro de la filosofía actual, incluso de la ontología de la vida o de la existencia, se ocupó también largamente del problema de Dios, aunque esta parte de su labor filosófica sea mucho menos conocida. Brentano pronunció una serie de lecciones sobre la existencia de Dios en las Universidades de Würzburg y Vie-

na, de 1868 a 1891. Estas lecciones, unidas a un breve tratado, de redacción provisional e incompleta, titulado *Gedankengang beim Beweis für das Dasein Gottes*, de 1915, fueron publicadas por primera vez por su discípulo A. Kastil en 1929 con el título general *Vom Dasein Gottes*. Esto muestra que Brentano tuvo una intensa preocupación por el problema de Dios, y no sólo pasajeramente, sino desde los treinta años hasta la víspera de su muerte.

Brentano, que en muchas de sus dimensiones está sumergido en el ambiente positivista, intenta plantear los problemas filosóficos en los términos en que lo hace la ciencia natural; su tesis sobre el método filosófico era que éste coincide con el de la ciencia positiva: *vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturalis est*. Por esto aparece como "empirista", aunque en un sentido bien distinto del de los filósofos ingleses o franceses del siglo XVII o del XVIII; tan distinto, que tiene mucha mayor conexión con Aristóteles, y ha llevado a la filosofía a la apelación a la evidencia, y con ella al conocimiento de esencias y a la fenomenología misma. Esta actitud de Brentano influye decisivamente en su planteamiento del problema de Dios. Después de unas investigaciones previas acerca del interés filosófico de la cuestión, de la necesidad y posibilidad de la demostración y de las pruebas tradicionales y sus críticas, aborda directamente la cuestión de las pruebas. Brentano rechaza la ontológica y se atiene a cuatro pruebas *a posteriori* que le parecen válidas: 1.^a La prueba teleológica por el orden racional en la naturaleza. 2.^a La prueba por el movimiento. 3.^a La prueba por la contingencia. 4.^a La prueba psicológica por la naturaleza del alma humana.

De estas pruebas, la más importante para Brentano es la primera, y después la segunda; las otras dos le parecen complejas y con supuestos casi tan difíciles de probar como la existencia de Dios. Brentano prefiere, en efecto, las pruebas que tienen más directa referencia a la ciencia natural. Y no se contenta con una vaga apelación a la existencia de un orden aparente en la naturaleza, sino que investiga minuciosamente, apoyándose en la ciencia positiva de su época, la finalidad y la ordenación racional, y examina las hipótesis de la necesidad ciega, del azar y de la evolución en sentido darwinista. De este modo se eleva Brentano a la necesidad de una inteligencia ordenadora del mundo que explique la presencia en él de la teleología rigurosa que encontramos. Del mismo modo, al intentar la demostra-

ción de Dios por el movimiento, Brentano desciende al detalle y trata de probar la existencia de un primer motor fundándose en los resultados de la física contemporánea, sobre todo en la ley de la conservación de la energía y en la de la acción recíproca de las fuerzas naturales. Lo característico, pues, de estas pruebas de Brentano es una precisión mucho mayor que la usual y la voluntad de justificar *científicamente* los supuestos de la demostración. Pero el fundamento metafísico de la prueba sigue siendo el tradicional.

A la prueba teleológica le dedica la mayor parte de sus lecciones universitarias; pero es interesante el hecho de que, al abordar en su vejez nuevamente el tema de Dios, en el escrito de 1915, Brentano se sirve del argumento por la contingencia, que antes le parecía excesivamente sutil. Se ve claramente cómo Brentano, que empieza a filosofar aún cerca del positivismo, dominado por el ejemplo de la ciencia natural, rehuyendo aún la metafísica, vuelve luego decididamente al punto de vista ontológico. Brentano prueba primero la necesidad del ente, que no puede ser absolutamente contingente; una vez demostrada la existencia de un ente necesario, Brentano afirma que nada de lo que cae bajo nuestra experiencia, ni físico ni psíquico, es *inmediatamente necesario*; por tanto, concluye, tiene que haber un ente *trascendente* inmediatamente necesario. En Brentano están distinguidos claramente los dos momentos de la cuestión: la existencia del ente necesario y la trascendencia de éste; pero para probar la ausencia de necesidad inmediata en el mundo y, por tanto, la trascendencia del ente necesario, recurre una vez más a la idea de la *serie* o *sucesión* de cosas: "Toda la *serie*—dice—de lo que se llama mediatamente necesario" (*die ganze Reihe von dem, was man mittelbar notwendig nennt*). "Piénsese—agrega—en una *sucesión* de cuerpos, de los cuales uno produjera el otro" (*Man denke z. B. eine Aufeinanderfolge von Körpern, deren einer den andern produzierte*). Es, pues, en el fondo, la prueba tradicional. Brentano reconquista penosamente, desde supuestos de la ciencia natural, el punto de vista metafísico y da una innegable precisión y un rigor antes desconocido a las pruebas de la existencia de Dios; pero en lo esencial no las altera, y subsiste en él la objeción capital que surgía contra ellas; Brentano, al querer demostrar la existencia de *Dios* por la contingencia del *mundo*, en rigor sólo prueba la existencia de un *ente inmediatamente necesario* por la contingencia de las *cosas*.

Gratry.—El P. Gratry (1805-1872) es bastante anterior a Brentano. Sin embargo, me ocupo de él después porque en realidad representa, como ya dije, un paso nuevo hacia adelante, mientras que Brentano permanece más afincado en la tradición. Gratry es hoy punto menos que desconocido; es difícil encontrar referencias al gran oratoriano francés en libros actuales, y con frecuencia es preferible no hallarlas, porque acusan una lamentable ignorancia de su pensamiento. Gratry, que fué un extraordinario metafísico a mediados del siglo XIX, es decir, en una época que carecía del sentido de la metafísica, no fué siquiera entendido, y su aportación a la filosofía, del máximo interés hoy, ha permanecido casi oculta largos años y, sobre todo, sin dar su rendimiento a la filosofía actual (1).

Para Gratry, la demostración de la existencia de Dios, si es posible, tiene que estar al alcance de todos los hombres, porque la luz divina ilumina a todo hombre que viene a este mundo. ¿Qué quiere decir esto? Simplemente, que en todo hombre se encuentran los *supuestos* de esa prueba. Si hay un conocimiento de Dios, éste se funda en una dimensión *esencial* del hombre, como el conocimiento de las cosas se funda en que el hombre está en contacto con ellas, con su realidad. El *conocimiento* de Dios, como todo conocimiento, es algo *derivado* de otra dimensión ontológica primaria en la que se funda su *posibilidad*. El problema de Dios envuelve al hombre; es menester investigar la estructura ontológica del ente humano, y como éste aparece como esencialmente dotado de un cuerpo y existente en un mundo, la ontología del hombre nos retrotrae a su vez a la del mundo en que se encuentra. En el problema de Dios se cifra, pues, toda la metafísica. El *conocimiento* de Dios supone, en suma, una previa *relación* del hombre con él, no intelectual, sino anterior a la inteligencia y *constitutiva* del ente humano.

Gratry encuentra en la *oración* la operación cotidiana del espíritu

(1) Las obras de Gratry no son hoy, sobre todo en España, de fácil acceso. Puede consultarse la más importante de ellas, un espléndido libro sobre Dios, que he traducido recientemente (Gratry: *El conocimiento de Dios*. Pegaso. Madrid, 1941). En este libro se encuentra, salvo desarrollos de cuestiones parciales, lo esencial del pensamiento de Gratry. Para un estudio más profundo de su metafísica podrá utilizarse mi libro, próximo a aparecer, *La filosofía del Padre Gratry. — La restauración de la metafísica en el problema de Dios y de la persona*.

humano en que éste se refiere explícitamente a Dios. La oración es un acto integral del hombre, no sólo de la inteligencia, sino de la voluntad, del amor y del fondo de la persona; pero tiene supuestos más hondos: se ora *desde* una cierta situación. Gratry entiende por oración, filosóficamente, un movimiento del alma entera, que se eleva de lo finito a lo infinito, y que arranca de los dos. Es menester que el hombre se sienta imperfecto y menesteroso; pero, además, que aspire a algo mejor. La oración requiere un *sentido* de la finitud y de la perfección y un *deseo* de lo infinito y perfecto. La raíz de la oración, decía San Agustín, es la caridad, y al mismo tiempo es raíz de la verdad: *Non intratur in veritatem nisi per charitatem*.

El hombre, según Gratry, tiene tres facultades: una primaria, el *sentido*, y dos derivadas, la inteligencia y la voluntad. El sentido es el fondo de la persona. Y este sentido es triple: externo, mediante el cual siento la realidad de mi cuerpo y del mundo; íntimo, con el que me siento a mí mismo y a *mis prójimos*, y divino, por el cual encuentro a Dios en el fondo de mi alma, que es imagen suya. Este *sentido divino* define la relación primaria del hombre con Dios, relación *radical*, porque el ente humano tiene su fundamento y su raíz en Dios. El alma encuentra en su fondo un contacto divino, y *allí reside su fuerza, que la hace ser*. Esto es lo que define el ser del ente humano. Gratry resume su doctrina en estas breves líneas: "Tous les philosophes ont parlé de ce sanctuaire de l'âme, où est Dieu, et où il est nécessairement, comme *cause de mon être et de ma vie*. Ils ont parlé de ce point où Dieu touche l'âme pour la *suspendre* à lui, par où il la *fait vivre* en la *tenant*. Qui ne sait pas cela est en deçà de toute philosophie. Le monde nous touche par la surface, Dieu par le centre, et nous, nous sommes entre les deux, et trois mondes vivent en nous: Dieu, la nature et nous". (*La connaissance de Dieu*, cap. IV, sec. X. Los subrayados son míos.)

Dios es raíz del hombre, y éste pende de él; así aparece Dios como causa del ser y de la vida; pero no simplemente del *ente vivo* creado, sino que Dios *hace vivir* al hombre, es el principio de donde el hombre recibe el impulso y la fuerza para *vivir*. No es sólo que Dios haya hecho al hombre—según Gratry, el hombre nunca está *hecho* en sentido riguroso—, sino que lo *hace vivir* en presente, actualmente. Y vivir no es simplemente ser, sino algo que hace el hombre mismo en virtud de la fuerza que recibe del contacto de Dios. Porque el modo con-

creto como Dios hace vivir al hombre es *sosteniéndolo*. Dios es, por tanto, el *fundamento* de la vida humana; el hombre es y vive desde su centro o raíz, que es el sentido divino, *apoyándose* en Dios. Esta fundamental radicación es la situación efectiva del hombre, en relación con Dios, y el supuesto necesario de todo conocimiento, cuanto más demostración, de la Divinidad.

Desde este punto de vista interpreta Gratry el *ateísmo*. El ateo es el hombre que está privado del sentido divino; es, pues, un *in-sensato*, un *de-mente*; no está en sí mismo, sino *enajenado*. Este hombre no tiene el punto de apoyo real para el conocimiento y la prueba de Dios; ni siquiera puede comprenderla, porque le falta el *resorte* que pone en movimiento a la inteligencia para elevarse al ente divino. ¿Cómo se llega a esta situación? La vía para elevarse a Dios son las cosas creadas y finitas; ahora bien, el ente finito muestra a la vez la realidad y la limitación; el alma se eleva a Dios afirmando hasta el infinito el ser y negando los límites; este es el procedimiento *dialéctico* o *inductivo*; pero hay almas que eligen la negación y niegan la realidad para afirmar hasta el infinito el límite, y llegan así a la nada. La raíz de esto —dice Gratry— es de índole moral, es la *iniquidad* de que hablaba San Pablo, por la que se tiene cautiva a la verdad. Las causas del apartamiento de Dios son la sensualidad y la soberbia, la doble concupiscencia de la carne y de los ojos. Por la sensualidad, el hombre pone el centro en las cosas y se aparta de Dios; es una *aversio Dei*, una inversión de la verdad; pero, sobre todo, la soberbia hace que se ponga el fundamento en el hombre mismo, y entonces se extingue el sentido divino y se oscurece el corazón, a la vez que la mente se hace vana, según las espléndidas expresiones de San Pablo (*Rom., I*): *Evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum. Dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt.*

Estas almas, endiosadas —aquí está para Gratry la raíz del panteísmo, en que el hombre se hace Dios—, han apagado el sentido divino, y como éste es la raíz, se convierten en almas muertas y desarraigadas: *eradicatae, bis mortuae*, según la palabra de San Judas. Y en la misma Epístola se encuentran otras expresiones, que Gratry no recoge, que aclaran más aún el sentido del ateísmo: *nubes sine aqua, quae a ventis circumferuntur, sidera errantia...* Y agrega por último: *et os illorum loquitur superbiam*. El ateísmo, por tanto, es una esencial posibilidad humana, un riesgo que amenaza siempre al hombre.

El alma, por tener una raíz en Dios, puede desarraigarse, y entonces se hace vana y vacía, se convierte en un astro errante, en una nube arrastrada por el viento, sin sustancia ni consistencia ninguna. Por eso dice Gratry que el espíritu humano sólo escapa a la *vanidad* apoyándose en Dios.

El punto de arranque del conocimiento de Dios es, pues, el sentido divino, el contacto misterioso y oscuro de Dios en el fondo de la persona; pero hay el doble obstáculo de la sensualidad y la soberbia, por el cual el hombre puede desconocer su ser radicado y tomar absolutamente el mundo o su propia vida; es menester, pues, superar ese obstáculo, y su remoción se ejecuta mediante un acto moral, voluntario y libre, que está a la base del proceso lógico posterior. El hombre, superando la sensualidad y la soberbia, reconoce su insuficiencia y menesterosidad, y puede elevarse a Dios, por *semejanza* y, sobre todo, por *contraste*. Esto es lo que Gratry llama el *sacrificio* como método filosófico.

La demostración de Dios tiene, pues, supuestos morales, además de los ontológicos primarios que ya vimos, y el proceso *lógico* requiere también un esfuerzo semejante. Gratry distingue dos procedimientos de la razón: uno, fundado en la identidad, que es el silogismo o dialéctica, y otro, fundado en el principio de trascendencia, que es la inducción o dialéctica. Está es la vía intelectual para llegar a Dios, y supone un impulso, un *élan* —que no todos poseen—, y que es necesario hasta para la comprensión del proceso dialéctico. El resultado de la inducción no está contenido en el punto de partida, sino que excede de él; el dato presente nos remite a *otro*, que no está incluido en el punto de apoyo, y es menester un impulso inventivo para elevarse a él. Gratry, que hace en su *Logique* una extensa e importante teoría de la inducción, en la que no puedo entrar, apela siempre para justificarla a la comparación con el cálculo infinitesimal. Las cosas nos *inducen* a elevarnos a Dios; éste es el sentido radical y primario de la inducción. Cualquier cosa —dice Gratry— puede servirnos de punto de apoyo para llegar a la Divinidad, al ente perfecto e infinito. En el proceso dialéctico es ya la *razón* lo que se eleva a Dios; pero no la razón *sola*; tiene que ser un movimiento total del alma, intelectual y moral, movido por el resorte más profundo y radical del *sentido divino*.

A Gratra le parecen ciertas las pruebas tradicionales de la exis-

tencia de Dios, aunque tal vez no aisladas, sino más bien todas juntas. Estas pruebas se suelen llamar cosmológica, psicológica, ontológica, según que el punto de partida sea la naturaleza, el alma o la idea de Dios tomada en sí misma. Gratry observa que las dos primeras se reducen a una: Dios conocido por sus efectos; y como la idea de Dios se obtiene por sus efectos, toda prueba de la existencia de Dios se funda en los entes creados, según la frase de San Pablo ya citada: *Invisibilia ipsius (Dei)... per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur*. Su fórmula sería: *Hay algo, luego hay Dios*.

Pero esto, que es la fórmula a que llegaban Bossuet y Leibniz, no basta, como hemos visto largamente. El mundo no es una cosa, ni siquiera una suma de ellas, sino algo anterior a todas, *en el cual están*. Una cosa supone un mundo en el cual está, como el hombre, para ser, necesita estar en un mundo. Hay, pues, cosas porque hay mundo. Es evidente la contingencia de *cada cosa*, pero no la del mundo en que se encuentran, *sin más*; y esto es lo que ha llevado tantas veces al panteísmo. Gratry se da cuenta de ello e intenta salvar el escollo. Para ello recurre a la idea del *infinito*; según Gratry, lo que es infinito en un sentido lo es en todos, y a la inversa, lo que es finito en algún sentido lo es en todos también. De este modo, como el mundo encierra la finitud en muchos sentidos, también ha de ser finito en el resto de sus dimensiones; por tanto, no es siempre necesariamente, y así se prueba que no es el *ens a se*, cuya esencia implica su existencia. Pero esta apelación a la *idea del infinito* no tiene suficiente evidencia, y la prueba de la existencia de Dios queda afectada por una última imperfección.

¿Qué intuición profunda late, sin embargo, bajo esta idea de Gratry? En primer lugar, reconoce la insuficiencia radical de las cosas y de *sí mismo*. Pero Gratry barrunta además que esta insuficiencia afecta a la totalidad del ente creado; por tanto, que la nihilidad constitutiva de cada cosa y del propio yo envuelve a la creación entera, al *ens creatum* como tal. Pero como este *ens* existe, y sólo es *nada* por comparación con el ente infinito —*substantia mea tanquam nihil um ante te*—, la existencia de *algo* nos remite necesariamente a un *otro*, infinito en todos sentidos, que es *a se* y que llamamos Dios; un ente trascendente, distinto del hombre y del mundo en su totalidad.

¿Cómo puede llegar Gratry a esta idea de que el descubrimiento de la contingencia propia, en el *sacrificio*, implica la contingencia radi-

cal del mundo en su integridad? Gratry descubre en la raíz de la persona, como hemos visto, un triple *sentido*: el externo o del mundo, el íntimo o del yo y el divino o sentido radical de la Divinidad. Por tanto, tiene la intuición —no justificada explícitamente, porque esto no era posible desde la filosofía de su tiempo— de que el mundo exterior queda envuelto en la realidad profunda del hombre, por una parte; y por otra, de que el hombre, que no se basta a sí mismo, aun con el mundo resulta *radicalmente* insuficiente, puesto que le falta todavía su *fundamento* en el contacto con Dios. Al entrar en su propio fondo, el hombre encuentra, junto a la contingencia, el punto de apoyo que lo hace ser y vivir, *sosteniéndolo*, y este fundamento no es el *mundo*, que nos toca por la *superficie*, sino Dios, en el que se apoya nuestra *raíz*.

Ahora se puede entrever toda la enorme significación de Gratra para la filosofía actual. Para establecer con último rigor la prueba de la existencia de *Dios*, no bastaría con partir de *cualquier* ente contingente; tendría que ser uno de tal índole que *envolviera ontológicamente* la totalidad del ente intramundano, y así nos remitiera a su fundamento *trascendente*. Pues bien, este ente, adivinado al menos por Gratra, ha sido descubierto por la filosofía actual con el nombre de existencia o vida humana. En este momento puede plantearse en su dimensión radical el problema de Dios.

V

La existencia religada.

La filosofía de nuestro tiempo ha planteado de un modo nuevo el problema de la metafísica; sobre todo, Ortega, en España, con su metafísica de la razón vital, y Heidegger, en Alemania, con una investigación acerca del *sentido del ser*, que comienza con una analítica de la “existencia” (*Dasein*), para interpretar el *tiempo* —modo de ser de la “existencia”— como horizonte de la comprensión del ser. (*Sein und Zeit*, I, 1927.) Partiendo de supuestos bastante dispares, los dos sistemas han planteado la cuestión del ser del ente humano, de lo que puede llamarse *existencia* o *vida humana*. La vida es lo que el hom-

bre hace con las cosas, dice Ortega. Vivir es tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él, ocuparse de él. *Yo soy yo y mi circunstancia*, como escribía ya Ortega en 1914, en las *Meditaciones del Quijote*. La realidad que es la vida se encuentra integrada por dos términos dinámicamente unidos, el *yo* y la *circunstancia* o *mundo*, y vivir es mi *hacer* con la circunstancia. Y el mundo, según Ortega, no es la suma de las cosas, sino el *horizonte* de totalidad sobre las cosas y distinto de ellas, como escribía en *El origen deportivo del Estado* (1924). Las cosas se dan en la vida y son ontológicamente posteriores al mundo con el cual yo hago mi hacer que es vivir.

Por otra parte, Heidegger ha mostrado cómo a la *existencia* le pertenece esencialmente el *estar en el mundo* (*In-der-Welt-sein*). El ente humano está *abierto a las cosas*, consiste en radical intencionalidad, como ya vió Brentano. La comprensión del ser de la *existencia* supone, de un modo igualmente originario, la comprensión del *mundo* y del ser del ente intramundano. El trato con las cosas en el conocimiento supone un modo primario, una situación radical de la *existencia*, que es el estar en un mundo. Por tanto, la realidad que llamamos *existencia* o *vida* envuelve ontológicamente mi ser y el del mundo. Pero no se crea que se trata de una *suma*, es decir, yo más el mundo, sino que el mundo es un *constitutivum formale* del ser humano en cuanto tal.

Esto ha permitido zanjar de un modo radical el problema de la existencia del mundo exterior. La filosofía anterior suponía que esa existencia del mundo es un *hecho*, y además *añadido* a los hechos de conciencia. La filosofía de nuestro tiempo ha mostrado que no es un hecho, ni nada añadido, sino “la estructura ontológica formal del sujeto humano”, como dice Zubiri. No podría haber hombres sin cosas, porque esto sería un *contra-sèr*. El ser *sí mismo* no es estar encerrado en la conciencia, como ha creído el idealismo, de Descartes a Husserl, sino al revés, estar abierto a las cosas. La subjetividad misma remite al mundo exterior. Hasta aquí ha llegado la filosofía actual en su análisis de la vida humana. Pero todavía no aparece tratado, ni en Ortega ni en Heidegger, el tema de Dios.

El único intento que conozco de abordar el problema es un espléndido ensayo de mi maestro Zubiri titulado *En torno al problema*

de Dios (1). Es un breve escrito de treinta páginas, de excepcional densidad intelectual, que representa —aunque aún no conste esto de un modo suficiente— un paso decisivo en la filosofía. A pesar de sus exiguas dimensiones, es lo más importante que ha dicho la filosofía acerca del problema de Dios, desde Gratry hasta hoy. Zubiri trata de la posibilidad filosófica del problema de Dios, y señala que la filosofía ha seguido hasta ahora planteando la cuestión de su existencia basándose en el supuesto de que ésta sea un *factum* —al menos *quoad nos*— y que *además* de las cosas existe Dios. Frente a esto, Zubiri se pregunta si la existencia de Dios no es más que un *factum*, algo *consecutivo*, y no más bien *constitutivo* del hombre, porque el ser de éste sea ya un *ser en Dios*. “La cuestión acerca de Dios se retrotrae así a una cuestión acerca del hombre. Y la posibilidad filosófica del problema de Dios consistirá en descubrir la dimensión humana dentro de la cual esa cuestión *ha* de plantearse.”

Zubiri hace un análisis de la existencia que lo lleva al descubrimiento de una radical dimensión suya. No entraré en el detalle de este análisis, dada la facilidad de seguirlo en su propio texto, y para no alargar excesivamente este trabajo; me limitaré, pues, a señalar los momentos principales para llegar a su resultado. Se dice que la existencia humana consiste en *encontrarse* con las cosas y, *cuidándose* de ellas y *arrastrado* por ellas, *hacerse* a sí misma. La existencia humana está *arrojada* (*geworfen*) entre las cosas. De aquí procede la indigencia del hombre, su nihilidad ontológica radical. Pero ahora se pregunta Zubiri por la relación del hombre con la totalidad de su existencia; no basta —dice— afirmar que el hombre se *encuentra* existiendo. El hombre está *implantado* en la existencia o implantado en el ser. Porque si existir quiere decir “el ser que el hombre ha conquistado trascendiendo y viviendo”, entonces el hombre no es su vida, sino que vive para ser. Y entonces estaría de algún modo allende su existencia en el sentido de *vida*. Este ser mismo del hombre sería su *personalidad*. La persona es el ser del hombre, y se encuentra implantada en el ser para realizarse, mediante el vivir, con las cosas, con los demás y con nosotros mismos. Este “con” —dice Zubiri— es un ca-

(1) X. Zubiri: «En torno al problema de Dios», *Revista de Occidente*, noviembre de 1935. Me referiré preferentemente a la traducción francesa, *ampliada*, publicada en *Recherches philosophiques*, 1935-1936.

rácter ontológico formal de la persona, y por eso la vida del ser humano es *personal*. Y en virtud de ello, puede serlo más o menos, puede ser “impersonal” o “despersonalizada”.

Sobre estos supuestos, Zubiri establece una serie de proposiciones capitales. El hombre *existe* ya como persona, y su entidad consiste en tener que realizarse. Por esto la vida es misión; no es un simple *factum*, ni una posibilidad, sino algo *impuesto* al hombre, que está atado a la vida, pero no *por* la vida. Esto es lo que *impulsa* al hombre a vivir, algo en que se apoya *a tergo*, de donde le viene la vida misma. Este apoyo es lo que nos *hace ser*. No sólo no es nada el hombre sin cosas, sino que por sí mismo no “es”; necesita que le hagan hacerse a sí mismo; “su nihilidad ontológica es radical; no sólo no es nada sin cosas y sin hacer algo con ellas, sino que por sí solo no tiene fuerza para estar haciéndose, para llegar a ser”. Esto que nos ata a la vida es lo más nuestro, puesto que nos *hace ser*, pero a la vez lo más otro, puesto que nos *hace ser*. No sólo “hay” cosas y el hombre tiene que hacerse con ellas, sino que “hay” lo que hace que haya, lo que lo hace vivir. Ahora bien—dice Zubiri—; estamos *obligados* a existir porque estamos previamente *religados* a lo que nos hace existir. Y como existir es existir “con”, *lo que religa la existencia religa con ella el mundo entero*. En la *religación* estamos sometidos a algo que no es ni extrínseco ni constitutivo, sino a algo que previamente nos *hace ser*; en ella “venimos de”, al *reconocer* que “hemos venido”, y así reconocemos lo que *hace que haya*. La religación muestra, pues, la *fundamentalidad* de la existencia humana, y religa, a su vez, el mundo entero, incluso el universo material. La existencia, por tanto, no sólo está *arrojada*, sino *religada* por su raíz. Este es el sentido primario de la *religio* o religión, que es una dimensión constitutiva formalmente de la existencia. El hombre no puede tener o no religión, sino que *consiste* en religación o religión. Por eso puede ser capaz de revelación y puede tener *una religión* o incluso no tenerla.

Y así como el estar abierto a las cosas muestra que *hay* cosas, el estar religado descubre que *hay* lo que religa y es raíz fundamental de la existencia. A esto, a lo que estamos religados en nuestro ser entero, llamamos *Dios*, y éste aparece como un *ens fundamentale* o fundamental. Por eso la existencia—dice Zubiri—tiene fundamento. Y todo lo que se diga de Dios, incluso su *negación*, supone haberlo descubierto antes en nuestra religación. Como el mundo exterior, también la fun-

damentalidad de Dios pertenece al hombre, aunque Dios no es *parte* del hombre. El hombre *va* a las cosas y las encuentra, pero *viene* de Dios y no puede encontrarlo, porque Dios no es cosa. El hombre se encuentra a sí mismo en Dios, constitutivamente religado. El problema de Dios—dice Zubiri—es el problema de la religión, y está ya *planteado* en el hombre por hallarse éste *implantado* en la existencia.

El análisis de la existencia, llevado a su extremo, la muestra, pues, como *religada*: una dimensión que la filosofía actual había olvidado hasta Zubiri. Esto lleva al fondo o fundamento de la persona, y así se descubre que hay algo, distinto de mí y de la existencia, que me liga a ella. En efecto, vivir es un quehacer; el hombre, al encontrarse entre las cosas, *tiene* que hacer con ellas para vivir; esto supone, pues, un *esfuerzo* y requiere *fuerzas*; hay algo, pues, que me hace vivir, que me da fuerzas para ser. Pero, a la inversa, también se necesita un esfuerzo para dejar de vivir; se necesitan para ello, por ejemplo para el suicidio, fuerzas. Esto muestra que hay algo que me liga a la vida. Necesito fuerzas, por tanto, a la vez para vivir y para no vivir. Hay algo, pues, que me *hace vivir* y me *da fuerzas* para ello. Por la religación, al mismo tiempo, *tengo* que vivir y *puedo* vivir. Creo que esto ayuda a entender esa dimensión radical descubierta por Zubiri.

Y ahora surge el problema del *ser* en relación con Dios. El hombre posee, entre otras, la facultad de conocer, y el conocer se mueve en el ser. En el conocer, el hombre comprende lo que *hay* como *ente*. Pero no coinciden, como creyó Parménides, el ser y el haber. *Hay* también lo que no es—por ejemplo, *todavía*—, como ha mostrado Aristóteles. Pero, como el hombre está abierto a las cosas, el *es* se aplica a ellas primero, y cuando se intenta conocerse a sí mismo, hay que *volver* desde las cosas, y hay una inadecuación entre el *es* de éstas y el de la existencia humana. Entonces la ontología de ésta resulta problemática, y para resolver este problema hay que *volver* al *ser* de las cosas para modificarlo a su vez. El *es* adquiere un nuevo sentido, que permita alojar en él al nuevo *ente*. Se ha descubierto, pues, no un nuevo ente tan sólo, sino una nueva *ratio entis*. Se mantiene el concepto, pero se lo reabsorbe en una nueva *ratio*.

El entendimiento conoce porque encuentra que hay cosas; pero también encuentra que hay lo que *hace que haya*: Dios. Y esto es lo que plantea necesariamente el problema *intelectual* de Dios. Pero este problema es mucho más radical, porque Dios no es una cosa más que

hay, sino lo que *hace que haya*. Comprenderlo sería alojarlo en el ser —si esto es posible—, en una nueva *ratio entis*. Y esto haría problemático, en un sentido radical, el ser de las cosas, de los hombres y la propia persona. Se plantearía, pues, el problema de la analogía en un sentido mucho más hondo que en Aristóteles. Esto es lo que Zubiri llama la *metafísica regresiva*, porque consiste en una *vuelta o regreso* a los entes ya conocidos para verlos a la luz de una nueva *ratio entis*. Entonces, y sólo entonces —dice Zubiri—, desde esta *ratio* y desde la religación, por tanto, se puede intentar una demostración “discursiva” de la existencia y de los atributos de Dios. Esta demostración —agrega— no sería el descubrimiento primario de Dios, pero significaría que Dios y el mundo se encuentran ligados “a causa del ser”. El análisis de la existencia religada exige necesariamente la marcha del entendimiento hacia Dios. Por esto, la teología no es una reflexión superpuesta a la religión, sino un momento constitutivo de ésta.

Dios, como fundamento, es quien hace posible la *libertad*; la implantación del hombre en el ser lo constituye como ente libre, y así *está siendo* libre. Como el ser del hombre trasciende de su propia vida, puede la persona revolverse contra la vida y contra sí misma. La que *nos hace ser* libres —dice Zubiri— nos hace *ser libres*. En la religación, el hombre, cuyo ser es ser haciéndose, adquiere su libertad, su *relativo ser absoluto*: absoluto —explica Zubiri—, porque es *suyo*, relativo porque es *adquirido*.

Y al mismo tiempo, la religación explica cómo es posible el *ateísmo*, que consiste en *desligación*, en existencia desfundamentada. La *soberbia de la vida* hace que el hombre se tome como absoluto, se endiose, y entonces diviniza la vida o la persona; entonces está desligado, o bien *dejado de la mano de Dios*. Y sólo el *fracaso* íntimo y radical de la vida puede mostrar su falta de fundamento y descubrir al ateo que su desligación suponía una previa religación, que era ateo en y con Dios.

Pero con todo esto, dice Zubiri, no ha dado una *demostración* de la existencia de Dios, ni siquiera un *concepto* de Dios. Únicamente se trataba de “descubrir el punto en que el problema surge y la *dimensión* en que está ya planteado: la constitutiva y ontológica *religación* de la existencia”. Este es el supuesto fundamental para plantear el problema de Dios; con ello queda abierta ahora la puerta a una prueba suficiente de su existencia.

VI

La posibilidad de la prueba de Dios.

Hemos vuelto al punto de partida; veíamos al comienzo de este estudio que lo problemático era el *objeto* —tómese este término *cum grano salis*— que llamamos Dios. La primera cuestión era reivindicar su realidad, mostrar que su *idea* no es sólo una idea. Y para ello —advertía— es menester tomar esta idea allí donde surge, a saber: en la religión. En efecto, ya veía Gratry que no se trata *primariamente* de una idea, sino del *sentido* de Dios, que no es un conocimiento, sino algo mucho más elemental, radical e inmediato: una dimensión ontológica del hombre, por la cual éste toca a Dios como raíz en el fondo de la persona, mientras que toca en su superficie al mundo exterior. Y Zubiri ha mostrado que el descubrimiento de Dios acontece en esa dimensión de la existencia que es la religación o religión. Por eso decía al comienzo que el punto de partida era la situación *religiosa* del hombre, allí donde surge la presunta “idea” de la Divinidad.

Pero, por otra parte, el problema de Dios supone una apelación al fondo de la persona, a *cada uno*, porque sólo cada uno puede sentirse constitutivamente religado. Y aquí aparece el sentido que tiene la exigencia kantiana de apoyarse en un *factum* íntimo y personal, en la propia *persona moral*, para llegar a Dios, en la esfera de la *razón práctica*. Naturalmente, lo que para nosotros resulta totalmente problemático es la idea que tiene Kant de la razón y del ser trascendental, y por eso nuestra posición ante el tema de Dios tiene que diferir radicalmente de la suya.

Pero, sobre todo, ahora es cuando podemos comprender el argumento por la contingencia. Su sentido auténtico es que el ente contingente, afectado por la nihilidad ontológica, remite a su fundamento necesario. Pero veíamos a lo largo de su historia que no se conseguía darle suficiente valor probatorio, porque no se mostraba la contingencia del ente como tal, sino sólo de *cada cosa* o, a lo sumo, de *todas* ellas, entendidas como una serie o conjunto. La filosofía existencial descubre que el ente humano envuelve ontológicamente el yo y el mundo como tal; éste es el supuesto —barruntado por Gratry— de una auténtica demostración de Dios. Pero no basta. Si nos quedamos en la vida o en la existencia, sin más, como simple realidad

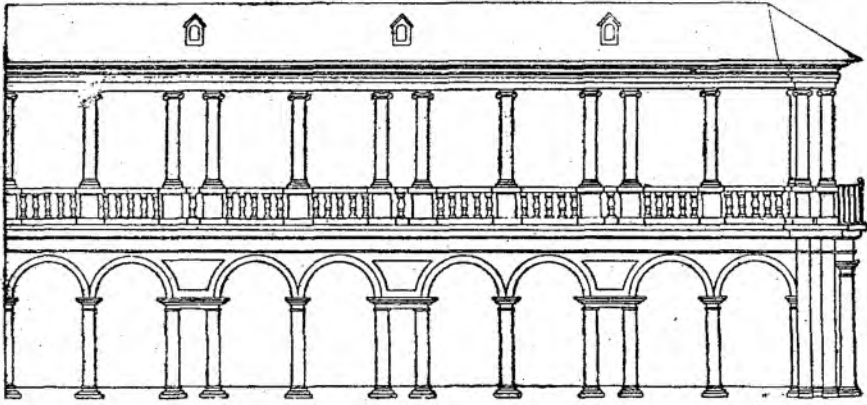
temporal e histórica, no llegaremos a abordar el tema de Dios. Es menester algo radicalmente nuevo: mostrar que el hombre se encuentra *religado* a su existencia y, por tanto, la trasciende, y esto muestra a su vez la nihilidad *radical* de la existencia, que necesita un fundamento que la *haga ser*. Esta es la aportación esencial de Zubiri. No basta, naturalmente, la contingencia del hombre, que necesita de las cosas para ser; es menester mostrar la contingencia de la *existencia*, que necesita un fundamento que la *imponga* y a la vez le dé fuerzas para ser. Y como la existencia o vida envuelve ontológicamente, repito, el yo y las cosas, el yo y la circunstancia o mundo en que me encuentro, su nihilidad remite forzosamente a un fundamento *otro*, trascendente a ella, que la hace ser. Y a este fundamento sí podemos llamar con propiedad *Dios*.

El argumento por la contingencia debe, pues, partir de una contingencia radical: no la de las cosas, sino la de la existencia. Por esto supone una superación de la sensualidad y de la soberbia, para no dejarse llevar por la *arrogancia de la vida* al panteísmo o al ateísmo, según los casos. El reconocimiento de la interna menesterosidad del hombre, que necesita, primero, de las cosas, y segundo, de lo que *hace que haya* y lo hace ser, es al mismo tiempo el reconocimiento de la religación de la existencia a un *otro* que la trasciende, en suma, a Dios. Y adviértase que no se trata de un puro raciocinio, según el cual, al mostrarse como contingente la totalidad de lo que encontramos, inferimos la forzosidad de que haya otro *algo* necesario. Al aparecer como afectada por la nihilidad, la existencia se descubre a la vez como *religada*; es decir, hay una positiva *remisión* a un fundamento en el que nos encontramos radicados, aunque no lo encontremos propiamente a él. Hay, pues, ya un cierto saber de Dios, aunque sólo sea un saber que estamos en él, sin saber *qué* es, sin conocerlo. No hay, pues, *visión* de Dios; éste es el error radical del ontologismo. La inmediata religación de la existencia nos remite a Dios, pero en modo alguno nos hace conocerlo. Hasta tal punto es así, que esta segunda cuestión —la de la teología—, si bien nos apafece como inexorablemente exigida, por otra parte no es obvia, ni aun posible sin más, sino que requiere la previa adquisición de una nueva *ratio entis*, en un sentido más radical que cuanto ha podido pensar hasta ahora la filosofía. Y se ve ahora que no cabe más absoluta justificación de la alteridad y trascendencia de Dios respecto al ser del hombre y del mundo, ni, por tanto,

eliminación más completa y *a radice* del panteísmo en cualquiera de sus formas.

Esta es la posición del problema de Dios en la filosofía de nuestro tiempo. Problema que no está resuelto, sino sólo planteado y apenas esbozado; pero que —me atrevo a afirmarlo— está puesto en su “seguro camino”. Y al mismo tiempo aparece claramente manifiesta la posibilidad, por la vía señalada, de una auténtica y plena demostración de la existencia de Dios. Y esta vía consiste en llegar al conocimiento y demostración de Dios tomando en todo su rigor, con una radicalidad desconocida hasta ahora, el punto de partida de San Pablo: *per ea quae facta sunt*.

Madrid, junio de 1941.



Notas y Libros

NOTAS: *Tiempos del espíritu*, por G. Sanmiguel, O. S. B.; *Vida y drama*, por Enrique Gómez Arboleya; *Perspectivas del humanismo* por José Toffanin, por Giovanni Maria Bertini. – **LIBROS:** *El conocimiento de Dios*, por Emiliano Aguado.

NOTAS

TIEMPOS DEL ESPIRITU

LAS TÉMPORAS DE OTOÑO

EN este mes de septiembre, cuando las hojas se desprenden de los árboles y los campos y los días se tornan mustios y el ambiente litúrgico se reconcentra y le envuelven los más graves pensamientos escatológicos, nos encontramos con un nombre misterioso: *Cuatro Tém-poras*, días de un sabor tan característico y tan pegado al tiempo y al espacio que merece que la nomenclatura litúrgica le reserve por antonomasia ese nombre de *tiempos*. Cuatro veces topan nuestros ojos con este título en las páginas litúrgicas: en Cuaresma, cuando las plantas y las flores empiezan a reverdecer; en junio, entre rigores del calor y mieses doradas que llenan nuestras trojes; ahora, en otoño, terminada la colecta de la uva, y después, en lo crudo del invierno al estrujar la aceituna en los lagares. Son las cuatro estaciones del año natural, los cuatro momentos en que la naturaleza nos impresiona más hondamente y nos mueve a gratitud por los dones que sus senos maternos nos otorgan. Y la liturgia sale, como siempre, a su encuentro para santificar esos dones, espiritualizar nuestro trabajo y dar así a todo el cosmos un carácter supramaterial.

Las fiestas paganas brotaban siempre al contacto íntimo y directo con la naturaleza; eran solemnidades rurales, de intimidades campesinas, fiestas de estación. El ser humano había quedado sometido a la naturaleza por el pecado y su vivir se deslizaba a su propio compás, sin poder desprenderse por un momento de su influjo. Pero creía superarla de algún modo poniéndola en contacto con la vida de los dioses, ofrendándoles de sus frutos y purificándose él con sus libaciones. Así surgen las *feriae sementinae* —fiestas de la sementera—, entre la desaparición de las Pléyades y el solsticio de invierno (noviembre-diciembre); las *feriae messis* —fiestas de la siega—, en el riñón del verano, y las *vindemiales*, entre los festejos de la Vinalia (19 de agosto) y el equinoccio de septiembre. Ovidio nos habla con frecuencia de

las *sementinae* y de los sacrificios que se ofrecían a Ceres y a Tellus implorando sus bendiciones y larguezas para las mieses que se arrojaban en la entraña de la tierra. Se entonaban himnos en su honor, loando todas sus virtudes y magnificencias y la dicha de unos días en que el arado reemplazaba a la espada y se ignoraba el bélico furor:

*Bella diu tenere viros: erat aptior ensis
Vomere: cedebat taurus arator equo.*

.
*Gratia dis domuique tuae: religata catenis
Jam pridem nostro sub pede bella iacet.
Sub iuga bos veniat sub terra semen aratos:
Pax cererem nutrit, pacis alumna ceres.*

(*Fast.*, 600 ss.)

La Iglesia recogió todos estos fervores de religión cósmica, limpiándolos de cuanto en ellos existía de pagano y otorgándoles esencias nuevas, realidades más hondas, injertándolos en el nuevo orden y el nuevo cosmos que la sangre redentora habían creado. Era la misma idea y el mismo maternal cariño que le guiaba en arte y en filosofía: evitar una rotura ruda e incomprensiva entre los tiempos de salvación y los que por ella con gemidos de parto habían clamado, aceptando cuanto fuese capaz de recibir el nuevo bautismo e incorporarse al reino del espíritu. En la liturgia existió la misma influencia, aunque menos directa y menos esencial por la distancia inconmensurable que mediaba entre la religión divina y meros anhelos de religión natural. Más que influjo positivo los que le otorgó fué el marco, la ocasión de un rito pagano, que se superaba y aniquilaba por medio de otro cristiano, que convertía en realidad lo que aquél había presentado.

Esto acaeció con estas fiestas campestres de las tres estaciones, la del cuarto, del séptimo y décimo mes, del pan, del vino y del óleo, de que nos hablan el *Liber Pontificalis* en la biografía de Calixto I—adjudicándole a él su institución—, y luego repetidas veces San León en sus discursos. En su tiempo se había añadido una más en medio de los rigores cuaresmales, cuando nuestras almas reverdecen al par que las flores y árboles del campo. Así quedaban santificadas todas las estaciones y la naturaleza entera perdía para el cristiano su carácter natu-

ral, incorporándose también a su modo al nuevo mundo de redención, usando un pensamiento del Apóstol. Por aquellos siglos la rotura entre el orden sobrenatural y el natural no existía aún, y el cristiano vivía y respiraba en relación directa con el cosmos, y él le servía de puente para el mundo del espíritu. Todavía era maestro en la alquimia divina que convertía lo sensible y cuanto le rodeaba en senda hacia Cristo. La jornada y el año de su alma no eran más que el año y el día de la naturaleza, transformados por la liturgia en tiempos sobrenaturales. Cristo era el centro de su alma y era el centro de todo el cosmos; ambos giraban en torno suyo recibiendo efluvios de su divino ser e hinchándose de sus perfecciones. Estos eran los pensamientos que los cristianos del siglo V recogían de un maravilloso mosaico de la capilla de San Juan de la basílica lateranense. En el centro, Cristo como Cordero de Dios, rodeada su cabeza por un nimbo y cubierto el fondo por las estrellas de la parusía. Sobre Él, las palabras que tanto les decían y consolaban: *lux mundi*. Y todo rodeado por una amplia corona entrelazada por los frutos de las cuatro estaciones: rosas, espigas, racimos de uva y ramos de olivo. Toda la naturaleza rodeando al Salvador y recibiendo por su persona una consagración. El motivo se repetía con frecuencia en el primitivo arte cristiano. El Buen Pastor, juvenil, imberbe, conduce sobre sus hombros la oveja extraviada, y a sus lados cuatro Genios, jóvenes también, briosos y floridos llevan en manos tarros con frutos de las cuatro estaciones, o realizan los quehaceres necesarios para su recolección, como en la Catacumba de Pretextato.

Esto nos puede dar una idea de cómo vivían estas fiestas rurales de los *Cuatro Tiempos* y qué cosas les decían para su vida entera. En ellos ofrendaban al Señor las primicias de la naturaleza y le tributaban gracias por la liberalidad con que se las había otorgado, y le ofrecían también la rica cosecha de sus almas, que había crecido y se había esponjado al unísono con esas mieses de la recolección.

Con los años pierden las *Témporas* su carácter campestre y se dejan absorber casi totalmente por el espíritu del período del Ciclo a que pertenecen. Sólo estas de otoño conservan aún puro y fuerte el antiguo aroma y el primitivo sentido perfumado de frutos y soles y brisas del campo al recolectar de él nuestro sustento. "Comed las opíparas carnes y bebed del licor dulce, nos dice el texto sagrado, mas conservad algo para los que no se han provisto de nada, pues es el día festivo del Señor." Y la voz del Profeta: "Ved que vienen los tiempos en los cua-

les el que está arando, verá ya junto a sí al que siega; y el que pisa las uvas verá tras sí al que siembra. Y los montes destilarán delicias, y serán cultivados todos los collados. Y sacaré a mi pueblo de la esclavitud, y plantará viñedos y beberá su vino, y cultivarán huertos y comerán sus frutos”.

Con éste espíritu debemos contemplar nuevamente las Cuatro Temporas, y escuchar su mensaje de incalculable valor para nosotros. Nuestro vivir sigue quebrado al igual que en el Renacimiento y en nosotros permanecen desvinculados lo natural y lo sobrenatural, y no nos llega aquel gemido paulino de toda criatura por una resurrección, ni captamos la transfiguración del cosmos íntegro operada por la Redención de Cristo. Un retorno hacia la liturgia nos permitirá oír nuevamente esos sonidos misteriosos, místicos y cósmicos de sobrenaturalización y transfiguración de todo lo humano, única fuente para un resurgir nuevo del vivir de nuestro espíritu, y de una vivificación nueva de toda la cultura. — G. SANMIGUEL, O. S. B.

VIDA Y DRAMA

EL drama, como género literario, florece con la aparición del mundo moderno. Es el momento en que la vida alcanza plenitud en las repúblicas italianas, en las grandes monarquías universales del quinientos. Fuertes personalidades, pensamiento original, acciones poderosas y agudas se destacan. El orgullo nacional potencia todas las manifestaciones del hombre. En una sociedad monárquico-aristocrática se desarrolla cada vez más el fino arte de comprender vidas particulares y de contemplar y gozar acciones heroicas. La vida misma se convierte en drama (V. Dilthey: *Erlebnis und Dichtung*). La delicada intimidad de la lírica y el valor de la novela que empieza; todo lo supera el drama como manifestación literaria. El hombre acaba de desprenderse de una severa construcción metafísica que lo encadenaba a un orden de substancias inmutables; aún no ha sido ligado por las ciencias a la conexión causal de la naturaleza y de la sociedad; se adelanta, pues, sólo ante el escenario de la vida, regido por sus pasiones, en un mundo lleno de espíritus y trasgos, dinámico y potente. Toda la trágica luz de la existencia misma matiza y juega sobre estos persona-

jes. Una como fuerza demoníaca los impulsa. Abismos de pasión adquieran fuerza y acento.

Más tarde, la marcha de la historia europea va a encadenar al hombre y a suprimir esa fuerza originaria del drama vital y del drama como género literario. La *ratio* coarta la potencia; el logaritmo encadena la pasión. En un mundo mecánico, ordenado rigurosamente por un espacio y tiempo matemáticos, surge el arte lamido clasicista. El drama deja de ser comprendido. (Sólo como excepción podría citarse el arte romántico.) El humorismo del ochocientos crea héroes regidos por el imperativo categórico. Más tarde, el conocimiento de los engranajes entre hombre y ambiente social hace aparecer la comedia de costumbres y la novela de Dickens, mientras que la psicología asociacionista descompone en complejos mecánicos la intimidad de la persona en la novela francesa de final del siglo. Por todas partes, positivismo y racionalismo encierran con su fina red al hombre entero.

Parecía el drama muerto. Parecía muerta la capacidad de volver a las cosas mismas, "frente a todas las construcciones arbitrarias, a los encuentros ocasionales, frente a la aceptación de conceptos sólo aparentemente acreditados, y a las cuestiones aparentes que se extienden como problemas a través de generaciones" (Heidegger). El hombre racional parecía haber perdido la potencia trágica de toparse con los otros seres, dejándose carne en las aristas del mundo. La lucha de ser humano y destino parecía apagarse. La sangre ya no quería cantar su canción de siglos sobre el haz de la tierra.

Pero a partir de hace veinte o treinta años hay una sutil variación. El medio de acceso a las cosas que había descubierto la época moderna, la razón, empieza a fallar. No es únicamente que, en teoría del conocimiento, el hombre advierte que la razón no le da el perfil entero de las cosas; es que vitalmente el hombre comprende que el gran producto racional de técnica y civilización no le da el último sentido de todo. Truenan en Europa voces agónicas. Oscilan y se derrumban potencias históricas. El desamparo y la muerte —estos fieles compañeros del hombre— vuelven a regir su camino. De pronto se destaca la existencia, la existencia finita que vincula el hombre a las cosas y cuyo despliegue es constitutivamente decisión y destino; la existencia, que, arrojada en el mundo, desolada y esforzadamente, ha de hacer su ruta. Un *pathos* heroico y trágico domina todo. La vida deja de ser comedia de costumbres o novela social; vuelve a ser drama.

La nueva generación literaria que ahora nace —en Europa y en España, en la lejanía y en la amistad más próxima— se encuentra inapelablemente centrada en este gran complejo de fuerzas que pondera y disciplina su corazón. En ella ha de surgir el nuevo arte que aclare esta gran aventura y dolor de la existencia, dando expresión y límite, exterioridad y acento a la nueva vivencia.

Esta fiel esperanza nuestra se funda ya en síntomas recientes y seguros. Por no salir de nuestro ambiente más próximo, baste destacar la obra de Gonzalo Torrente Ballester, que acaba de acrecentarse con una espléndida crónica dramática. Torrente vive fuertemente inmerso en su tiempo, lleno de la angustia existencial de éste, ávido de vida y de metafísica. Nada actual se le escapa; en su amplia y generosa sensibilidad resuenan todas las voces y se refractan las luces varias del presente. La misma filosofía, en cuanto es vena donde canta una vida, no le es extraña. Con ello continúa la tradición de los grandes artistas dramáticos. Se cuenta que Shakespeare conocía bien no sólo el ambiente material, sino el espiritual de su tiempo, y que su mirada se templó en las aguas de Bacon y Montaigne. Este buen español que es Torrente siente agudamente la preocupación entera del momento, y su voz se ahila y ennoblece al expresar todo el problema del hombre actual, que otros maestros han recogido en concepto, definición o axioma. En su vivencia resuena el coro entero de la época, y por eso se ordena en su obra, como en retablo antiguo, los perfiles y empresas del vivir del hombre.

Aún está reciente su magnífico auto sacramental *El casamiento engañoso*, donde cobró carne y cifra un hondo problema del existir presente. El casamiento engañoso es la unión del hombre y la técnica. Para ello se despoja el hombre de sus virtudes profundas y confía todo a la máquina. Pero ésta no responde a sus esperanzas. Destruído interiormente el ser humano, todo se viene a tierra bajo la acción implacable de la crisis, la muerte, la desesperación. Es preciso salvar la existencia nutriéndola de nuevo de savias antiguas y haciéndola respirar aromas eternos. Torrente aclarará así el más agudo problema del momento presente. Un hondo temblor patético cruza por todo el auto sacramental, equilibrado, en el último fondo, por el sereno orden objetivo de criaturas y valores que aguardan al hombre para curar su desvario. De este modo los perfiles agrios de la máquina pierden su

dureza al servir al destino humano, y, sobre éste, campean oros calientes de litúrgico acento.

Ahora bien: si en el auto sacramental Torrente afiló en línea simbólica el corazón y el vivir del hombre, ahora éste se ofrece redondo y entero, con cálida plenitud, en la crónica dramática *Lope de Aguirre*. La elección del tema no es ocasional ni la figura mero accidente. Más bien uno y otra tienen motivos muy hondos. De propósito Torrente ha elegido esta personalidad desarraigada y áspera para que el drama alcance su expresión última y sirva como ejemplo del mundo moderno. Una vida humana, llena de la ambición de instaurar en sí misma su finitud, desarrolla ante el lector su juego trágico y doliente. Afincada en el mundo, rechaza todo límite y quiere levantar contra Dios su cabeza. No hay motivos racionales que expliquen su actitud, no hay tampoco influencias o factores que la hagan comprensible; el drama se mueve en otro plano más profundo, plano regido por la prístina dinámica de la existencia que se insubordina contra su condición de criatura. *Eritis sicut dii*. Lope de Aguirre no obra por cálculo ni por influjo del medio; más bien se dispara desde dentro de sí mismo, desde este último límite en que la vida puede perderse o salvarse. Su problema no es un problema sólo político, sino teológico. El salta en el área del mundo, destruyéndolo todo, para afirmarse rotundamente. Constitutivamente blasfema, esta existencia quiere el vacío alrededor de sí para destacar su perfil. Lope de Aguirre, hombre moderno, quiere afirmarse desde la nada. "Mandar en nombre del Rey, ¿es acaso mando?", dice una vez. "Manda el Rey en nombre de Dios, como los frailes nos dicen cada día, y es autoridad que te llega de tercera mano, debilitada y sin fundamento. ¡Mandar porque te da la gana, en tu nombre y en el de Satanás, sin que nadie discuta poderes y ponga límites al albedrío, eso vale la pena! Ese mando lo tendré muy pronto." Y otra vez grita, en su ardiente soledad: "Mi corazón se me salta, pujante, y Dios estorba mi grandeza! ¡Mi libertad se ahoga en sus trabas, mis pasiones enormes lo rechaza, y en sus normas no cabe mi vida poderosa! ¡Mi voluntad potente exige mando: ni con Dios ni con el Rey quiero partido! ¡Dios es un sueño de cobarde y en su presencia me yergo en desafío!" En el vacío, sin centro que pondere su corazón, este Lope de Aguirre, hombre moderno, va destruyéndose a sí mismo.

El drama está construido de una manera poderosa y solemne. No ha

conseguido todavía la palabra hablada la fuerza que tiene la música de podernos dar en unidad melódica los distintos matices de la vida, y así ofrecer ésta en su profunda totalidad y estructura; y, sin embargo, en el recuerdo que tenemos después de la lectura de este drama parece que se funden los distintos y plurales matices en un único canto potente y salvaje. Musical es su construcción en el sentido que oposiciones y contrastes, analogías y disonancias se enlazan para darnos en su plenitud un trozo de vida. Todas las escenas respunteam y destacan un motivo central. De él extraen su significación, y, al par, le otorgan substantividad y cuerpo. Sólo así se logra la impresión justa, y la vida que late en el fondo no pierde nada de su sentido al expresarse.

Pero no es sólo musical la estructura del drama, sino la prosa. Día habrá en que se haga un estudio de la prosa de Gonzalo Torrente en relación con sus precedentes castellanos. Aquí baste apuntar dos tipos de influjos. Por un lado, Torrente ha aprendido en Gracián la dura y escueta severidad, en que no sobran palabras y cada una de las existentes cumplen su función exacta. Pero le separa de él una honda diferencia: mientras que el hablar gracianesco —el conceptismo— se mueve en una escéptica distancia de todo lo que existe, y juega con los aires que son las palabras, dando la última expresión literaria al logicismo decadente de la escolástica, el hablar de Torrente sabe las palabras rellenas de verdad: cada una, un descubrimiento, una declaración del mundo que está impregnado de sentido. Su hablar no es, por tanto, juego, sino canto. De aquí una cierta influencia litúrgica y solemne en su prosa, que la engola y sostiene. Las blasfemias de Lope de Aguirre son así como un canto al revés, que, sin embargo, tienen el mismo ritmo del todo. Las palabras no cumplen dentro de ellas ni en toda la obra una función racional, simbólica, sino más bien una función existencial, descubridora de hondos repliegues, iluminativa. A través de ellas hablan las cosas y se oyen rechinar los goznes del mundo.

Vivencia, estilo y arquitectura dramática se unifican así y enlazan. Lo que se trata de aclarar es el vivir del hombre que desde el vacío tiene que volver a su última realidad para sostenersé. Lope de Aguirre, cabeceante, angustiado, blasfemo, cruza ante nuestra vista como un ejemplo vivo de una época. Su anécdota, sencilla y escalofriante, expresada con paradigmática fuerza un problema y una realidad existen-

cial. Esto es lo que da a la obra de Gonzalo Torrente su alta calidad dramática y vital, su puesto destacado en la bibliografía literaria del momento presente. — ENRIQUE GÓMEZ ARBOLEYA.

PERSPECTIVAS DEL HUMANISMO POR JOSE TOFFANIN

ENTRE los críticos que con más fervor se han dedicado en Italia a estudios sobre el Humanismo y el Renacimiento hay que mencionar a Giuseppe Toffanin, catedrático en la Universidad de Nápoles. El motivo central, por así decirlo, de sus investigaciones ha sido orientar toda su actividad literaria hacia una interpretación espiritual. La falta de conocimiento de los problemas filosóficos y hasta teológicos ha venido dificultando, según piensa Toffanin, resultados satisfactorios en lo que se refiere a los estudios sobre el arte de los siglos xv y xvi. Por cierto que, según él, no se podrá trazar un cuadro, ni medianamente aceptable, de la actitud artístico-literaria de aquella edad sin poner como cimientos de su investigación la convicción de que los artistas, por aquel entonces, vivían, como vive todo hombre culto, una vida espiritual. Ahora bien; hay que profundizar en el análisis de esta ideología plasmada por una época que nos dió frutos tan admirables cuales son las obras del Humanismo y del Renacimiento.

Nadie podrá rehusar su adhesión a este punto de vista. Sin embargo, tampoco pueden callarse los peligros que una tal visión, exclusivamente espiritualista, alcanza. De aquí que haya habido lugar a ciertas desviaciones, las cuales justifican las críticas, a veces muy duras, de que ha sido objeto el señor Toffanin y algunos escritores influidos por esta orientación. No voy, por la brevedad de esta nota, a extenderme en esos reparos que se han hecho a ciertas opiniones del señor Toffanin, durante estos últimos tiempos en Italia.

El principio de las actividades que, en el sentido que venimos diciendo, lleva a cabo Toffanin, es anterior a la gran guerra europea. El material que constituye la base de su obra *La fine dell'Umanesimo* (Torino, 1920), lo recogió el autor con anterioridad a los años 1914-15. Esta obra representa una de las aportaciones más preciadas en este campo de la ciencia. Sitúa Toffanin los orígenes del pensamiento crí-

tico y de la literatura modernos entre el año 1548 (año en el cual apareció la obra de Robertelli *Arte Poetica*) y las primeras décadas del siglo XVII. Tal afirmación afecta plenamente, como fácilmente se deduce, al valor de mucha parte de la crítica de Francisco de Sanctis, para el cual, según Toffanin, no existe la cuestión de la Contrarreforma, pues el escritor napolitano pone en Lessing el comienzo de toda la crítica moderna. Por esto vemos que Toffanin empezaba así una revisión radical y su transposición temporal encerraba una significación trascendente. Otro punto sobre el cual Toffanin insiste es la distinción entre un primero y un segundo Renacimiento. El primero daría principio a fines del siglo XV, para terminar a mediados del siglo siguiente. En éste faltaba todo concepto del poeta teólogo resucitado por Robertelli. Paralela a esta afirmación es la otra que interesa a una polémica, renovada con bastante frecuencia a lo largo de los siglos, sobre si en el terreno filosófico-literario convendría más al Cristianismo Platón o Aristóteles.

Leyendo la obra de Toffanin nos damos cuenta de ese afán de espiritualidad religiosa que se despierta precisamente al clamor de la lucha contra Lutero. Surge entonces —nos dice— una conciencia de responsabilidad en la misma vida poética, por la cual la propia poesía va dejando de ser autónoma. Si en el Humanismo, arte era tan sólo deseo de belleza, en el Renacimiento el artista se percató ya de que su obra ha de estar nutrida también con otras razones. Robertelli, inspirándose en la poética de Aristóteles, impone el carácter moral de la actividad artística. Se afirma entonces, por otro lado, el contraste entre el género novelesco, rechazado en cierto sentido, y el heroico, pues en tanto que aquél tiene como única finalidad “delectare”, este otro intenta sobre todo “prodesse”. Van a empezar así las interminables polémicas de Trissino, de Speroce, de Maggi, el mejor elaborador del pensamiento pagano en sentido cristiano. Con este crítico —nos dice Toffanin— nace una verdadera restauración del pensamiento medieval, que se nos presenta, por de pronto, como un desolador retorno hacia atrás, pero rico ya también en gérmenes del Romanticismo. A pesar de que, al hacer memoria de estas polémicas, puede sorprender una cierta apariencia de escasa nobleza entre los contrincantes, es lo cierto que encierra, sin embargo, un valor muy alto en el campo de la cultura y de la orientación espiritual de la época. Para Toffanin, de todos modos, el interés fundamental se cifra en la incorporación de la espiri-

tualidad (pese a la aparente contradicción de los términos) al ambiente literario y, de manera muy destacada, a la preceptiva que preside en la creación de las obras de arte. Muy merecedoras de nuestra atención son aquellas palabras que Toffanin dedica a Cervantes. Su obra, según él, “nace de un sentimiento de reacción... frente al Renacimiento” y como una ineludible necesidad de autoconciencia que le faltó al propio Renacimiento. Cervantes se contrapone a Torcuato Tasso, pues éste representa siempre la lucha para someterse a las leyes que los críticos iban entresacando del *Ars poética* de Aristóteles, en tanto que el autor del *Quijote* se distingue por su espíritu de libertad y de rebeldía. Claro es que no habremos de entender estas palabras de Toffanin en un sentido superficial, pues caeríamos en el error de suponerle ignaro. Los orígenes del seiscentismo están en la discreción, que es una superación del Renacimiento. Este había interrumpido el curso de las ideas de la Edad Media y desviado el corazón humano (el arte sobre todo) del problema del dolor humano contenido en la lucha entre el bien y el mal. Por eso hay que reconocer que la literatura del siglo XVII se halla cargada de ansias en inquietudes desconocidas durante el imperturbable Renacimiento.

Abandonando otros aspectos de *La Fine dell'Umanesimo*, pasamos al pleno desarrollo de la crítica de Toffanin. En la reedición del volumen *Il Cinquecento* (Milán, 1929) ya nos habla nuestro autor de una reconciliación de los humanistas con Roma y de la religión con el Renacimiento. Leemos una frase audaz en dicha obra: “De este fervor hacia el clasicismo nacieron las obras más cristianas en armonía con nuestro Renacimiento”. Resulta, pues, según esta posición de vanguardia, que mientras el Humanismo, acaso por abrigar una tendencia demasiado viva de reacción contra la Edad Media, no ofrece atisbos de espiritualidad, en cambio, el Renacimiento, más severo y equilibrado, adopta una orientación comprensiva de los valores de su época. El Renacimiento se convierte (en un artículo de Ardengo Soffici, *Essenza del Rinascimento*, que continúa la dirección de Toffanin) en una espléndida síntesis de alma y cuerpo, en una pacificación entre el espíritu y la materia, en la desaparición absoluta de todo contraste entre la vida espiritual de Catolicismo y la ideología de los renacentistas. El propio Papini, en la revista por él fundada y dirigida con el nombre de *La Rinascità*, adhiere a dicho concepto y admite que si en la Edad Media el hombre se hallaba demasiado sacrificado ante Dios, esto no

acontece en el Renacimiento, pues los derechos de Dios y los del hombre no se encuentran ya en pugna. Así se contradicen los resultados de toda la crítica que precedió a Toffanin y que, en cierto modo, se concreta en aquella afirmación de Burckart: "Los hombres de la Edad Media miraban al cielo, y mallaya para nosotros si no hubieran venido los del Renacimiento a descubrir la tierra, pues quién sabe lo que hubiera podido ocurrir"; si el historicismo del docto escritor suizo había llegado a considerar la Edad Media cual una pura ficción abstracta y elemento indispensable entre el mundo clásico y el Renacimiento, Toffanin, en su labor de revisión, nos habla de un Humanismo teologal en el siglo XII, durante el cual cunde un sincero apego a la sabiduría humana, aunque envuelto por una llama de misticismo.

No podemos prescindir de otro trabajo muy significativo de Toffanin. Me refiero al volumen *Che cosa fué l'Umanesimo*, publicado en Florencia el año 1929. Allí nos define el Humanismo con estas palabras: "El Humanismo es el resurgir de la antigüedad clásica en la conciencia de los italianos, durante los años que van de Dante a la Reforma". De aquí se deduce que el Humanismo es fenómeno esencialmente italiano y que el hecho característico del Humanismo es aquella pasión hacia el mundo antiguo "por la cual se intenta destrozrar, casi improvisadamente, con una lengua muerta una lengua popular consagrada ya con obras del genio, y se inventa, por decirlo así, la ciencia filológica, renovando el gusto y la cultura". Pero hay más, y por ello ha encontrado Toffanin cierta resistencia en ambientes culturales italianos: me refiero a la tesis sostenida frente a otro erudito muy conocido en España, Novati, que afirma cómo desde los principios del segundo milenio los mayores representantes de la cultura clásica constituyen una sola cosa con los representantes de la Teología y cómo "el homenaje dirigido a la Roma de Cristo recibiera valorización con el culto hacia la otra Roma". Aquí se nos ofrece otra vez, más definida, la misma posición que hemos examinado antes. Nos hallamos con que Toffanin quiere convencernos de que los primeros sabios cristianos son, en realidad, humanistas en potencia. Eso vale tanto como decir que, antes de constituirse la corriente humanística, existían ya esparcidos por doquiera sus gérmenes. Y además conviene subrayar que en esta afirmación se encuentra el núcleo de la tesis de Toffanin, o sea que no hubo conflicto alguno entre Catolicismo y Humanismo, y, en un segundo tiempo, Renacimiento. Esto es decir demasiado. Es preciso reconocer

que aun no habiéndose propuesto los humanistas, y los renacentistas más tarde, problema alguno que rozase con la ideología cristiana, su actividad artística deja, en realidad, mucho que desear, no sólo en el terreno de la moralidad, sino quizá también en el de las creencias religiosas. Por lo de “fides sine operibus mortua” se puede desgajar, de cuanto vamos apuntando, que, en un cierto sentido, la fe estaba “muerta”. Sostiene Toffanin, a este propósito, o mejor dicho, en pugna con lo que vamos anotando, que no se puede aceptar, como distintivo de la época humanística, un cierto sentimiento frío de religiosidad, ni quiere conformarse tampoco con la afirmación de que Humanismo y Renacimiento ofrecieron un aspecto particularmente fuerte de individualismo.

Terminemos esta somera nota sobre el ideario de Toffanin diciendo que su aportación resulta, pese a los reparos opuestos y a la necesidad de no pocas rectificaciones, muy copiosa, y —lo que es más importante todavía— impulsada por una idea renovadora en esa suerte de trabajos. Esto es, que nadie puede asomarse al mundo de la espiritualidad, en sus diversas manifestaciones, sin comprensión y conocimiento de los valores morales e ideológicos que presiden a toda expresión artística. — GIOVANNI MARIA BERTINI.

LIBROS

EL CONOCIMIENTO DE DIOS (*)

«¿Y quién adivina los torrentes de luz y de amor que brotarían de las almas cristianas para la salvación y la felicidad de los hombres, al precio de un poco de esfuerzo?»

GRATRY.

NO es pequeño hallazgo en estas horas que corren el encontrarse con un libro que se proponga alumbrarnos en la tarea de conocer a Dios, que no es posible más que después de haber penetrado en la sombra que nos acosa por todas partes y orientarnos en medio de tantas creencias, ideas y presentimientos como bullen en nuestro corazón. Porque una de las cosas que hemos aprendido en fuerza de sufrir desengaños y de ensayar regímenes de vida y de ilusión, es que no será posible orientarse en la tempestad imponente de nuestro tiempo sin una intuición radical que nos aclare todas las cosas de una vez; ni la filosofía, ni el arte, ni la política, ni la acción pueden hoy echar un rayo de luz sobre el destino angustioso que nos ha cabido en suerte. Claro es que son caminos inestimables de esa intuición, pero nada más que caminos.

El libro del P. Graty nos promete descubrirnos lo que más nos interesa. ¿Lo consigue? Por lo pronto lo intenta con seriedad irreprochable, con una experiencia de libros y de estados de alma poco ordinaria y con una probidad que yo quisiera ver imitada por estas latitudes. El P. Graty, en posesión de la verdad más honda y entrañable de esa verdad sagrada que nos pide la entrega más plenaria y la más abierta comprensión, medita con los más grandes pensadores, polemiza con los sistemas del pasado y nos muestra siempre un pensamiento diáfano que no cuaja en formas precisas más que como fruto de un esfuerzo tenaz y de una voluntad consagrada sin desmayos ni re-

(*) Pegaso, Madrid, 1941.

quilorios a su empeño. Y estas cosas son las que quisiera encontrar en mi España, precisamente en días como los que corren, tan propicios a toda siembra y tan angustiosos para quienes, a solas con su desaliento, no encuentran más que palabras sonoras y diatribas contra enemigos que ya se fueron hace mucho tiempo del alma y hasta del recuerdo.

Esta probidad venerable con que el P. Gratry desarrolla sus ideas nos proporciona el don amoroso de que, al tiempo que vamos buscando con el autor el conocimiento de Dios, que tal vez anime de manera inconsciente nuestra empresa—es bien sabido que no buscaríamos a Dios si no lo hubiéramos hallado—, vamos encontrándonos con el conocimiento del alma humana. Y esto, que nos hace ver con claridad y devoción los repliegues en que el pensamiento ha buscado a lo largo de los siglos la esencia de lo divino reflejándose en la entraña de lo humano, que es para Gratry el dominio de la razón sana, nos procura una perspectiva anchísima en que lo buscado, por el solo hecho de buscarlo, nos aparece como algo que ha enriquecido nuestra personalidad y nos brinda cosas que ni siquiera habíamos sospechado. El esfuerzo serio en busca de la verdad no es jamás baldío y, aunque tuviéramos la pesadumbre de no haberla encontrado, todo lo que hacemos o pensamos conforma de alguna manera nuestro corazón y nuestro espíritu, de tal suerte, que al cabo de la vida, aun sin haber dado en el blanco una sola vez, nos sentimos en posesión de una riqueza que hemos amasado a solas y que es lo que solemos llamar nuestra historia intransferible.

Pues el P. Gratre, que no se ha propuesto nada personal, sino de alcance tan universal e irrenunciable como es el conocimiento de Dios, recorre la historia del pensamiento humano y nos va dando ideas y vislumbres de lo que han intentado los hombres al través de milenios y vicisitudes. Si emprendiera esta faena sin el pertrecho de su fe y de su doctrina, correría el riesgo de perderse en la maraña de ideas y sentimientos que han dado curso a la historia de la filosofía; pero es que el P. Gratre emprende su indagación abroquelado contra las seducciones pasajeras y en la mejor disposición de ánimo para sentir en lo más hondo de su vida esa seducción inefable que deja en el ánimo el portentoso esfuerzo de tantos corazones generosos que renunciaron con dolor a todo y se quedaron en soledad buscando formas

de expresión apropiadas que dieran luz y calor a los sentimientos inaprehensibles que ardían en su espíritu.

La excursión deliciosa que hacemos con el P. Gratry a lo largo de tantas peripecias y descubrimientos es fructuosa, porque no hay reticencias ni tergiversaciones. En posesión de una buena cultura filosófica, el autor no tiene necesidad de recurrir a frases tópicas ni encerrarse en esa candorosa suficiencia que sirve de amparo a esos predicadores que no tienen nada que decirnos. Por eso, la impresión de este libro es alegre, no hay miedo a esa verdad que siempre adivina en las ideas del adversario quien no las ha estudiado; porque nadie ignora que la fe, cuando de veras anima la vida, tiene poder bastante a hacer que miremos con comprensión al adversario y le encaminemos a la verdad.

Claro es que esta fe, al menos en la obra del P. Gratry, le fuerza en ocasiones a ser injusto con espíritus tan eximios como Hegel y Spinoza. La cosa peor que encontramos en este libro estimable es la tremenda ausencia del pensamiento moderno; desde Leibniz no parece qua haya ocurrido en el mundo nada digno de recuerdo, y si da la mala casualidad de que los hombres de nuestro tiempo, cuando son sinceros, aún están en polémica abierta y denodada con los dogmas de la Ilustración, la falla del libro del P. Gratry no es de poca entidad ni puede remediarse fácilmente con las muchas cosas buenas que nos proporciona.

Quizá se vea aún con más claridad la importancia de esta ausencia de que adolece el libro si recordamos que, como repite a lo largo de sus páginas él P. Gratry, hay, de una parte, el alma humana, que es el medio en que se refleja la luz de Dios y que presta contenido y límites a la razón; y, por otra parte, está esa luz divina en sí misma, que no se deja ver más que con la ayuda de la fe. De manera que el alma humana que, a manera de espejo, sirve de medio en que nos miramos a la luz de Dios, tiene en cada época intereses distintos, y buscando en todas la misma verdad, se acomoda en cada tiempo de modo bien distinto, y esto se descubre en la prodigiosa muchedumbre de formas de expresión que adopta y en la variedad de anhelos que la sobresaltan.

Para quienes tengan una buena formación histórica o filosófica, el libro de Gratry será provechoso en no escasa medida; para los

que se hallen en posesión de una fe robusta y generosa, este libro será motivo de alegría y de estímulos aún más hondos de comprensión humana. Pero los hombres que en estos días tormentosos andan en busca de algo que les permita librarse de la angustia, de la soledad y de la desazón que les procuran las incertidumbres de su corazón, encontrarán pocas cosas definitivas en este libro, que no parece escrito para los tres siglos últimos.

Admiración y respeto nos infunden las cumbres del pasado, gratitud infinita debemos al P. Graty, que nos las ha mostrado en plena claridad y en el punto que más hondamente nos importa; pero es el caso que estamos aquí, en la historia del mundo, después de la Ilustración, que hemos bebido sus doctrinas, porque hasta ahora dieron pábulo a los quehaceres del espíritu en Europa, y que, en medio de un torrente temeroso de ansias y de vislumbres no acertamos a dar con nuestro camino. Es preciso que algún hombre, pertrechado de la íntima experiencia piadosa y tomando como empresa las palabras de Graty que figuran como lema de esta nota, nos dé un segundo libro que continúe la historia de las ideas en torno al conocimiento de Dios y nos hable de nuestro tiempo y de nuestras vicisitudes anímicas, de nuestros pensadores y de estas dolorosas experiencias que la sinceridad nos manda descubrir y el temblor que nos posee nos fuerza a encaminar.

El P. Graty se propuso buscar un camino sencillo que puedan seguir todos los hombres, cumpliendo así el mandamiento de salvación universal del cristianismo; pero al cabo de algo más de medio siglo su libro va a ser más estimado de los doctos que de esos espíritus sencillos que habiendo padecido las sacudidas de las revoluciones, ya vencidas por ventura, se encuentran hoy con el alma en carne viva y el corazón abierto a la verdad. La cual ha de llegarles, para ser fecunda, como la luz de la mañana, envuelta en estremecimientos de esperanza. — EMILIANO AGUADO.

CRONICA DE LIBROS

ITALIA, 1936-1940

1. NOVELA Y NARRACIÓN.

Aleramo, Sibilla:

Orsa minore. Milano: Mondadori, 1938.

Bacchelli, Riccardo:

Il mulino del Po. 2 vols. Milano: Garzanti, 1939.

Baldini, Antonio:

Beato fra le donne. Milano: Mondadori, 1940.

Italia di Bonincontro. Firenze: Sansoni, 1940.

Bargellini, Piero:

Pellegrino alla Verna. La Verna, 1937.

Bernard, Carlo:

Quasi un secolo. Milano: Mondadori, 1940.

Bonsanti, Alessandro:

Racconto militare. Firenze: Parenti, 1937.

Bontempelli, Massimo:

Gel nel tempo. Milano: Barion, 1937.

Giro nel sole. Milano: Mondadori, 1940.

Cecchi, Emilio:

Corse al trotto. Firenze: Sansoni, 1936.

America amara. Firenze: Sansoni, 1939.

Gnu. Milano: Mondadori, 1940.

Cicognani, Bruno:

L'omino che ha spento i fochi. Milano: Garzanti, 1937.

L'età favolosa. Milano: Garzanti, 1940.

Civinini, Guelfo:

Vecchie storie d'oltremare. Milano: Mondadori, 1940.

Comisso, Giovanni:

Felicità dopo la noia. Milano: Mondadori, 1940.

"Curzio Malaparte":

Sangue. Firenze: Vallecchi, 1937.

Donna come me. Milano: Mondadori, 1940.

Fughe in prigionie. Firenze: Vallecchi, 1936.

De Angelis, R. M.:

Oroverde. Milano: Mondadori, 1940.

- De Cespedes, Alba:
Nessuno torna indietro. Milano: Mondadori, 1938.
Fuga. Milano: Mondadori, 1940.
- De Libero, Libero:
Proverbi. Roma: Cometa, 1937.
- De Zuani, Ettore:
Cieli del Sud (Periplo aereo del Sudamerica). Edizioni Roma, 1939.
Sala emigranti. Firenze: Vallecchi, 1940.
- Landolfi, Tommaso:
La pietra lunare. Firenze: Vallecchi, 1939.
Il mar delle blatte. Roma: La Cometa, 1939.
- Manzini, Giana:
Un filo di brezza. Milano: Panorama, 1936.
Rive remote. Milano: Mondadori, 1940.
- Moravia, Alberto:
L'imbroglio. Milano: Bompiani, 1937.
- Negri, Ada:
Erba sul sagrato. Milano: Mondadori, 1939.
- Pancrazi, Pietro:
Racconti e novelle dell'800. Firenze: Sansoni, 1939.
- Panzini, Alfredo:
Bacio di Lesbia. Milano: Mondadori, 1937.
- Papini, Giovanni:
Italia mia. Firenze: Vallecchi, 1939.
Figure umane. Firenze: Vallecchi, 1940.
- Pavolini, Alessandro:
Scomparsa d'Angela. Milano: Mondadori, 1940.
- Pea, Enrico:
Il trenino dei sassi. Firenze: Vallecchi, 1940.
- Puccini, Mario:
Amore de Spagna. Milano: Ceschina, 1937.
- Sapori, Francesco:
Dolomiti e altri quadri. Milano: Garzanti, 1940.
- Savarese, Nino:
Congedi. Roma: Cremonese, 1937.
Il capo popolo. Milano: Ceschina, 1940.
Cose d'Italia. Firenze: Parenti, 1940.
- Soffici, Ardengo:
Fior fiore. Pagine scelte e ordinate da Giuseppe de Robertis. Firenze: Vallecchi, 1937.
- Sorrentino, Lamberti:
Questa Spagna. Edizioni Roma, 1939.
- Vergani, Orio:
Basso profondo. Milano: Garzanti, 1939.
- Volpicelli, Luigi: *Riververo*. Milano: Mondadori, 1940.

Zavattini, Cesare:

Parliamo tanto di me. Milano: Bompiani, 1937.

I poveri sono nati. Milano: Bompiani, 1937.

2. POESIA.

Aleramo, Sibilla:

Momenti. 2.^a ed. Firenze: Marzocco, 1938.

Bianchi, D.:

Parvenze de cose quotidiane. Milano: "Quaderni di Poesia", 1939.

Bianchi, Guglielmo:

Sestante. Genova: Ediz. di "Circoli", 1937.

Fallacara, Luigi:

Poesia d'amore. Firenze: Vallecchi, 1937.

Jahier, Piero:

Ragazzo e prime poesie. Firenze: Vallecchi, 1940.

Montale, Eugenio:

Le occasioni. Torino: Einaudi, 1940.

Pascoli, Giovanni:

Tutte le poesie italiane. Milano: Mondadori, 1939.

Poesia. Milano: Mondadori, 1940.

Rossi, Vittorio G.:

Sablia. Milano: Bompiani, 1940.

51 Poesie di: *Capasso, De Cespedes, Valentini* y otros. Genova: Emiliano degli Orfini, 1937.

38 Poesie di: *Aldo Capasso, Giorgio Caproni, Giovanni Comisso, Lionello Fiumi.* Genova: Emiliano degli Orfini, 1937.

3. ARTE.

Bodmer, E.:

Disegni di Leonardo da Vinci. Firenze: Sansoni, 1939.

De Rinaldi, A.:

La galleria Borghese in Roma. Roma: Libreria dello Stato, 1939.

Felice, Carlo:

Arti industriali d'oggi. Milano: Hoepli, 1937.

Fiocco, Giuseppe:

Mantegna. Con 200 tavole. Milano: Hoepli, 1937.

Fontana, Lucio:

20 disegni. Con una prefazione di Duilio Morosini. Milano: "Corrente", 1940.

Lamperini, L.:

Leonardo. Primo seicento. Roma: Magliano, 1939.

Mancini, Antonio:

105 opere di Antonio Mancini. Mostra commemorativa sotto gli auspici della Reale Accademia d'Italia, nel decennale della morte. Torino: S. E. T., 1940.

Marinangeli, Bonaventura M.:

Giotto nella Basilica d'Assisi. Assisi: Edit. franciscana, 1937.

Piccinelli, G. A.:

Evoluzione dell'arte ceramica nell'architettura. Milano: I. G. A. P., 1937.

Prampolini, G.:

L'Annunziata nei pittori primitivi italiani. Milano: Hoepli, 1939.

Tarchiani, Nello:

La scultura italiana dell'ottocento. Firenze: N. E. M. I., 1937.

Trecca, Giuseppe:

Paolo Veronese e Verona. Verona: La Tipografia Veronese, 1940.

Venturi, Adolfo:

Storia dell'arte italiano. 11 vols. Milano: Hoepli, 1940.

4. BIOGRAFÍA HISTÓRICA.

Ardua, G.:

Francesco Crispi. Milano: Ceschina, 1939.

Bellonci, Maria:

Lucrezia Borgia. 2.^a ed. Milano: Mondadori, 1939.

Biancotti, Angiolo:

Giorgio Castriota detto Scandenberg. Torino: Paravia, 1940.

Capecce Galeota Zuccoli, Vitoria:

Maria di Modena, regina d'Inghilterra. Milano: Ceschina, 1940.

Corselli, Rodolfo:

Cadorna. Milano: Corbaccio, 1937.

D'Alia, Antonio:

Giuseppe Arezzana nel Risorgimento italiano. Roma: Edit. del libro italiano, 1940.

De Donno, A.:

Ugo Foscolo. Milano: Garzanti, 1939.

De Francisci, Pietro:

Augusto e l'impero. Roma: Istituto Nazionale di Cultura Fascista, 1937.

De Francesco Siaci, Ugo Aldo:

Uno scienciatò dell'800 nella vita e nel Risorgimento italiano: il generale Francesco Siaci (1839-1907). Napoli: Miccoli, 1940.

Fanciulli, Giuseppe:

L'eroica vita di Italo Balbo. Torino: Società Edit. Internazionale, 1940.

Janni, Ettore:

Vita di Antonio Raimondi. Milano: Mondadori, 1940.

Luzzati, G.:

Caterina de Medicis. Milano: Garzanti, 1939.

- Luzio, Alessandro:
Felice Orsini e Emma Herweg. Firenze: Le Monnier, 1937.
- Monti, A.:
Figure e caratteri del Risorgimento. Torino: Paravia, 1939.
- Moretta, Rocco:
Publio Cornelio Scipione l'Africano. Torino: Paravia, 1937.
- Scocchi, Angelo:
Tre vescovi di Trieste. Trieste: Giugliana, 1940.
- Santa Caterina de Siena:
Epistolario. A cura de Piero Misciatelli. 3 vols. Firenze: Marzocco, 1939-1940.
- Tassoni Estense, Alessandro:
Eugenio di Savoia. Milano: Garzanti, 1939.

H. R. S.

INSTITUTO BRITANICO

ESCUELA SUPERIOR

Cursos prácticos en inglés para adultos a cargo de profesores licenciados de las Universidades de Oxford, Cambridge y Londres, especializados en Historia, Economía política, Literatura inglesa, española, etc.

Cursos en el idioma inglés para los alumnos principiantes hasta los más adelantados.

Cursos de inglés Comercial y Taquigrafía inglesa por el método Pitman.

El curso de invierno dará comienzo el 6 de octubre

Conferencias culturales sobre temas ingleses - Conciertos
Exposiciones de arte - Reuniones sociales, etc.

Biblioteca con gran profusión de volúmenes de literatura clásica y moderna inglesa.

ESCUELA ELEMENTAL

(Niños de 4 a 11 años.)

PARVULOS

Primera enseñanza a cargo de profesoras licenciadas.

DIRECTOR DEL INSTITUTO

Profesor WALTER STARKIE

Catedrático de la Universidad de Dublin
y Correspondiente de la Real Academia Española.

MÉNDEZ NÚÑEZ, 17

TELEFONO 19703

Almacén Industrial I. T. S. A.

Fernando VI, 10.

—Madrid—

Balmes, 57.

Barcelona.

Av. Generalísimo, 10.

—San Sebastián—

P I S T O N E S O . K .

Cojinetes de rodillos TIMKEN. | Piezas y líquido de freno LOCKHEED.

Cadenas de distribución MORSE. | Cojinetes de bolas. | Cinta de freno.

— Filtros de aceite PUROLATORS —

R E P U E S T O S E N G E N E R A L

R E S E R V A D O

P A R A L A

Compañía Anónima Española del Azoe

P A N I F I C A D O R A D E U S E R A

MARCELO USERA, 40
(ANTES FRANCISCO MORA)

D I S P O N I B L E