HISTORIA Y LITERATURA

(Hacia Cervantes)

POR

PAULINO GARAGORRI

En la recalcitrante juventud de sus quintos veinte años, recién estrenados, Américo Castro acaba de publicar un nuevo libro, *Cervantes y los casticismos españoles,* y la renovada tercera edición de otro, *Hacia Cervantes,* ambos, pues, centrados en el «raro inventor» que tan lucidamente ocupa la monarquía de nuestras letras. Es bien sabido que otro libro suyo, *El pensamiento de Cervantes* (1925), es tenido por obra capital para penetrar en profundidad en los designios del autor del *Quijote,* y así lo confirman, una vez más, Marcel Bataillon en su *Erasmo y España* (2.ª edición, ampliada, 1966, p. 784: «el más profundo análisis del pensamiento de Cervantes»), o Helmut Hatzfeld, en *El «Quijote» como obra de arte del lenguaje* (2.ª edición, ampliada, 1966, p. XI: «entre los estudios ideológicos... va a destacar siempre el libro de Américo Castro, *El pensamiento de Cervantes,* y sus añadiduras posteriores en *Hacia Cervantes»);* sea ello recordado al lector a quien los argumentos de una u otra autoridad hacen peso (1). Los empeños cervantinos de Castro vienen, pues, de larga fecha, se han continuado sin interrupción y reaparecen ahora, unos intactos y otros corregidos y aumentados a esa «nueva luz» que Castro cree poder proyectar sobre los hechos de la historia española (2).

---

(1) Igualmente, Juan Luis Alborg, en el capítulo «Cervantes», de su valiosa *Historia de la literatura española* (tomo II, Madrid, 1967, p. 189), tras recordar las interpretaciones de Unamuno, Ramón y Cajal, Bonilla, Ortega, Madariaga, Maeztu, escribe: «La auténtica innovación que aporta la crítica de nuestros días puede considerarse iniciada por el libro de Américo Castro, *El pensamiento de Cervantes.* Creemos que en este libro por primera vez se aborda a un mismo tiempo el estudio del contenido de la obra cervantina —no mediante aventuradas intuiciones, sino con rigurosa constatación textual— y lo que era aún más insólito: problemas estéticos que afectan a la génesis, composición y estructura de la novela; quiere decirse que se estudia el *Quijote* como creación de arte, con razones... Esta consideración estética de la novela que trata de comprenderla y valorarla como tal, y que lleva implicadas cuestiones fundamentales sobre la intencionalidad y conciencia creadora del novelista, ha sido ampliada en otros (posteriores) trabajos del mismo autor sobre el *Quijote,* que repetidamente hemos citado». Sin embargo, en algún caso, temo que Alborg no se compenetra con las interpretaciones de Castro; por ejemplo, cuando conjunta lo que denomina su «experiencialismo» con el «voluntarismo» de Unamuno (p. 176, nota): olvida que frecuentemente *Duo si idem dicunt non est idem.*

(2) Los estudios contenidos en los citados libros abarcan desde «Cervantes y Pirandello» de 1924, hasta «Cervantes y el "Quijote" a nueva luz», de reciente

Porque de eso se trata: de la historia de los españoles, uno de los cuales fue Miguel de Cervantes, quien, por ventura, nos dejó muchos testimonios de su paseo por este mundo. Unos de su mano, otros de pluma ajena, todos son huella de su vida fungible. Para entender esa vida —esa vida y las actuaciones en que se fue realizando— sólo hay un camino seguro, aunque de nada fácil recorrido: la reviviscencia de cómo fue vivida por el propio Cervantes. La empresa de Américo Castro —en la que el tema cervantino es un ejemplo— es tan ardua que los malentendidos que suscita parecen inevitables (y me refiero sólo, claro es, a los que sean intelectuales). Sus primeros trabajos se situaban en la historia de la literatura, pero los ulteriores le han llevado a la compañía de los que suelen llamarse, sin más, historiadores. El cambiar de opinión —se dice— es de sabios, pero de hecho el que lo hace suele sufrir el desvío de todos. Es posible que a los estudiosos de la literatura les parezca Castro un desertor y a los historiadores un intruso, porque la *vis inertiae* actúa sobre muchos caletres con la misma violencia que en los cuerpos más densos. Yo sospecho que el terreno al que sus averiguaciones han avecinado a Castro es más bien el hoy ocupado por la filosofía a la altura de nuestro tiempo; es decir, el de la vida humana y sus operaciones, entendida como realidad radical, en los términos de Ortega. Pero no es esa sustancial cuestión ahora mi tema, sino tan sólo una confrontación que lleva hacia ella: la de literatos e historiadores, entre Historia y Literatura.

Los historiadores intentan explícitamente *hacer* Historia. Pero en el nivel de la cultura contemporánea, el propósito mismo se ha vuelto sobremanera problemático. Al parecer, si se pretende, a conciencia, el elaborar la historia *de algo*, entonces la tarea parece obvia: el propósito será el hacer la Historia de la Política, o de la Arquitectura, o de la Filosofía, o de la Física, de la Economía, etc. Si aquello de que se hace la Historia es una «materia» definida, el hacer su historia lo será igualmente. Sin embargo, la actual madurez de la «conciencia histórica» hace ostensible la parcialidad de esas historias. Su carácter parcial no las desvirtúa; por el contrario, permitirá situarlas mejor, pero como piezas de un todo, e insubsistentes, incluso, en rigor, ininteligibles por sí mismas. La investigación resulta así por fuerza una tarea interdisciplinaria, y la creciente boga de la perspectiva sociológica obedece a que sólo ella parece integrar a las restantes. Sin embargo, la «sociedad» es siempre la de algún grupo humano, con un nombre propio y colectivo,

---

fecha, pasando por «Cervantes y la inquisición» de 1930, «Erasmo en tiempo de Cervantes» de 1931, «Los prólogos al "Quijote"» de 1941, «La estructura del "Quijote"», «La palabra escrita y el "Quijote"», «"El celoso extremeño", de Cervantes», los tres de 1947; «La ejemplaridad de las novelas cervantinas» de 1948 y «El cómo y el porqué de Cide Hamete Benengeli» de 1956.

al que, en cada caso, los historiadores suelen referirse de continuo, aunque sin jamás precisarlo debidamente. Sobre este capital problema, Ortega hubiese querido redactar unas lecciones «metodológicas», a las que llamaría «Los lacedemonios», por la razón autobiográfica de que leyendo a Tucídides, «leyéndolo como es debido, por tanto, esforzándome —escribe— en entender el sentido estricto de sus palabras me irritaba, no obstante, verle decir una y otra vez *oí lakedaimónioi*, los lacedemonios (esto es, los espartanos) hicieron entonces tal cosa, o bien pensaban o sentían, etc. ¿Quiénes son los lacedemonios?, me preguntaba yo. ¿Qué había estrictamente en la mente de Tucídides cuando decía los lacedemonios?» (*O. C.*, IX, 241). Pues precisamente a ese organismo colectivo, de radio variable —los vascongados, los españoles, los europeos, los occidentales, los de una cierta época o en su entera continuidad—, es al que van atribuidos los hechos que el historiador del tema «x» investigá y enuncia. Y es claro que tales «hechos», a cuya comprensión se aspira, no son sucesos mecánicos, como la abstracta conjunción de unos astros que provoca un eclipse sobre la tierra, sino el modo singular, único, como el «hecho» en cuestión fue experimentado por los miembros —uno o varios, un «quien» o un «nosotros», pero en inevitable interacción— de esa colectividad determinada.

Por lo que hace al término *españoles*, es sabido que, al parecer, no se forja en el «interior», sino que es un provenzalismo (Paul Aebischer: «El étnico "español", un provenzalismo en castellano», en *Estudios de toponimia y lexicografía románicas*, Barcelona, 1948), que luego penetra es Castilla y cuya generalización será, naturalmente, lenta y quizá sólo popularmente plena tras el nacionalismo anejo al constitucionalismo político. Aunque lo esencial no es, ciertamente, la historia del uso del vocablo, sino la de la vivencia experimentada por quienes se sentían englobados por él. En ese complejo proceso, los hoy llamados portugueses tienen un papel singular, y así, por ejemplo, en relación con un armisticio entre Francia y Portugal con ocasión de la guerra de sucesión española, todavía en 1712, los mandatarios portugueses se negaron a que nuestro país figurase con el nombre de España, en el que se sentían incluidos, sino el de Castilla (Salvador de Madariaga: *Memorias de un federalista*. Buenos Aires, 1967, p. 49). El mejor recurso para salvar la constante confusión que introducen los gentilicios sería que el historiador se atuviese a denominar a las colectividades de que esté, en cada caso, tratando, en la forma en que lo hacían, respecto de sí mismas, esas comunidades humanas en cada una de las épocas sucesivas de su continuidad.

Ahora bien, de esos hechos, cuya actualidad ejecutiva se ha desvanecido y que son irrepetibles, nos quedan reliquias. De los «hechos»

históricos nos hablan sólo sus persistentes testimonios: lápidas, pactos, relatos, memorias y también la creación literaria producida en aquel tiempo. Nunca se ha negado que los testimonios artísticamente literarios fuesen «documentos» de su tiempo, pero el historiador «serio» con frecuencia los ha menospreciado. ¿Qué vale una novela ante los términos en que se concierta un tratado? Y así, por ejemplo, un ilustre antagonista de Castro, Sánchez Albornoz, le ha advertido que: «Esa devoción por las cuestiones lingüístico-literarias le lleva, por ejemplo, a destacar la aparición del tipo del pelmazo en las letras castellanas, en los *Proverbios* de Don Sem Tob y a no prestar atención a la crisis de los municipios y de las Cortes de Castilla, que tenía lugar por entonces, crisis mucho más decisiva como creadora y como exponente de la contextura vital española» (3). Pero situándonos en la perspectiva que dejo apuntada, no cabe establecer jerarquía entre los diversos «testimonios» por una razón que no sea la de su superior valor en cuanto iluminación del «quien» o del «nosotros» de las historias. Y sospecho que el valor documental que, aparte sus otras calidades, va a reconocerse en las obras literarias, se halla en notable alza; las investigaciones y tesis de Castro son buena prueba de ello, y desde hace muchos años. Pues en 1924 escribía: «Hondos problemas de orden racional y moral se descubren a través de sus andanzas [las de los personajes de la novela *Don Quijote*]. Lo estético no agota el valor de estas creaciones, densas de espíritu, cargadas de temas que en su época poseen vida y sentido, incluso fuera del dominio puramente artístico. El miedo al esoterismo ha reducido de tal modo el ámbito de Cervantes que aún observaciones bastante sencillas están por hacer. Porque en todo esto no hay misterios de ninguna clase, sino meras conexiones históricas. Parece mentira que se juzgue lícito establecer relaciones entre la lengua de Cervantes y la de otros documentos de la época y que en cambio se juzgue impertinente averiguar la paridad que pueda haber entre su alfabeto ideal y el de las gentes de su tiempo» (en «Cervantes, pensador», *Revista de Occidente*, noviembre 1924). Y en perfecta continuidad de propósito, enriqueciendo sus temas y logrando suscitar inesperadas novedades, la labor de Castro de entonces a la fecha no ha hecho sino intentar cumplir ese programa. Y con singular continuidad, según al comienzo dejo señalado, en torno a Cervantes y sus criaturas.

(3) En *Españoles ante la historia*, Buenos Aires, 1958, p. 249. En otro lugar he escrito, y perdóneseme el reiterarlo, que en la penosa y fructuosa polémica que ha enfrentado a estos dos maestros «los contendientes aciertan más en lo que afirman, de acuerdo con sus propios conocimientos e intuiciones, que en lo que reprochan a su oponente, al que, a veces prestan, con vehemencia excesiva, lo que no se halla tan claramente en sus páginas», después de su distanciamiento (en «El sujeto de la historia. En torno a la tarea desmitificadora de Américo Castro», reimpreso en *Ejercicios intelectuales*, Madrid, 1967, p. 129).

El interés de su obra y de esta perspectiva es obvio, y Sánchez Albornoz, en el mismo estudio antes citado, escribe: Castro «ha elegido un exacto punto de partida, del que todos debemos arrancar en adelante si queremos comprender y explicarnos la historia española» (página 232); y a la vez, subraya su coincidencia con otros métodos: «No puede dejar de ser tenida en cuenta... su insinuación de que es forzoso contemplar el avanzar histórico de los peninsulares desde el punto de mira de lo que Ortega llamaría la razón vital» *(ibidem)*. Estos juicios no pueden sorprender en quien merecería de Menéndez Pidal que, refiriéndose a sus admirables «Estampas de la vida en León durante el siglo x», afirmase, en máximo elogio, que era «una obra de fino arte novelesco y de sólida ciencia histórica» *(Discursos leídos ante la Real Academia de la Historia el 28 de febrero de 1926,* Madrid, 1926; página 215). Pues la literatura no sólo como fuente, sino aun como forma del riguroso conocimiento, es elemento que perfecciona a su cabal formulación.

Ciertamente que el esoterismo, en mentes livianas, conduce a gravísimos riesgos, pero el propósito de Castro, según dice en la cita transcrita, no es desentrañar «misterios de ninguna clase, sino meras conexiones históricas». Un ejemplo es su nueva iluminación de la enigmática y comentadísima afirmación de que el alimento de Alonso Quijano en los sábados eran «duelos y quebrantos». La expresión en el habla del tiempo significaba el plato de huevos con torreznos. Ello era cosa sabida por los primeros traductores, y hoy justificada al cabo de las más desviadas e ingeniosas interpretaciones; pero la hipótesis de Castro se refiere a el porqué de la sinonimia, no al dato de la misma, y consiste en la verosímil conjetura (pues, en rigor, a menos que resucite un español coetáneo, no cabe pasar de verosimilitudes mayores o menores) de que la frase revele la vivencia de un «cristiano nuevo» (4), como también ocurre en tantos otros rasgos erasmistas de la pluma

(4) Sobre la larga y complicada historia de las interpretaciones de la expresión «duelos y quebrantos», véase la «Nueva edición crítica» del *Quijote,* por Rodríguez Marín, tomo I, Madrid, 1947, pp. 76/77, y tomo IX, Madrid, 1949, pp. 85 a 115, donde queda comprobada la sinonimia entre «duelos y quebrantos» y «huevos con torreznos». La nueva luz que Castro proyecta consiste en tener en cuenta la significativa tocinofobia que ha rastreado en tantos otros textos. Un curioso testimonio relativamente afín de semejantes tensiones, y que las confirma, aparece en la «Autobiografía» de Gertrudis Gómez de Avellaneda, quien escribía en 1839: «Decían que yo era atea, y la prueba que daban era que leía las obras de Rousseau, y que me habían visto comer con manteca un viernes» (en *La Avellaneda. Autobiografía y cartas,* por Lorenzo Cruz de Fuentes, Madrid, 2.ª edición, 1914, p. 72). Quiero señalar que la hipótesis de Castro, que me parece verosímil, lo es en mayor grado que la *única* otra hipótesis que conozco, la adelantada por Rodríguez Marín (por asociación y oposición a «La merced de Dios»; *Ibidem,* páginas 100-101), pues a pesar de que sobre los «duelos y quebrantos» cervantinos se han gastado toneles de tinta, lo han sido para precisar qué significa la expresión

de Cervantes, según desde Menéndez y Pelayo hasta Marcel Bataillon, se viene justificando (5).

Hacer historia, es decir, interpretar y revivir un testimonio, es tarea que envuelve mayores peligros cuando ofrece aparente claridad que cuando ocurre lo contrario, pues, en verdad, no hay peor anteojera y limitación que el pensar ingenuamente que es inequívoco lo que se nos enfrenta. Los textos diplomáticos o jurídicos, por ejemplo, por su aparente y deliberada precisión *parecen* claros, y en cambio, versos o novelas, por su notoria implicitud, resultan oscuros cuando se intenta penetrar más allá del sobrehaz, hacia las intenciones. Ahora bien, esta ambigüedad, al obligarnos a leer entre líneas, puede conducirnos a más hondas realidades. Si al hacer historia se pretende, como fuera debido, entender desde dentro las acciones pretéritas, sospecho que los testimonios literarios pueden llegar a ser el óptimo contraste para alcanzar el «querer decir», interior y tácito tras «lo dicho». Entender al sujeto de la historia, al *quien* o al *nosotros* del que se trate, no puede ser menos (y aun debe ser más) que compenetrarse con lo que se «quiso decir» en ese testimonio. Así, por ejemplo, en este caso cervantino que encuentro en Valera.

Don Juan Valera leyó el 25 de septiembre de 1864, y ante la Real Academia de la Lengua, un discurso «Sobre "el Quijote" y sobre las

---

mas nada para entender el porqué de su convencional significado, que es lo más interesante e importante, pues sólo ello nos lleva a la vivencia, más allá del abstracto y literal significado.

Un poeta y converso del siglo XV, Antonio Montoro, «ropero», es decir, sastre de oficio, se lamentaba de su inflexible destino, en estos versos, en los que al enumerar los duelos y quebrantos de su triste vida, resultan extrañamente ensartados torreznos y santiguamientos...

«Oh Ropero amargo, triste / que no sientes tu dolor!
Setenta años que naciste / y en todos siempre dixiste
Inviolata permansiste! / y nunca juré al Criador.
Hice el Credo y adorar, / ollas de tocino grueso,
Torreznos a medio asar, / oír misas y rezar,
Santiguar y persignar, / y nunca pude matar
Este rastro de confeso / .....
..... / Adorando a Dios y hombre
Por muy alto Señor mío, / por do mi culpa se escombre
No pude perder el nombre / de viejo puto y judío.»

(Antonio Domínguez Ortiz: *La clase social de los conversos en Castilla en la Edad Moderna*, Madrid, 1955, p. 157).

(5) Véase el capítulo «El erasmismo de Cervantes» en la nueva edición, al comienzo aludida, del gran libro de MARCEL BATAILLON: *Erasmo y España*. Pero conviene reconocer que Menéndez y Pelayo fue —que yo sepa— el primero en destacarlo y, con más sentido histórico que quienes ingenuamente aproximaban a Cervantes al libre pensamiento del XIX, señalar que la «filiación» de Cervantes procede de «la influencia latente pero siempre viva, de aquel grupo erasmista, libre, mordaz y agudo, que fue tan poderoso en España, y que arrastró a los mayores ingenios de la corte del Emperador» (en su discurso de 1905 sobre la «Cultura literaria de Cervantes», recogido en *Estudios de crítica literaria*, cuarta serie, Madrid, 1907, p. 15). Sorprende, tanto que quizá sea error de traducción, que Bataillon (obra y edición citada, p. 784) diga que «la pista del erasmismo [fue]negligentemente indicada por Menéndez y Pelayo» cuando resulta tan taxativa como queda citado.

diferentes maneras de comentarlo y juzgarlo» (en *Obras completas*, volumen III, Madrid, 1958; 3.ª edición), muy conocido y... mal leído. El propio Castro, en su citado estudio de 1924, le achaca que, como otros críticos sesudos, «por miedo a escurrirse», considera que «en Cervantes no pasa nada. Es un hombre de su tiempo, piensa como todos y escribió una novela sumamente divertida»; Valera, concluye Castro, «se rió» de quienes no se resignaban a «esa vulgaridad de pensamiento en Cervantes» (p. 217). Pero esto se ha podido venir afirmando por dejarse llevar de las apariencias y no advertir la riqueza de ese discurso, que contiene penetrantes y entonces atrevidas afirmaciones, pero cuidadosamente enmascaradas por una constante mecedura en sus términos. Se afirma en el que «España —en tiempo de Cervantes— había hecho la causa de la religión su propia causa; había identificado su destino con el triunfo de nuestra santa fe... Este modo de nacionalizar el catolicismo tenía algo de gentílico y más aún de judaico: fue un error que vino a convertir, en España más que en parte alguna, a la religión en instrumento de la política; pero fue un error sublime, que si bien nos hizo singularmente aborrecedores y aborrecidos del extranjero y conspiró a nuestra decadencia, colocó a España, durante cerca de dos siglos, a la cabeza del mundo...» El vaivén del párrafo es patente, y, por cierto, se califica en él de judaico al catolicismo nacional español, lo que, predispuestos por la insistencia de Castro en la importancia de la simbiosis de las tres religiones —cristiana, mahometana y mosaica— para nuestro destino, es fácil observar que fue reconocido una y otra vez por los conocedores de nuestra historia.

Mas para advertir lo que tienen de excipiente —como los fármacos— las insistentes cantilenas que brotan en la prosa de Valera, su propia correspondencia nos ha franqueado la clave segura. En fecha poco anterior a ese discurso, escribía Valera a su sobrino Salvador Valera: «Tú sabes de filosofía, pero tienes cierta candidez primitiva que debes ir perdiendo. Yo creo que los artículos más *impíos* del tomo [se refiere Valera a sus *Estudios críticos sobre literatura, política y costumbres de nuestros días*, entonces recién publicados] son los que te chocan por demasiado teológicos: los artículos contra Castelar. Todos aquellos misticismos y teologías no son más que para despojar a la religión católica de toda influencia en la civilización y en los destinos humanos positivos, reduciéndola a una cosa excelente para los que quieran irse al Cielo por el camino derecho. Esto es achicar la religión y convertirla en una inutilidad para todo lo grande, activo y enérgico de la vida de las naciones, del arte, de la política, de la ciencia y de la economía social. ¿Cómo quieres tú que en España, sin inutilizarme para todo y para siempre, hubiera yo podido decir tales cosas sin velarlas con

reticencia e ironía?» (Cirus De Coster: *Correspondencia de D. Juan Valera,* Madrid, 1956; p. 28). Pero la reticencia e ironías en toda su disertación sobre el *Quijote* son tales que rozan, al parecer, la burla para con el oyente, y por ello me sorprende que no hayan sido destacadas. Pues se pueden extraer del discurso numerosos pasajes, en los que con gran tino destaca juicios que revelan, en el pensamiento de Cervantes, una aguda capacidad crítica y reformista, pero a la vez los excusa con ineficaz cautela. Como en estos casos: reconoce que los textos de Cervantes son prueba «de la feroz anarquía y espantoso desorden de aquellos buenos tiempos» (p. 1079; observe el lector el «buenos» que ahí se cuela), pero agrega que «Cervantes no podía sospecharlo» (p. 1080); después de recordar que Don Quijote apostrofa «a los monjes benitos, aun después de afirmar ellos que lo eran: "Ya os conozco fementida canalla", palabras con que Ariosto, con intento franco y deliberado, califica también a todos los frailes», prosigue: «Sin duda, Cervantes, *sin querer* (el subrayado es mío), censura a los vicios del clero...» (p. 1081); más adelante afirma Valera: «Bien persuadido estoy, pues no puede ser más claro, de que el capítulo LXIX de la segunda parte del *Quijote* contiene una parodia del modo de proceder la Inquisición y de los autos de fe. Pero ni Cervantes cayó en que aquello podía pasar por burla...» (p. 1082); y hacia el final de su oración, remata Valera: «Todo esto repito que lo sentía Cervantes, aunque no se lo explicaba. Si alguna oculta sabiduría hay en su libro, me parece que es esta sola» (p. 1086). En fin, que Valera se valía del ratimago de hacer pasar a Cervantes por tonto para él poder pasarse de listo. Pero toda esta hipocresía, y el citado párrafo de la carta de Valera a su sobrino lo declara, es una «heroica hipocresía» (por decirlo en los términos con que Ortega calificaba al caso de Cervantes, en *O. C.,* volumen I, p. 367) y, en suma, por ello la he recordado, buena prueba de que para hacer historia con la precisión debida es absolutamente indispensable osar y saber leer entre líneas, pues sólo así obtendremos el oportuno conocimiento *exacto:* en este caso, lo que, bajo las apariencias, en rigor, Valera «quería decir»; cuando hablaba en la Real Academia a sus notables colegas, entre los que, sin duda, algunos conocerían las reglas del juego.

Ahora bien, tanto lo que Valera «quería decir» como lo que, quizá sus oyentes «sobreentendían», no consta, explícito, en ningún tratado ni documento diplomático o administrativo, y, sin embargo, es precisamente en ese nivel de la vida como realidad radical en el que se apoya, transcurre y edifica el curso de las acciones y de las decisiones de los hombres. Por ello estimo que el «método» de Castro, el leer entre líneas en busca de supuestos, de convicciones que por sabidas se

callan, a través, preferentemente, de los documentos literarios, es una esencial operación para alcanzar el sujeto de la historia: la vida humana y sus auténticas significaciones, en un tiempo dado y en el curso de los tiempos (6).

Una notable prueba de las posibilidades de sus métodos resulta de lo ocurrido a Castro con el caso de Luis Vives, uno de los más

---

(6) Agustín G. de Amezúa, docto cervantista y escritor de muy discreta pluma, ha negado profusamente la hipocresía de Cervantes, pero ocurre que la imprudente simplicidad de sus presuposiciones le hace juzgarla incompatible —según escribe— con el «Cervantes honrado y noble que todos conocemos» *(Cervantes, creador de la novela corta española,* tomo I, Madrid, 1956, p. 135). Amezúa llegaba, en sus páginas, a estos extremos: Cuando Don Quijote se interna en Sierra Morena, y se dispone a hacer penitencia y entregarse al rezo advierte que carece de rosario, «En esto —escribe Cervantes— le vino al pensamiento cómo le haría, y fue que rasgó una gran tira de las faldas de la camisa, que andaban colgando, y dióle once ñudos, el uno más gordo que los demás, y esto le sirvió de rosario el tiempo que allí estuvo, donde rezó un millón de avemarías» (I, cap. 26). Así consta en la edición príncipe, mas en la de Cuesta, de 1608, y la mayor parte de las posteriores la han seguido, se sustituyó lo citado por: «Y sirviéronle de rosario unas agallas grandes de un alcornoque, que ensartó, de que hizo un diez». Pues bien, Amezúa agrega este sincero y romo comentario: cuando Don Quijote echa de menos el rosario «su falta, pues, oblígale a hacerse uno. En su primera redacción se sirve para ello de las faldas de su camisa; pero luego, al publicarse el libro, advierte Cervantes que esta forma de fabricarlo podía tomarse a irreverencia, y entonces la altera del modo dicho. Mas, cuando redactó su primera versión de este episodio, ¿hubo en él propósito, intento deliberado de burlarse de esta devoción mariana, tan practicada entonces por los españoles, utilizando una prenda tan íntima y seguramente nada limpia como la camisa del andante caballero? La corrección inmediata por Cervantes o consentida por él parece dar a entender que no, que fue un descuido *involuntario* de su pluma (el subrayado es mío), que no pensó que pudiera tomarse a mala parte y en menosprecio de esta práctica religiosa, bendecida y tan recomendada por la Iglesia» *(Ibidem,* p. 170).

Con razonamientos igualmente simples impugna prolijamente Amezúa, en su largo estudio, el erasmismo de Cervantes, y, al parecer, olvida la cita de Menéndez Pelayo que antes recordé. Pero quiero, a la vez, reconocer que en el análisis de las huellas de Erasmo en Cervantes también se ha llegado, aunque con opuesta intención, a afirmaciones inconsistentes. Antonio Vilanova publicó un libro sobre *Erasmo y Cervantes* (Barcelona, 1949), que no he obtenido, y en el que, al parecer, rastrea influencias, pero, en su aportación al volumen colectivo *Collected Studies in honour of Americo Castro's 80th year* (Oxford, 1965), «La Moria de Erasmo y el prólogo del Quijote», puntualiza nueve precisas coincidencias entre esos textos ninguna de las cuales resiste, a mi modesto juicio, una desapasionada reflexión. Permítaseme aludir a una: el por qué Cervantes se dice «padrastro del Quijote». «Es casi seguro que Cervantes, al afirmar[lo]... —escribe Vilanova— tuvo presente una idea de Plinio *(Historia Natural,* VII, I), muy divulgada por el humanismo del Renacimiento y recogida en el siguiente pasaje de la *Moria,* de Erasmo, que le confirió burlescamente un nuevo sentido...» (p. 425). Sospecho que la putativa paternidad que se atribuye Cervantes procede de muy otras motivaciones, y por cierto que muchísimo más complejas y menos mecánicas. Me refiero a la estructura pirandelliana, *avant la lettre,* de la composición del *Quijote,* al «distanciamiento» —por decirlo en términos brechtianos, aún más actuales— que se toma Cervantes con sus personajes, y a los involucrados juegos de introducir lo novelesco como tal en el tejido de lo que ya es novela, sin perjuicio de dar a ésta por historia real, y en la que, para colmo, los personajes de ficción reflexionan sobre el autor que va estampando la fábula de sus propias aventuras inacabadas; así lo hacen Don Quijote y Sancho, y también Ginés de Pasamonte. Pero, sin asomarnos siquiera a este gran tema, y a los logros obtenidos por Cervantes, sin duda que por inspiración y también por cálculo felizmente trenzados, quiero recordar que al final del cap. VIII (1.ª parte) se apoda Cervantes a sí mismo de «segundo autor desta obra», y creo que por las mismas razones que ahí se trans-

egregios españoles de todos los tiempos. Partiendo de la mera lectura de sus escritos, observando afirmaciones y ausencias y tonalidades de su actitud, adelantaba Castro la firme sospecha de su linaje semita (en *España en su Historia,* Buenos Aires, 1948), orientado por la nueva perspectiva a que le habían conducido sus averiguaciones: «Su religiosidad y estoicismo ultrapasados, su mordaz agresividad, su pesimismo y su melancolía —concluye Castro— son rasgos todos ellos que adquieren sentido dentro del género "hombre-hispano-judaico", lo mismo que las formas de un estilo artístico se incluyen dentro de la tradición de su género literario» (p. 684). Pero incluso Antonio Domínguez Ortiz, autor de un notable estudio sobre *La clase social de los conversos en Castilla en la Edad Moderna,* antes citado, y que a juzgar por su motivación (que declara en sus «Palabras preliminares»), debiera hallarse más sensibilizado, no lo estima verosímil (p. 164). Mas luego ha sobrevenido la confirmación documental publicada en el libro *Procesos inquisitoriales contra la familia judía de Juan Luis Vives* (Madrid, 1964), editados por Miguel de la Pinta Llorente (O. S. A.) y José María de Palacio (por indirecta incitación de Américo Castro), en cuyas páginas se confirma que Juan Luis Vives (prototipo de filósofo *español* para un Menéndez y Pelayo) era de linaje de judaizantes por todos los cuatro costados (como su mujer, con la que casó en Brujas, lo era de conversos), y que, por tanto, se impone una reconsideración de su biografía y de sus ideas y creencias. Ni que decir tiene que para quienes estiman que los hispanohebreos, como los hispanoárabes, los hispanocristianos, los hispanocatólicos y los hispanos no avenidos con ninguna religión positiva son no menos españoles unos que otros, la noticia —un terremoto para otros— no tiene por qué suscitar la menor inquietud.

Lo que estas revelaciones sí aportan es una durísima acusación a la Inquisición española de entonces: juzga José María de Palacio,

---

parentan (que sería impertinente analizar aquí) se califica en el Prólogo de «padrastro del Quijote». Por otra parte, influencia o coincidencia, es claro que el *Elogio de la locura* y *Don Quijote* pertenecen a una misma familia de inspiración, aunque vertida por el canal de muy diferentes personalidades.

Y perdóneseme agregar todavía a estos apuntes con profusión anotados, por último y al texto en galeradas, este dato. La casualidad me hace encontrar, en un puesto de libros viejos, un ejemplar de la colección de ensayos publicada por Valera, donde por primera vez se edita su discurso sobre el *Quijote.* Lleva el libro un prologuillo (no reproducido en las *Obras completas),* en el que Valera dice: «Tal vez hay obrillas en esta colección que son lo mejor que yo he escrito en mi vida, y desde luego lo es, en mi sentir, mi discurso sobre el *Quijote.* El solo, anotándole como fácilmente pudiera hacerse, formaría un tomo de lectura. Prefiero, no obstante, que cada lector le anote por sí, a fin de que el discurso no pierda el mérito de espontáneo y conciso» *(Disertaciones y juicios literarios,* Madrid, 1878, p. VI). No se piense, pues, que solicito sus textos en busca de segundas intenciones cuando tan claramente Valera se vale de estos gestos retóricos para prevenir la curiosidad del buen entendedor.

quien parece conocer bien el paño, que abrasado en la hoguera el padre del filósofo en 1524, la razón que determinó el proceso a su madre en 1528-30 (la cual, fallecida en 1508, resultó póstumamente condenada a que sus huesos fuesen exhumados y también quemados), «sólo podía tener como finalidad práctica la incautación de sus bienes...!»; rapacidad que más parecería judaica —según el tópico— que propia de tan teológicos tribunales. Y, por otra parte, aportan nuevos y sustanciales problemas a plantearse en la interpretación de la compleja personalidad de Juan Luis Vives, que se torna aún más enigmática y replegada, y sobre el alcance de sus juicios y doctrinas.

Refiriéndose a Diego Velázquez, escribió Ortega sagazmente que bajo sus apáticas apariencias vivió un luchador inflexible (*O. C.*, VIII, 503), pero se engañó en cambio respecto a Vives. Las penetrantes páginas que le consagró requieren ser rectificadas desde la esencial advertencia de que, en mayor grado, bajo la cotidianidad de sus laboriosas jornadas también ocultó Vives una existencia superlativamente dramática (a las cremaciones citadas añádase la de su tía —política— Castellana Vives con su hijo Miguel en 1501, y la de sus tíos —carnales— Leonor en 1513 y Jerónimo en 1534, para representarnos la tremebunda y humeante estela familiar del pacífico humanista ahora descubierta) (7).

La negativa de Vives a aceptar la sucesión de Nebrija en la cátedra de Alcalá, pese a las instancias de Juan de Vergara, notorio erasmista y buen amigo suyo, y a la solicitud tan deferente del Claustro de la misma —suceso crucial en su biografía—, resultaba, por ejemplo, inexplicable. Mas ahora, aproximando esas fechas —1522— y las malísimas noticias que debieron llegarle de Valencia, es harto probable que ellas le forzaran a rehusar el arriesgarse a tornar a España. Sus cartas a Francisco Cranevelt son reveladoras. Lorenzo Riber, que las tradujo e incluyó al final de su edición de *Obras completas* (Madrid, dos volúmenes, 1947 y 1948), cuando llega a esos textos al cabo de traducir toda

(7) Sería por cierto distracción excesiva que el lector experimentase la vanidad de no pertenecer a aquellos feroces tiempos: por ejemplo, cuatro hermanas de Sigmund Freud, por su linaje judío, fueron asesinadas en reciente fecha. (Véase el *Epistolario* de S. Freud, Madrid, 1963, p. 504). El interés del estudio de Ortega acerca de Vives (*O. C.*, IX) permanece, sin embargo, casi entero, pues sus valores residen, fundamentalmente, en el método de sus interpretaciones. Por ello, las varias biografías que Ortega dibujó son convincentes y parecen acertadas: porque son rigurosamente verosímiles, pues nos ofrecen algo que, en efecto, responde al argumento de una posible vida; aunque sus hipótesis puedan juzgarse erradas. En mi libro *Velázquez y la imagen de la existencia* (en preparación) espero hacerlo ver en algún caso. Partes del mismo he adelantado en las páginas de esta revista, «La apotheosis de unas hilanderas», n.º 132, diciembre 1960, y «La vocación de Velázquez», n.º 140, agosto 1961; otras, «El estilo vital de Velázquez», en *Cuadernos*, París, n.º 46, enero, 1961; «Unas hilanderas musicales», en *Revista de Ideas Estéticas*, n.º 74, abril 1961, y «Etimologías y etimografías», en *Insula*, n.º 169, diciembre 1960.

la obra del filósofo, no puede ocultar, aunque la rebaja, su perplejidad: «En este valioso epistolario —escribe— aparece un Vives no sustancialmente distinto del que muestran sus obras, pero con algunos toques enérgicos como de aguafuerte» (II, p. 1739). Lo que ocurre es que ha desaparecido la hipocresía (también heroica), y eso que la factura del texto sigue atenuando la sinceridad al expresarse siempre con retóricas de humanista y además en griego, para mayor *claridad*, cuando es más peligrosamente espontáneo; por ejemplo, cuando se refiere al *sacco di Roma* (16,VIII,1527). El 2 de diciembre de 1524 —recuérdese la fecha antes citada y el tiempo que tardarían las misivas desde España en mano segura— dice a Cranevelt: «Mis asuntos de España son tristísimos... Aun en el momento de escribir esto, llegóme la noticia de la muerte de un tío mío muy amado, que cuidaba de nuestra casa con diligencia no menor que la suya propia» (p. 1762), pero hoy sabemos que en ese tiempo no falleció ningún tío suyo sino que su padre fue relajado y quemado (8). Es, pues, forzoso leer entre líneas, incluso en cartas privadas.

No hay que decir, aunque lo digo por si acaso, que tales investigaciones han de complementarse con las otras tradicionales, y verter todas en una comprensión que las integre en una historia total, sin adjetivos, cuya elaboración es la meta de la «conciencia histórica» de nuestros días, y de la que aún no existe ningún granado ejemplo, pero sí, y es mucho, la razonada pretensión de edificarla.

Las páginas de Castro que motivan este apunte versan concretamente sobre Cervantes a través del legado de sus escritos. Pero su más propio y ambicioso propósito es, sin duda, el ir contribuyendo a la construcción de esa posible historia, en lo que hace al «nosotros» de los españoles, sobre la que el maestro Menéndez Pidal —su concepto de «estado latente» se funda en la conciencia colectiva *viviente*— y su escuela han adelantado tan logrados trabajos. Es obvio que la novedad

---

(8) Sorprende que Miguel de la Pinta Llorente (O. S. A.) y José María de Palacio se refieran a ese epistolario exclusivamente por la cita que del mismo publicó Américo Castro en *La realidad histórica de España* (México, 1954, p. 551). El P. Miguel de la Pinta incluso no lee bien la cita de Castro (obra citada, p. 31) y parece atribuir a Vives una interpolación de Castro, a su vez, un tanto compleja: la Fortuna a que Vives se refiere en esa y en otras cartas es el concepto que a ese término corresponde en un humanista como él, la cual, en un momento determinado y especialmente funesto puede verse representada por la faz de la Inquisición española, pero en accidental coincidencia. Precisamente, la reiteración y ambigüedad con que la «Fortuna» aparece en este epistolario de Vives, y su contraposición al «Supremo Hacedor» (carta del 25,I,1525), me parecen capaces de podernos conducir hacia algo muy profundo de sus creencias. Pero esa delicada interpretación requeriría el manejo del original latino, pues la versión de Lorenzo Riber, excelente respecto de las obras *publicadas* por Vives, no sabe leer «entre líneas» al moverse en erróneos supuestos, ni aun quizá las líneas de esas tan domésticas misivas. Una hermana de Vives salió de España y residía con Cranevelt en 1526 y 1527, según se desprende de la correspondencia de esas fechas.

de las iluminaciones de Américo Castro le llevará a afirmaciones discutibles y perfectibles, pero lo que pretendo subrayar es el esencial interés de su análisis «literario» para la comprensión de nuestra historia. En sus páginas historia y literatura se conciertan como miembros de un solo organismo fisiológico, como separadas se transforman en piezas anatómicas.

Aunque, como es sabido, Cervantes no menciona a Mateo Alemán, donde se esperaría hallar su nombre, me parece un acierto de Castro el insistir en el posible alcance del *Guzmán de Alfarache* sobre el *Quijote*. Incluso creo que la confrontación dará aún más de sí. Pues uno de los más hondos dinamismos de una obra es su pretensión de anular a otras, y de sustituirlas en la atención pública, y de ello es un síntoma, precisamente, el que no se las aluda, o se las rebaje al hacerlo. Pero para entender esta importante, aunque tácita dialéctica de las vidas humanas, hay que buscarla, más allá de las meras y abstractas significaciones, en el invisible tejido formado por la colisión entre las internas pretensiones de las resoluciones humanas. Véase un ejemplo negativo: Menéndez y Pelayo, en su antes mencionado discurso, afirma que Cervantes es deudor de Luciano (pp. 13 y ss.) y de Boccaccio —«Ningún prosista antiguo ni moderno ha influido tanto en el estilo de Cervantes como Boccaccio», escribe, p. 21—, por razones de coincidencias meramente formales; en cambio, considera al de Cervantes divergente del «tan crudo y desgarrado, tan hondamente amargo [estilo] del tétrico y pesimista Mateo Alemán, uno de los escritores más originales y vigorosos de nuestra lengua, pero tan diverso de Cervantes en fondo y forma, que no parece contemporáneo suyo, ni prójimo siquiera» (p. 32). Ahora bien, las vidas de uno y otro son enteramente paralelas, en el tiempo y en los desafortunados empeños, y el *Guzmán* fue la obra novelesca española más famosa en Europa hasta que salió el *Quijote*, y, sin embargo, Menéndez y Pelayo asegura que no «parecen contemporáneos», es decir, que para él la contemporaneidad se mostraría solamente en cotejables semejanzas literarias. Pero una visión menos idealista nos permite hoy advertir que la «diversidad» pertenece a la unidad de la «generación histórica» (Cervantes y Mateo Alemán son estrictamente coetáneos), y que la oposición entre sus miembros es propia del dinamismo interno de una generación, cuya unidad procede (como es obvio aunque bastantes no logran entenderlo) no de la semejanza entre las actuaciones de los individuos, sino del ser éstas reacción —desde una edad vital homogénea— a unas mismas circunstancias: frente a las cuales cabía la reacción del *Guzmán* o la a ella quizá deliberadamente antagónica del *Quijote*.

German Bleiberg ha publicado un estudio «Mateo Alemán y los

galeotes» (en la *Revista de Occidente*, número 39, junio 1966), que contiene notables sugestiones y noticias sobre Alemán y su entorno biográfico. Y anuncia la publicación íntegra de la «Información secreta» practicada en las minas de Almadén por Mateo Alemán como juez visitador, de la que en su estudio adelanta extractos. Ese texto será un documento de máximo interés histórico como testimonio del tiempo en que Alemán y Cervantes alentaban. Pero importa subrayar que nunca la cruda experiencia es lo decisivo, y tiene entera razón Amado Alonso cuando, refiriéndose precisamente a ambos escritores, escribe que: «Sin experiencias de la vida, desde luego, no hay obra literaria valiosa; pero una experiencia no es sin más el hecho exterior sobrevenido, sino el encuentro del hecho exterior con el espíritu; y en ese encuentro el espíritu puede ser como la piedra filosofal que trasmuta la materia allegada en otra inesperada sustancia» (en «Cervantes», incluido en *Materia y forma en poesía*, Madrid, 1965, p. 154). Mas, sin embargo, esta disociación entre la experiencia y el espíritu, aunque oportuna para enfrentarse —como hace Amado Alonso— con el estrecho criterio positivista, corre, a su vez, el riesgo de llevar a un abstracto idealismo. En rigor, frente al positivismo, debe decirse que la experiencia humana es siempre por fuerza interpretativa y, por tanto, a la vez, espiritual; pero, frente al idealismo, diremos que la creación literaria no es sino un género de experiencia de vida, y que no cabe entenderla, aislándola de la integral experiencia del vivir humano, trasmutada en una especie de ectoplásmica sustancia. En rigor no se dan «hechos» por sí significativos ni en la experiencia ni en el espíritu, sino *en* la radical vida humana, a la que hay por fuerza que referirse salvo hacer alquimia sin saberlo (9).

---

(9) Sobre el tema de la relación Historia y Literatura, y el persistente antagonismo entre un positivismo de los «hechos» y un idealismo del «espíritu» no menos inanes el uno que el otro, recomiendo al lector la carta XI de Ortega a Curtius («Epistolario», en *Revista de Occidente*, n.º 7, octubre 1963), en la que con no superada y radical novedad se sitúa el lugar propio al conocimiento más *exacto* de las cosas humanas. La fecundidad de la obra de Castro se orienta, a mi entender, en esa dirección, y las objeciones de sus críticos recaen habitualmente en un cientificismo o en un espiritualismo propios del pasado siglo y no se enteran de sus alcances, entreteniéndose en discutir lo que menos importa, y no se enfrentan propiamente con las perspectivas de sus libros. Así, por ejemplo, Manuel Fernández de Escalante, en su estudio «Concentración de poder y voluntarismo en la implantación del Estado moderno» (en *Anales de la Universidad Hispalense*, vol. XXVI, Sevilla, 1966), valioso por lo que hace al desarrollo de su tema titular, interpreta algunas tesis de Castro como nociones «estéticas» (p. 15), lo que muestra, a mi entender, su propia instalación en un racionalismo ingenuo, sin advertir que así como al realismo ingenuo siguió un realismo crítico, al racionalismo ingenuo le ha seguido un racionalismo crítico; es decir, consciente de las limitaciones de toda abstracción, inclusive las de la «Ciencia Política». Sobre el tema de la insólita mixtura eclesiásticomilitar de nuestra historia, que discute (nota 10), permítaseme señalar este ejemplo: Francisco Bertaut, en su *Diario de viaje de España* (redactado con ocasión de acompañar al mariscal de Grammont en su viaje a Madrid, en 1659), cuenta que asistió en

En fin, los «Cervantes» de Castro inquietan además nuestras propias visiones cervantinas y nos fuerzan a la gran delicia de repasar sus prodigiosas páginas, a acudir con nuestras incertidumbres a la estupenda tertulia de sus personajes. Es lo que Castro describe tan acertadamente: «Perdura la obra excelsa gracias a su poder de hacernos convivirla como un hacerse en fluencia de esperanzas. Envejece, en cambio, lo concluso y definido, lo objetivado sin enlace con un vivir inseguro. Se agostan incluso los sistemas de pensamiento y las teorías científicas, mientras perduran los personajes literarios, los creados por el genio humano, no como entes sino como existentes. La ciencia puede ser útil, pero la suprema creación de arte es solamente convivible. Don Quijote y quienes siguen sus pasos novelísticos [personajes de ficción o comentadores de sus andanzas], nos permiten frecuentarlos y penetrar en el dramático o cómico hacerse-deshacerse de sus vidas e incluso incorporarlos en el proceso de nuestro existir, también un no abarcable hacerse-deshacerse. Al contrario de eso, la literatura doctrinal es una celada tendida al lector a fin de que se rinda y acepte un determinado modo de valorar y de conducirse en la vida» *(Hacia Cervantes,* p. 451). Un joven crítico, Umberto Eco, ha compuesto un reciente libro bajo el título de *Opera aperta* (Milano, 1962) en el que analiza el inacabamiento, el *non finito,* que, como el *palazzo* florentino, ofrecen las obras de arte contemporáneas. Pero ninguna tan ventilada y abierta como el *Quijote;* en sus páginas se respira el imprevisible vivir ajeno, podemos ir y venir por sus ambientes, como por la estancia oreada de *Las Meninas,* entrar y salir para volver porque la indefinida multiplicación de las perspectivas del relato lo hace, como

---

el alcázar madrileño a una representación teatral, que presenciaba la familia real al completo, en la que vio lo siguiente: «El principal personaje era un arzobispo de Toledo, que mandaba un ejército, y a fin de que no lo pudieran dudar, aparecía siempre en escena llevando sobre el roquete y la muceta una bandolera y una espada, además de las botas y las espuelas» (en *Viajes de extranjeros por España y Portugal,* vol. II, Madrid, 1959, p. 564).

Varios recientes y notables estudios han venido a confirmar la fecundidad de las fuentes literarias para la comprensión histórica de la trama de la vida española: *El mundo social de «La Celestina»* (Madrid, 1964), por José Antonio Maravall; *La Campagne de Nouvelle Castille a la fin du XVI siècle* (París, 1964), por Noël Salomon, trabajo oriundo en sus *Recherches sur le thème paysan dans la «comedia» au temps de Lope de Vega* (Bordeaux, 1965); y *Répercussions du souci de la pureté de sang sur la conception de l'honneur dans la Comedia Nueva espagnole* (Leiden, 1966), por A. A. Beysterveldt, quien escribe oportunamente: «Nous croyons que l'examen d'un phénomène littéraire a plus de chances d'aboutir a des résultats réels, si l'on s'efforce de rendre plus solides, non pas le lien qui rattache l'oeuvre à l'homme qui l'a créé, mais les rapports de cette création avec l'époque, du fond de laquelle nous est parvenue» (p. 3). Pues ciertamente, la literatura, igual que la política, la economía, la estética, la religión y cualesquiera otra de las estructuras de una sociedad son formas diversas de la vida humana, cuyo interno argumento —proyectos, logros y frustraciones— es la sustancia de la historia y accidentes de ella todas sus demás significaciones.

la vida misma, inagotable. Las páginas de Castro sobre Cervantes, hoy como ayer, con renovados métodos, contienen lecciones magistrales sobre tan huidizas evidencias, porque son fieles, como él dice, a su «preocupación por presentar los hechos, los referidos en libros y documentos, *habitados* por la vida de quienes hacen los hechos» (10).

(10) En *De la edad conflictiva*, 2.ª edición, Madrid, 1963, p. 48. En un posterior estudio cervantino, «El "Quijote", taller de existencialidad» (*Revista de Occidente*, n.º 53, julio 1967), Américo Castro ha insistido en el autobiografismo de las creaciones de Cervantes y, concretamente, en relación a los sucesos que dieron lugar a la leyenda del Sacro Monte granadino. Hallo este otro rastro literario de aquella famosa superchería: Cristóbal Suárez de Figueroa, en *El pasajero* (1617), hace decir al Doctor —uno de sus personajes— que en Granada «Fueron a una fiesta al Monte Sacro, obra insigne de aquel heroico prelado para cuyo tiempo reservó el cielo el descubrimiento de tan inestimable tesoro» (edición de F. Rodríguez Marín, Madrid, 1913, p. 265). La notoriedad del hallazgo de las reliquias hallaba también eco en otros «novelistas», aunque de muy diverso modo que en Cervantes. La resonancia de los sucesos, atizada por la simpleza del «heroico prelado»— el arzobispo don Pedro de Castro—, fue amplísima y hasta una mente tan sagaz como el P. Francisco Suárez tuvo que escribir largamente sobre tal mohatra (véase en *El P. Francisco Suárez*, por el P. Raul de Scorraille, S. I., Barcelona, 1917, vol. I, pp. 133 y 227).

Otro tema, de mayor sustancia, en el que igualmente insiste Castro, es el «progresismo» que animó inicialmente a la Orden ignaciana (que tenía el privilegio de que ninguno de sus miembros entrase al servicio del Santo Oficio —Miguel de la Pinta Llorente, *Crítica y humanismo*, Madrid 1966, p. 117—) y su huella en Cervantes; huella que, por cierto, igualmente aparece en Mateo Alemán, según mostrará Claudio Guillén en un estudio que sobre el tema prepara: Alemán elogia a los jesuitas en el prólogo a la *Vida del Padre Maestro Ignacio de Loyola* (Méjico, 1609), por Luis Belmonte Bermúdez, y en su *Ortografía castellana* (de 1609, edición del Colegio de México, 1950, p. 77) afirma que «pudiéramos decir con verdad haber sido [los jesuitas] instrumento por quien florecen hoy los ingenios». Un ponderado estudio que ilumina sobre esa tendencia jesuita —hasta que la Orden, tras gobernarse por cuatro generales españoles, es regentada por el luxemburgués Everardo Mercurian en 1573, y aun después en las provincias españolas— es el reciente libro de Ricardo García-Villoslada, *Loyola y Erasmo* (Madrid, 1965). Su autor, jesuita, comentando el *Index de Paulo IV*, con cuyo pontificado cambia tan radicalmente el rumbo de la Iglesia Romana, escribe: «Desgraciadamente este *Index* [de 1559] resultó tan cruelmente riguroso que fue la desesperación de los libreros, de los bibliógrafos, de los doctos que poseían ricas bibliotecas, porque se veían obligados, bajo pena de excomunión, a deshacerse de libros estimadísimos y preciosísimos, muchos de los cuales no contenían absolutamente nada contra la fe ni contra las buenas costumbres. ¡Cuántos eruditos, antes que entregar o quemar sus amados volúmenes, prefirieron renunciar a los sacramentos de la Iglesia, hasta que viniese otro para que hiciese un Indice más mitigado! ¡Y cuántos tesoros bibliográficos ardieron miserablemente en las hogueras de 1559!» (p. 256). A la extensión desmedida de la nómina de ese *Index* se opuso cuanto pudo Diego Laínez, como general de la Compañía (p. 254). Lo cual significa, y por ello lo recuerdo, que la afición al «brasero» —como diría Cervantes— no respondía tanto al supuesto «espíritu de la época», comodín usado con demasiada frecuencia para disculpar ferocidades, sino a que el mando suele recaer en manos miserables, lo que lleva el problema a otras perspectivas menos fáciles de interpretar; y también significa, por otra parte, que no todos los españoles han sido siempre tan excéntricos europeos como pretenden los interesados en mantener la «tibetanización» de nuestro desventurado país. Véase, por ejemplo, el expresivo cap. III, «Dificultades doctrinales de la Compañía en España», del libro antes citado del P. Raul de Scorraille.

Paulino Garagorri
Marqués del Riscal, 9
Madrid